

DINHEIRO, TECIDOS, RUM E A ESTÉTICA DO ECLIPSAMENTO EM SAAMAKA*

Rogério Brittes W. Pires

A divisão entre dádivas e mercadorias está entre os pares de oposição que mais renderam páginas de discussão na antropologia. Já há algumas décadas, contribuições sobre o tema (Gregory 2015; Strathern 2006; Graeber 2001) marcam com veemência o caráter ficcional (ou analítico) da divisão, o que implica compreender que a oposição é um artifício do antropólogo, que imagina uma linguagem conceitual de escopo provisório, mas que serve a propósitos teóricos e políticos pertinentes nos limites da trama e coerentes com os dados empíricos relevantes (Strathern 2006:33; 2014:175). Separar dádivas de mercadorias ajuda a pensar diferenças significativas entre maneiras pelas quais diferentes povos pelo mundo levam a cabo atividades ditas econômicas: produção, distribuição, troca, consumo, reprodução (sendo o destacamento dessas atividades em um campo econômico uma operação igualmente ficcional ou analítica). Strathern, parafraseando Gregory, sintetiza: “pode-se imaginar esse eixo como uma diferença entre metáforas de base: se, numa economia mercantil, as pessoas e as coisas assumem a forma social de coisas, numa economia de dádivas elas assumem a forma social de pessoas” (2006:208).

A separação entre “economias de dádivas” e “economias mercantis” arrisca gerar um grande divisor, clivar o mundo entre sociedades nas quais predomina o dom e aquelas nas quais predominam a mercadoria – o que significa, afinal, dividir o mundo entre o capitalismo característico do Ocidente moderno e todas as outras formas de vida. Entretanto, enfatizar o caráter ficcional da divisão é uma forma antropológica de reflexividade: de jogar o grande divisor contra ele mesmo, utilizar categorias criadas para estudar um “lado” no “outro” e assim subverter nosso entendimento sobre o que está “dentro” e “fora” do capitalismo.¹ “Dádiva” e “mercadoria”, conceitos sempre provisórios, explicam um ao outro, posto que não são, *a priori*, predicados inerentes aos objetos descritos, nem tampouco características monolíticas de sociedades onde predominam. Um mesmo objeto é capaz de transitar em circuitos de dádiva e capitalísticos, podendo ser lido ora como dom, ora como mercadoria (Appadurai 2008; Kopytoff 2008; Tsing 2013).

Porém, determinadas características (sensíveis, simbólicas, etc.) de determinadas coisas, na relação estabelecida com particulares formas de organizar sua circulação, facilitam ou dificultam seu movimento em um e outro circuito, o que significa que predicções *a posteriori* efetivamente ocorrem. Ainda assim, não há, dentre os casos empíricos passíveis de análise no presente, economias capitalistas puras, sem dom; tampouco economias da dádiva puras, sem mercadoria. Pois nenhuma economia ou sociedade é ou foi totalmente fechada em si mesma, e sem dúvida não há local no mundo hoje onde não se sinta o efeito pervasivo daquilo que uns chamam de globalização, outros de Império – uma ordem econômico-política que não é nacional nem internacional, cria novas relações e penetra cada vez mais em locais antes relativamente distantes dos centros metropolitanos (Hardt & Negri 2000; Goldman 2003).

Análises históricas permitem vislumbrar mundos não isolados, mas inalterados pelo Ocidente moderno. Para muitos povos autóctones das Américas, Pacífico e África e alhures, pensar a relação entre mercadorias e dádivas numa perspectiva diacrônica implica estudar a inserção do capitalismo e suas mercadorias – via colonialismo – num universo onde a circulação se dava sobretudo por dádivas. Modelo antropológico recorrente: compreender como a “grande transformação” moderna é replicada de maneira violenta, é resistida ou resignificada em mundos antes sem mercado, onde a economia era entranhada nas relações sociais, parentesco e religião (cf. Maurer 2006). Porém, o problema muda de figura quando a gênese é simultânea. O caso que analisarei, se tomado historicamente, apontaria tanto para os primórdios do capitalismo – amarrado à instituição da *plantation* caribenha (E. Williams 2012; Mintz 1996:296; Marx 2013:959ss) – quanto para a etnogênese do povo em pauta, os *businenge* saamaka do Alto Suriname, formado por fugitivos dessas *plantations*. Entre os saamaka, não houve exatamente grande transformação, mas uma série de mudanças, cujo impulso nunca foi totalmente interno nem externo, mas dado numa relação desigual e tensa entre interioridades e exterioridades. Aqui, nem mesmo enquanto ponto de partida histórico ou tipo ideal seria interessante pensar em formas puras.

Minha análise será sobretudo sincrônica. O que segue é uma tentativa de compreender a exclusão do uso explícito de dinheiro em determinadas esferas, como trocas funerárias e pagamentos por serviços mágicos, em Botopási, aldeia saamaka cristã.² Nestas esferas, no local onde poderia estar o dinheiro encontram-se coisas materiais – como rum e tecidos – que poderíamos entender ou como “dádivas” ou “moedas”. Tais objetos articulam agências em geral atribuídas a dádivas – ao (re)criarem vínculos entre pessoas e grupos – agências que se aproximam de determinadas definições de

moedas – usadas em pagamentos, padronização de valor, meio de troca – e, simultaneamente, não deixam de ser mercadorias – industrializadas, compradas com dinheiro.

Um dos objetivos deste artigo é mostrar um modo particular como, mesmo no que pode parecer um exemplo de dádiva em sua mais clássica forma, o dom só é feito dom através de performances específicas, que neste caso incluem uma estética de eclipsamento dos traços mercantis associados a certos objetos em certos momentos de suas trajetórias. Porém, o fato de que os próprios saamaka, através de tais performances, enfatizam uma separação entre formas de troca e circulação reforça o valor analítico da divisão dádivas/mercadorias. Não como grande divisor, mas como marcador localizado de diferenças entre exterioridade e interioridade.

Neste artigo, aposto na rentabilidade da divisão, mas defendendo que o entrelaçamento entre dádivas e mercadorias é sempre complexo e etnograficamente específico. Seguindo visões saamaka da economia, não afirmo que o dinheiro (espécie de meta-mercadoria) seria incapaz de estabelecer laços, mas que as amarras firmadas por dinheiro e dádivas são de qualidades diferentes. Os saamaka sabem disso e enfatizam tal diferença, em momentos apropriados, através de palavras e ações que geram o que chamo, seguindo Strathern (2006:239), de eclipsamento. Eclipsar determinadas características (aqui, uma forma de exterioridade) de um objeto em determinados momentos de sua circulação não é equivalente a negar tais características, e sim obscurecê-las para obter determinados resultados éticos e estéticos. Ao eclipsar o dinheiro, é como se os saamaka dissessem: nossa interioridade é construída como contraponto, como linha de fuga à exterioridade.

Elementos da vida e da economia saamaka

Os saamaka, junto com os ndyuka, aluku, matawai, paamaka e kwinti, são os povos chamados nas Guianas de *business*, que em suas línguas significa “negros do mato”. Algo como quilombolas em português: descendentes de pessoas escravizadas que fugiram de plantações e estabeleceram comunidades e modos de vida na floresta tropical do Suriname e da Guiana Francesa. As fugas saamaka ocorreram principalmente entre os séculos XVII e XVIII. A elas seguiram-se guerras contra o poder colonial neerlandês, o qual, para encurtar uma longa história, os fugitivos venceram (R. Price 2002). Os saamaka conseguiram um tratado de paz com os neerlandeses em 1762 (101 anos antes da abolição da escravidão, 213 anos antes da independência do país) e desde então habitam o entorno do rio Suriname, no centro do país.

A relativa independência e isolamento dos *businenge*, sobretudo entre os séculos XVIII e XIX, fez com que esses povos desenvolvessem características particulares em face da sociedade surinamesa. São considerados etnicamente distintos dos afro-surinameses da costa (chamados *creole*), apesar de certas aproximações e da independência e isolamento nunca terem sido totais.

Os saamaka têm sua língua própria (*saamákatõngö*). Possuem uma organização social de estilo segmentar – dividida em clãs, matrilineagens e matrissementos. Têm uma estrutura política de líderes na esfera local (os *kabiténi* e seus ajudantes, os *basíá*), regional ("fiscais" e "capitães-chefes") e tribal (o *gaamá*, líder supremo). Possuem práticas mágico-religiosas de matriz africana – cultos a mortos e ancestrais; cultos a divindades (*gádu*) do rio, da floresta e da terra; e um rico repertório de receitas mágicas (*óbia*) com poderes, complexidades, pessoalidades e usos variados. Na aldeia onde fiz campo, tais práticas são conjugadas a um cristianismo protestante levado ao Alto Suriname pelos Irmãos Morávios (R. Price 1990). Há também saamaka católicos, pentecostais, testemunhas de Jeová e rastafári, mas a maioria não pratica o cristianismo.

No tocante às atividades ditas econômicas, no território saamaka combina-se o que Sahlins (1974) chamava de "modo de produção doméstico" com a dependência de bens e serviços vindos de fora, principalmente da capital, Paramaribo. Praticam-se caça, pesca, coleta e agricultura de coivara (arroz, mandioca, frutas, legumes e tubérculos diversos), atividades marcadas pela divisão sexual do trabalho; e ao mesmo tempo, cada vez mais, dependem da costa para bens industrializados. Tal dependência sempre existiu de algum modo (R. Price 1975:22ss): durante a época das fugas e guerras, os saamaka saqueavam *plantations* para consegui-los; depois do tratado de paz, o governo colonial passou a pagar para eles um tributo tris anual, distribuído entre os chefes; desde a abolição em 1863, os *businenge* vêm progressivamente aproximando-se da economia de mercado, primeiro na atividade madeireira, depois tomando parte nos ciclos da borracha e ouro, e enfim voltando-se para o trabalho assalariado, seja em Paramaribo, na Guiana Francesa, ou nos Países Baixos. Neste último momento o dinheiro estatal parece ter ganho maior importância dentro das aldeias: mais pessoas passaram a ter acesso a ele; bens e serviços que circulavam por outros meios de troca estão sendo comprados e vendidos usando notas e moedas; novos tipos de mercadorias industrializadas chegam ao Alto Suriname, muitas vezes revendidos em pequenos comércios locais.

O papel-moeda que circula em Botopási é principalmente o dólar surinamês (SRD) e provém em grande parte daqueles que trabalham fora: em garimpo, construção civil, comércio, mas também em profissões de *status*

mais alto – há hoje saamaka acadêmicos, advogados, políticos, pastores, empresários. Empregos na economia costeira estabeleceram um modelo de migração temporária masculina para fora do território saamaka (R. Price 1975), que ainda é praticado, mas tem se alterado: por variados motivos, dentre eles a melhoria do acesso ao Alto Suriname e a falta de empregos no interior, muitos saamaka, homens e mulheres, têm estabelecido moradia “na cidade” (Paramaribo) ou “no lado francês” (Guiana Francesa). Os saamaka são hoje cerca de 90.000, dos quais aproximadamente 32% vivem no território tradicional, 32% em Paramaribo e arredores, 28% na Guiana Francesa e 8% nos Países Baixos (R. Price 2013).

No presente, há claras intenções, majoritariamente bem vistas por meus interlocutores, de desenvolver nas aldeias uma economia monetária, baseada no dinheiro estatal, paralelamente à produção agrícola, caça e coleta.³ Tal economia, ainda tida como incipiente, é alimentada por diversas fontes. Em parte, por dinheiro enviado por quem trabalha fora das aldeias. Também pela indústria do turismo etnoecológico, que trouxe hotéis e pousadas para o rio. Também por alguns empregos públicos – o governo paga pequenos salários a quem corta a grama da aldeia ou dirige barcos subsidiados, bem como “honorários” ou “compensações” para todos que possuem cargos políticos oficiais, *gaamá*, *kabiténi*, *basiá* – e pelas módicas quantias que alguns moradores ganham a título de aposentadoria e outros benefícios sociais. Ademais, há saamaka comerciantes e prestadores de serviço: alguns de maior porte, produzindo tijolos de cimento ou tábuas com madeira local; outros montam lojinhas, padarias, bares, dirigem barcos, vendem frango assado, prestam pequenos serviços. Há quem venda peixe, caça, objetos manufaturados na aldeia ou para fora. O grau mínimo de trabalho com vistas a ganhar dinheiro talvez seja revender créditos de celular em sua própria casa.

Esse movimento de crescente monetização implica, claro, novos desejos e relações. Até meados do século passado quem ia trabalhar por dinheiro fora da aldeia buscava principalmente tecidos, bebidas alcoólicas, utensílios de metal, armas de fogo, sabão, e víveres não produzidos localmente, como sal e açúcar. Hoje, querem muito mais coisas – geradores, geladeiras, máquinas de lavar, barcos a motor, televisões, DVDs, celulares, casas de alvenaria, telhados de zinco, comidas industrializadas, como macarrão, frango, óleo de soja...

Bakáa e Saamaka

Óleo de soja é chamado em *saamákatõngö* de *bakáa fátu*, isto é, "gordura estrangeira". Leva tal nome por contrapor-se às gorduras produzidas localmente a partir das castanhas de tucumã e de inajá, a última chamada de *saamáka fátu*, "gordura saamaka", dado o apreço local pela fruta, que por muito tempo proveu a principal forma de unto na culinária local. O inajá segue avidamente consumido em Botopási, mas sua manteiga hoje é reservada para o preparo de iguarias, enquanto o óleo de soja, pela praticidade, ganha espaço no dia a dia. O óleo de cozinha, ingrediente tão banal e essencial, começa a dar indícios em relação a um tema central deste artigo: o fato de haver uma decisiva contraposição, no discurso nativo, entre "coisas saamaka" e "coisas *bakáa*", mesmo que as segundas ganhem crescente proeminência no uso e na circulação cotidianos. Não se trata, veremos, de "apropriações locais" de mercadorias "globais" – como poderíamos colocar nos termos de Miller (1990) – dizer isto seria pouco. Interessa aqui compreender a distinção saamaka entre o que é *bakáa* e o que é saamaka, e como essa distinção é feita e refeita via mecanismos particulares de circulação de comida, tecidos, dinheiro, serviços, palavras.

O termo *bakáa* tem múltiplas acepções, que podem ser organizadas concentricamente: estrangeiro, branco, europeu, neerlandês (pense em "gringo" no português coloquial). Na visão das pessoas de Botopási, eu, brasileiro, branco, certamente sou *bakáa*, ainda que menos do que um europeu louro. Mas um estadunidense negro também poderia ser chamado assim, pois "ser *bakáa*" é principalmente compartilhar um estilo de vida, contraposto sobretudo àqueles dos povos da floresta (*mátu sěmbě*) – índios e *businenge*. Como todos em Botopási são saamaka, o par de oposição é *bakáa/saamáka*. No limite, até mesmo *creoles* (*fõtoněngě*, negros da cidade) podem ser chamados de *bakáa*, apesar de não o serem, para frisar sua diferença em relação aos negros do mato. Um saamaka nunca se torna de fato um *bakáa*, mesmo que more na cidade, pois sua condição de *businenge* é dada também por aspectos involuntários (como a relação com sua matrilinearidade), mas ele pode "agir e viver como *bakáa*", e será criticado por tal. Inversamente, fui por vezes elogiado por "ter virado saamaka" ao vestir-me com roupas tradicionais, trabalhar na roça, ou praticar atos considerados marcadamente *businenge* – apesar de saber que jamais deixarei de ser *bakáa*.

Um estilo de vida só é possível através de materialidades específicas, logo, coisas materiais podem ser divididas, grosso modo, entre *bakáa* e *saamáka*. Como a gordura de cozinha, também as habitações são chamadas de "casas saamaka" (*saamáka wósu*) ou "casas de branco" (*bakáa wósu*).

As primeiras são casas de madeira pequenas, de um só cômodo, enfeitadas com entalhes de madeira, quase sempre com telhados de palha, onde moram apenas um homem ou uma mulher com ou sem crianças. As segundas – cada vez mais comuns nas aldeias – são maiores, de madeira ou tijolos, teto de zinco e piso de cerâmica ou concreto, com vários cômodos, capazes de abrigar casal e filhos. Há influências da arquitetura saamaka em muitas das “casas de branco”, bem como edificações que aos meus olhos parecem intermediárias, mas uma casa na aldeia ou bem é dita *saamáka wósu*, ou bem é dita *bakáa wósu*. E a definição do que é uma casa saamaka parece ser mais estrita do que a definição do que é uma casa de branco.

A distinção entre *bakáa* e *saamáka*, válida para pessoas e para coisas, fez-se óbvia para mim logo em meu primeiro mês de campo. Depois de duas semanas em Botopási, eu passara alguns dias em Paramaribo e, ao retornar para a aldeia, um homem com quem eu travara amizade veio pedir “*bakáama*”. Ao expressar minha incompreensão, explicou-me: quando alguém retorna da cidade ou do estrangeiro, é esperado que dê a seus amigos *bakáama*, presentes importados. O presente varia em importância conforme a proximidade da relação, o tempo passado longe e a riqueza acumulada no período. A prática remete aos tempos em que uma viagem à costa era custosa, demorada e significava quase sempre um período de trabalho para trazer bens importados. Mesmo com a facilidade de ir e vir para a cidade hoje, um pequeno *bakáama* é esperado de quem é próximo, que seja uma dose de destilado, uma garrafa de refrigerante. Como, em minha ignorância, não trouxera nada, meu amigo, rindo, disse que, se eu não trouxera *bakáama*, ele tinha para mim um *saamáka* (expressão que, acho, inventou na hora) e deu-me um cigarro. Ao improvisar o trocadilho que opunha *bakáama* e *saamáka*, mostrou-me que o par *bakáa* e *saamáka* forma um importante operador lógico. Além disso, fazia sentido, na brincadeira, um “presente saamaka” que não era exatamente saamaka – para chegar a meu amigo, o cigarro Morello, industrializado, fora fabricado em Trinidad, exportado para o Suriname, vendido em Paramaribo e finalmente revendido na aldeia. Isto faz eco à argumentação acerca do eclipsamento da exterioridade em certas esferas de troca.

O binarismo *bakáa/saamáka* não poderia ser exaustivo, especialmente num contexto multiétnico como o Suriname. Há objetos e gente que não são nem saamaka nem *bakáa*, são ameríndios, indianos, chineses etc. Como demonstrou R. Price (1995), a perspectiva saamaka acerca dos povos com os quais eles têm contato não desenha uma escala e sim uma classificação complexa que poderíamos chamar de uma geografia humana descritiva. Porém, o par *bakáa/saamáka* indica contraposição, quando o mesmo não

vale para outras classificações: um objeto ou ato marcado como javanês não terá como oposto outro, branco, *businenge*, ou seja o que for; ao passo que um objeto ou ato marcado como *bakáa* é com frequência oposto a um *saamáka*.⁴ O par age como uma grade *inicial* de organização de certas pessoas e coisas do mundo, contrasta um importante marcador de identidade com uma das possíveis construções de seu contrário. Uma exposição mais completa demonstraria haver identidades ou interioridades em diversos níveis – negros, *businenge*, saamaka, clã, linhagem, segmentos, pessoa (dividida internamente). Paralelamente, há diferentes modos de não ser saamaka e, mesmo entre os *bakáa*, diferenças nacionais, raciais etc. Mas a complexidade das classificações não mitiga a centralidade do par *bakáa/saamáka*. Além disso, se esse é, como afirmei, um operador lógico, é um cujos pés estão fincados na história mutante de suas relações com tal exterioridade.

Voltando às brincadeiras, há uma mais recorrente e séria. Meus interlocutores diziam muito que agradecer é pagar em “dinheiro saamaka” (*saamáka mǒni*), já que em oposição aos *bakáa*, os saamaka deveriam pagar uns aos outros principalmente com palavras e cooperação. Um pagamento, retribuição por uma prestação, pode vir em dinheiro, objetos, palavras, serviços – a forma apropriada depende de quem está pagando o quê, quando e onde. Pagamentos em dinheiro, ainda que comumente feitos por pessoas saamaka para pessoas saamaka, são atos *bakáa*. Apesar de circular muito no Alto Suriname, o dinheiro é pensado como substância e agência estrangeira. Por este motivo, não circula explicitamente em determinadas esferas. Em especial, em pagamentos para espíritos vingativos (*kúnu*), para divindades (*gádu*), pela aplicação de magias (*óbia*) e por sessões oraculares (*fíi*), além do ciclo funerário e de trocas que marcam eventos importantes da vida de uma pessoa, como matrimônios, nascimento de crianças, a chegada da idade adulta – esferas, enfim, que podemos chamar de rituais.

Onde o dinheiro não entra

Não elaborarei a ideia de ritual, mas sublinho que não concordo com cisões entre atividades em esferas rituais e cotidianas, o primeiro supostamente marcado pelo comunalismo das dádivas, o segundo pelo utilitarismo do dinheiro e das mercadorias. Entendo não haver separação dada entre práticas sagradas-simbólicas-rituais e práticas profanas-utilitárias-cotidianas. A divisão tornaria meu trabalho mais fácil: partindo da divisão durkheimiana, seria rápido chegar a uma conclusão similar à de Kopytoff (2008:100), que argumenta que “a cultura” resiste às forças desagregadoras da mercanti-

lização excessiva, através da singularização ou “encaixes” (*enclavings*) de certos objetos, de sua transformação em sagrado. O processo que descreverei não é uma resistência cultural genérica, é um processo complexo de separações, contraposições, transferências e transformações.

Ainda assim, elaborações apropriadas marcam situações especiais. Utilizo “estética” no sentido proposto por Strathern (2010): não um julgamento acerca do belo, mas uma apreciação de formas de apresentação e ocultação de pessoas e coisas, que implicam constrangimentos acerca do que é feito aparecer e o que é deixado implícito. Se trocar é sempre estabelecer relações (mesmo em formas impessoais e passageiras, como numa compra num supermercado), então há, em qualquer lugar, coisas diferentes que se trocam com parceiros específicos, dependendo da relação que se pretende realçar, bem como locais, quantidades, modos de apresentação do que será trocado, mais ou menos apropriados para cada caso. Em Saamaka, há regras bastante específicas, ainda que flexíveis, acerca de momentos e formas corretas de trocar serviços, alimentos, bebidas, objetos manufaturados, tecidos, dinheiro, agradecimentos. O que se dá para um afim não é o mesmo que se dá para uma mãe, para um amigo, um morto ou divindade. O *bakáama*, descrito acima, ilustra uma forma específica de troca. A estética e a materialidade de cada forma implicam algo que pode ser descrito como esferas, circuitos ou categorias de trocas – complexas e capazes de conversões e interpenetrações.

Em algumas esferas, os saamaka que conheci dizem que o dinheiro, em sua forma explícita, deve idealmente ser excluído. Nesses casos, o que é trocado pode ser uma palavra de agradecimento, um serviço a ser realizado, viveres em diversas formas, além de diferentes objetos. Dois tipos de objetos são especialmente importantes: rum e *koósu*. O rum circula em garrafas de 700 e 200ml, em geral da marca nacional Mariënburg – forte destilado cristalino, com 90% de teor alcoólico – mas outra bebida importada forte pode fazer suas vezes. Os *koósu* são peças simples de pano em padronagens de xadrez ou listras, em múltiplas cores, comprados em Paramaribo em grandes rolos ou fracionados. Assim como nunca produziram bebidas alcoólicas localmente, os saamaka nunca fabricaram tecido em grande quantidade, de forma que tais panos importados há muito são base de suas vestimentas tradicionais. Os *koósu* têm grande importância, especialmente para mulheres saamaka. Junto com as cabaças entalhadas, *koósu* são matéria-prima dos principais objetos de arte feminina: são decorados com estampas utilizando bordados, apliques e retalhos, fazendo vestes e peças de decoração. Mas quando circulam em trocas ritualizadas, a maior parte dos *koósu* está “cru”, isto é, não decorado e fracionado em peças de aproximadamente 130x80cm.⁵

Quando uma pessoa morre em Botopási, aldeões constroem uma tenda em frente à sua casa. Uma vigília é realizada ali com o corpo presente, que na manhã seguinte será sepultado. Ao longo da primeira semana que se segue ao enterramento, a tenda será o centro das atividades humanas. Comparecem muitos visitantes de outras aldeias, da cidade, da Guiana Francesa, às vezes da Europa. Durante a semana, as pessoas esforçam-se para estar sob a tenda, conversando, jogando damas, dominó e cartas, bebendo, comendo, conversando. Além disso, efetuam trocas, sobretudo de comida, bebida e tecido. Tais trocas são divididas em três tipos: de bebidas e alimentos preparados (*hópo táfa*), de bebidas e alimentos crus (*láí mánda*) e de artigos têxteis (*tái bĕĕ*).

Cada expressão revela o modo de apresentação da ação correspondente: *hópo táfa* é "erguer mesa"; *láí mánda*, "encher cesta"; *tái bĕĕ*, "amarrar ventre". A última expressão sintetiza poeticamente o ato da troca, ao jogar com os duplos sentidos de "amarrar" e de "ventre". Em *saamákatōngō*, "bĕĕ" significa tanto "barriga", "ventre" quanto "matrilinhagem" – ser parte de uma matrilinhagem é ser fruto de um ventre de uma ancestral apical, ser descendente da fundadora daquela linhagem. "Amarrar" remete aos panos que são atados na cintura ou no pescoço e, mais que isso, para o fato de que as linhagens que estão trocando estão estreitando os laços que as unem. Nas palavras de um de meus principais interlocutores – homem que amiúde tinha destaque nos rituais funerários, por seu domínio da arte estética e retórica de organizar tais eventos – o *tái bĕĕ* (e por extensão *hópo táfa* e *láí mánda*) pode ser considerado uma forma de "consolo" ou "conforto" que "protege a alma" das pessoas, faz com que as pessoas que perderem um parente sintam que os demais não as estão abandonando. Nesse sentido, o *tái bĕĕ* está no cerne das trocas funerárias e revela um de seus objetivos explícitos: (re)criar laços entre as pessoas.⁶

O mesmo interlocutor explicou-me algo que ouvi diversas vezes: tecidos formam a maioria do que é trocado nos *tái bĕĕ*, mas não há interdição em relação ao que pode ser doado, uma pessoa pode "amarrar o ventre" de outra com panelas, redes, toalhas, cobertores, querosene... A única coisa que não circula nas trocas cerimoniais – e nem como pagamento para cargos funerários – é dinheiro. A ideia de pagar uma função cerimonial em dinheiro ou amarrar o ventre de alguém com papel-moeda é considerada, para os saamaka com os quais conversei, ridícula. Não há sanções sobrenaturais ou sociais para a exclusão, simplesmente, é "assim que estão acostumados", dizem. O que não significa que dinheiro seja irrelevante no ciclo funerário. Pelo contrário, gasta-se muito. Garante *status* proporcionar para parentes um enterro rico, oferecer muita bebida, comida e tecidos, comprar um caixão

vistoso na cidade, fazer uma cova de cimento e adorná-la com cerâmica. Em algumas aldeias pagam conjuntos musicais para tocar em noites de vigílias. Tudo isso requer muito dinheiro, custo dividido pelos familiares mais próximos do morto. Uma pessoa individualmente pode distribuir uma centena de *koósu* e uma caixa de rum, além de comida e outras bebidas. Um *koósu* custava, em 2012, 8srd em média, um litro de rum 35srd, de modo que os gastos atingiam centenas de dólares surinameses facilmente.⁷ Vi pessoas gastarem mais que o dobro de suas rendas mensais em funerais de parentes. Diversas famílias passam meses de relativa privação após um funeral, mas logo começam a economizar de novo, um pecúlio para uma próxima morte.

Uma consequência é a emergência de uma economia mortuária dentro e fora das aldeias. Ainda que em Botopási insistam que seus habitantes devam ser enterrados no cemitério da aldeia, na prática muitos acabam sendo enterrados em Paramaribo. Para funerais na cidade, serviços (como coveiros) têm de ser contratados, as famílias gastam imprimindo panfletos com hinos que serão entoados, fotocamisas em homenagem ao morto, pagam produtoras de vídeo para filmar a cerimônia e depois distribuir DVDs das exéquias. Podem também pagar conjuntos musicais para tocar nos locais de velório e naipes de metal para tocar no cemitério.⁸ Tal dispêndio funerário é eventualmente criticado. Há quem argumente contra a futilidade da riqueza em rum e tecido, que circula em eventos como funerais e casamentos. "Ainda que alguns *koósu* sejam sempre bons de serem guardados como lembrança de um funeral, é melhor usar o dinheiro para gastar com seus parentes em vida do que depois da morte", disse-me um homem de seus 40 anos, criado em parte na cidade. "Há tanta gente aqui no rio", dizia, "que vive na pobreza, economizando para gastar exageradamente nos funerais". Para além de presentear os vivos para confortar e alegrar a família, não lhe parecia fazer sentido preocupar-se com fofocas sobre quem gastou muito ou pouco durante o ciclo funerário, quem presenteou muito ou pouco sob a tenda. Melhor seria gastar em coisas realmente úteis.

A visão deste homem é bastante parcial. A maioria dos saamaka que conheci valoriza as trocas cerimoniais e aquilo que colocam em movimento. Nos anos 1960, à montante no Alto Suriname, as mulheres referiam-se ao dinheiro como *koósu*, tal era a capacidade do tecido em servir como parâmetro de riqueza (S. Price 1993:64).⁹ Até hoje, em discussões, homens e mulheres recorrem a argumentos do tipo "vamos contar quantos *koósu* cada um tem guardado em casa" em disputas a ver quem é mais rico. É comum pessoas entesourarem tecidos e garrafas de rum em suas casas para eventualidades. Ainda que possam ser comprados a qualquer momento, a "taxa de conversão" do rum e do *koósu* com o SRD foge do controle saamaka – é cauteloso tê-los em quantidade em casa.¹⁰

Enquanto meio de circulação e medida de valor, o dinheiro pode substituir, em grande parte das situações, outros objetos de troca, mesmo numa aldeia saamaka onde a economia de mercado não assumiu suas formas supostamente mais “desenvolvidas”. Um marido pode dar dinheiro para sua mulher, ao invés de caça ou pesca: a expressão “caçar com dinheiro” (*hõndi ku mõi*) expressa que o ato de prover carne pode ser efetivado pela compra, mesmo que esta seja uma forma talvez um pouco menos satisfatória de performar a masculinidade e o papel de provedor. O dinheiro não é incapaz de promover laços entre as pessoas, como críticos à hipótese do “dinheiro como ácido” já há algum tempo enfatizam (Maurer 2006). Não obstante, ao mesmo tempo em que a monetização reorganiza aspectos da vida saamaka, é também deliberadamente afastada – ou eclipsada – de esferas específicas: em Saamaka, para algumas atividades, o dinheiro não é bem vindo. Evitam, sempre que possível, pagamentos em dinheiro para certos serviços, como amarrar um telhado para um particular ou realizar uma tarefa de interesse comum da aldeia – pintar a igreja, limpar o cemitério para a páscoa, construir um ancoradouro de barcos, organizar festas de natal.

Os *óbia* (magias) abarcam uma infinidade de agências. Oráculos são chamados de *óbia*, assim como objetos nos quais habitam ou que canalizam poderes de divindades, e receitas baseadas em plantas e outras substâncias que curam, atacam, fortalecem o corpo, ou trazem sucesso financeiro e profissional, dentre outras. Nas aldeias do Alto Suriname, diz-se que quem aplica (um *óbiana*) não deve cobrar dinheiro do paciente, mas rum e tecido. A quantidade padrão é cinco *koósu* e uma garrafa de rum, mas, em casos mais graves, pode chegar a 30 *koósu*, um engradado de rum, uma rede de dormir, ou mais. Já vi um homem pagar a outro por *óbia* com um par de chuteiras de futebol. O pagamento sempre deve existir, mesmo que curandeiro e paciente sejam íntimos, pois pagar é parte do que produz efetividade (Vernon 1989). Quando um *óbiana* cobra em dinheiro por um tratamento, pode ser acusado de charlatanismo e ganância, o que significa ser aproximado de um curandeiro *creole*, um *bonuma*, visto com maus olhos em Saamaka.

Manter o pagamento em objetos, não dinheiro, afasta a possibilidade de avareza e fraude no tratamento. Novamente, tal pagamento não deixa de exigir recursos financeiros: pagar um tratamento simples, se a pessoa não tiver *koósu* e rum em casa, custaria cerca de 75srd, um peso no orçamento de boa parte das pessoas em Botopási. Entretanto, *óbiana* que trabalham na cidade, atendendo clientelas etnicamente mistas, geralmente cobram em dinheiro, mesmo de um cliente *businenge*. É legítimo também cobrar em dinheiro para um não saamaka que venha se tratar com *óbia* no Alto Suriname. Isto indica que, quando a transação não é exclusivamente entre

saamaka e em Saamaka, a interdição do pagamento em dinheiro não opera. Pagamentos para espíritos vingativos (*kúnu*), sobre os quais não tratarei, seguem uma lógica similar (cf. Pires 2015:233-277).

Finalmente, outro tipo de pagamento que não deve ser feito em dinheiro são as trocas matrimoniais. Sally Price (1993:61-87) frisa que muito da circulação de bens em Saamaka ocorre por prestações que atravessam linhas de gênero, daí a importância das que ocorrem no ato dos casamentos, chamadas *lái valísi* ou *lái pakáa*, isto é, "encher mala", ou "encher *pakáa*".¹¹ Para oficializar uma relação, após a anuência das duas famílias, o homem deve entregar à mulher malas ou cestas com um enxoval de objetos que serão necessários para a mulher em sua casa, incluindo muitos *koósu*. Quando um homem desposa uma mulher que atualmente tem outro marido, desfazendo o casamento anterior, considera-se que o antigo esposo deve ter alguma compensação, por isso, além da *valísi* recebida pela mulher, o novo marido paga ao ex-marido uma rede de dormir, um lençol, algo como 12 a 30 *koósu*, uma ou duas caixas de rum. Da mesma forma, um homem pode pagar por um adultério entregando *koósu* e rum para o marido ofendido. Poderíamos ainda falar de presentes dados e recebidos em situações como a apresentação de um bebê à aldeia, ou a chegada de uma pessoa à idade adulta, mas os exemplos acima são suficientes.

"Dinheiro para fins específicos"

Edward Green etnografou os *businenge* matawai, vizinhos dos saamaka, na década de 1970. Ele enfatiza a importância do rum: serve de pagamento simbólico após um trabalho; oferecê-lo em festas e cerimônias traz prestígio; rum é o único pagamento possível quando uma linhagem ou aldeia deve a outras; também é usado nas trocas matrimoniais; e, por fim, em pagamentos por serviços místicos. O rum, comprado fora, poderia ser considerado uma forma estandardizada de valor relacionado com o mundo externo. Seguindo Polanyi (1957) e Bohannan (1959), o autor encaixa o rum na categoria de "dinheiro para fins específicos" (*special-purpose money*). Além de seus fins manifestos, a função latente do rum em matawai seria eminentemente identitária ou étnica, isto é, política: "a rejeição do uso de dinheiro em negócios tribais ajuda a preservar a autonomia cultural" (Green 1976:415). Em Saamaka, afirmações semelhantes poderiam ser feitas sobre rum e *koósu*. Mas seria preciso matizá-las muito para fugir do simplismo estrutural-funcionalista do autor.

Na tradição em que Green se apoia, “dinheiro para fins específicos” difere de “dinheiro para fins gerais”, pois o primeiro não cumpre a tripla finalidade do segundo – pagamento, padronização de valor e meio de troca – e porque o dinheiro “específico” pode ser exclusivo de certas esferas de intercâmbio, em economias de subsistência multicêntricas (Bohannan 1959).¹² Efetivamente, muitas das características do papel-moeda podem ser relacionadas ao rum e aos *koósu*. São praticamente genéricos, *de maneira geral*, uma garrafa de rum vale o mesmo que outra, e um *koósu*, o mesmo que o outro, assim como uma nota de 50srd o mesmo que outra: tanto faz se presenteio, num funeral, alguém com uma garrafa de rum da marca Mariënborg ou La Belle Cabresse, se a estampa do *koósu* é verde ou azul, assim como tanto faz se pago por gasolina com uma nota de 50srd ou cinco de 10. Digo *de maneira geral* pois, para nenhum desses “dinheiros” há necessariamente sempre equivalência plena. Ainda assim, geram menos “atrito” do que outros objetos e coisas trocadas, aqueles que transportam mais facilmente algo da história e da pessoalidade do doador (Graeber 2001:94). No caso saamaka, objetos com mais “atrito” em trocas incluiriam, por exemplo, objetos de arte trocados entre homens e mulheres em relações conjugais (cf. S. Price 1993). Ainda assim, rum e tecido podem ser encaixados em algumas definições de “moeda”, como a elaborada por de Coppet (1968, 1970): contáveis, subdivisíveis, mantendo uma taxa de câmbio e uma regra de equivalência, sendo capazes assim de traduzir em trocas muitos dos atos importantes da vida social, que passam a ser comparáveis, mensuráveis. Facilitam, desta forma, certas operações, como o entesouramento, difíceis ou impossíveis de serem realizadas através de pagamentos em agradecimentos ou serviços, digamos. Neste sentido, poderia ser útil uma divisão entre “dinheiro” – *money*, estatal, moderno, de uso geral – e “moedas” – *currency*, territoriais, locais.

Por outro lado, na definição de moeda de Akin e Robbins (1999), rum e *koósu* não se encaixam bem, principalmente pelo fato de serem consumíveis, fruíveis. Para tais autores, amparados em Simmel, a resistência ao consumo das moedas faz com que a agência mais importante deste tipo de objeto se dê como meio de troca, na circulação. Neste sentido, ao circularem como moedas, é como se o valor de troca de tecidos e destilados e alimentos fosse privilegiado em face ao valor de uso. Entretanto, as “moedas” *business* nunca perdem plenamente o valor de uso, posto que o rum será bebido e os panos, vestidos. Não há impedimento aos usos de *koósu* recebidos como *tái beë*: além de trocá-los num próximo funeral ou em outra ocasião, as pessoas podem guardá-los, decorá-los, vesti-los. Diferente de notas e moedas, cujo valor de uso, para todos os efeitos, é nulo.

Para objetos que circulam em trocas funerárias, a divisão entre valor de uso e valor de troca não opera de forma plena. É amplamente reconhecido pelos saamaka que o interesse "simbólico" (criar laços) não se opõe ao interesse "utilitário" (vestir, alimentar). São complementares. Até porque o simbólico não deixa de ser útil: criar laços é em parte também um interesse material, pessoas são também riqueza, já que são as relações (re)criadas na troca que possibilitarão a vida e o trabalho no futuro (cf. Guyer & Belinga 1995). Tampouco o "utilitário" resume-se a técnicas e práticas plasticamente neutras: trabalhar, comer e vestir fazem parte de uma estética, um conjunto de performances que gera modos de vida, socialidades, relações.

Como os objetivos do presente artigo não são tipológicos, esquivo-me de prosseguir discutindo se objetos como rum, tecidos, conchas, miçangas ou barras de ferro poderiam ser encaixados na categoria "dinheiro" e/ou "moeda". De fato, fazê-lo poderia nos levar a uma espécie de funcionalismo recorrente na literatura acerca do dinheiro.¹³ Nomear uma parte da biografia destes objetos de "dinheiro" ou "moeda" não parece demasiado problemático, mas isto não significa medi-los a partir do papel-moeda sem ao mesmo tempo alterar a percepção que temos do último. Encontramos aí um problema na interpretação de Green, que não dá importância a um ponto fundamental: o papel-moeda cunhado pelo Estado tampouco circula em todos os meios – é também "dinheiro para fins específicos".¹⁴ Os usos específicos do "dinheiro-geral" entre os *businenge* são simplesmente ignorados. Na pena do autor, é como se, em universos nos quais ainda não se "descobriu" (ou se está descobrindo) o dinheiro-geral, o rum matawai ou as barras de metal tiv pudessem "entrar no lugar" deste, "cumprir funções" que os dólares cumprem em transações econômicas "modernas", tomadas como regra.

É necessário compreender por que os *businenge* afirmam, através de palavras e atos, que o dinheiro não é capaz de "amarrar ventres". Qualidades sensíveis específicas de cada objeto, serviço ou bem trocado parecem relevantes. Voltando aos objetos que circulam em trocas funerárias: ainda que o rum branco da marca Mariënburg seja a unidade genérica de presenteio de bebida, se imagino que meu presente será bebido naquele dia e sei que há muitas pessoas presentes que preferem uma bebida mais suave, posso optar por doar uma garrafa de conhaque Hanappier. Similarmente, em geral se "amarra o ventre" de cônjuges com redes de dormir, pois redes servem para dormir e cônjuges dormem juntos. Quando o presente é um *koósu* decorado, há uma camada extra de trabalho feminino acrescida ao objeto, o que o torna mais valioso e faz com que sua doação seja levada a cabo com especial ênfase (S. Price 1993:61). Transformados em objetos de arte, os *koósu* deixam de ser tão genéricos, tornando-se peças únicas, carregando marcas da agência de sua criadora (Gell 1998).

Mas mesmo *koósu* "crus" também podem ser singularizados em sua capacidade de evocar memórias de um evento, o que depende em parte do fato de cada rolo de tecido ter uma padronagem específica, e as padronagens disponíveis na cidade serem renovadas anualmente. Assim, em cada funeral, há algumas padronagens que circularão intensamente e, ainda que uma peça naquela cor continue valendo um *koósu* (neste sentido, uma unidade de conta), posso lembrar que recebi um *koósu* em xadrez alvirrubro no funeral de Neti em 2011, e guardá-lo como recordação. Parte do que exclui o dinheiro de certas esferas de troca tem a ver com sua característica de ser um suporte material "genérico" para trocas. Entretanto, se sabemos, a partir de outros contextos, que o dinheiro pode não ser tão genérico (Zelizer 2011), deve haver algo mais.

Problemas de dinheiro

O algo mais que diferencia papel-moeda de rum e *koósu* passa por elaborações acerca de interioridade e exterioridade. Como vimos, o dinheiro é entendido como plenamente estrangeiro, branco, *bakáa*, enquanto rum e *koósu* são identificados com o modo de vida saamaka. O complicador é que os saamaka sempre dependeram de objetos estrangeiros em trocas cerimoniais. Os *businenge* nunca produziram localmente bebidas alcoólicas nem tecidos, sempre houve fluxo de *koósu* e rum da costa. A economia desses povos esteve constantemente em relação direta com a economia colonial – primeiro, através de saque, depois, de tributos pagos pelo governo e, no último século, cada vez mais, da inserção nos ciclos econômicos ou no mercado de trabalho (amiúde através da proletarianização). Cada momento envolveu formas distintas de relacionar exterioridade e interioridade, *bakáa* e saamaka, redundando em formas diferentes de compreender o que significa o êxito pessoal e o coletivo nesse relacionar.

Saamaka "ricos" e/ou "bem-sucedidos" já foram guerreiros, *óbiana*, líderes em tempos de paz e, hoje, muitos são aqueles que dominam a arte política e econômica de lidar com o mercado e com o Estado (cf. Thoden van Velzen & van Wetering 1983; Price 1990).¹⁵ À medida que é imposta¹⁶ a riqueza do papel-moeda, paralela à riqueza de panos e víveres, ser rico (*gúduma*) passa a ter um sentido duplo: o acúmulo de "bens" para trocar ou de bens de consumo e papel-moeda. Por vezes as duas vão juntas, mas nem sempre: no Alto Suriname, muitos dos ricos em dinheiro vivem relativamente isolados, pelos problemas de inveja, ganância e outras contendas que o dinheiro traz. Não observei o mesmo tipo de problemas entre aqueles saamaka entendidos como ricos em tecidos e rum (como líderes, *óbiana* etc).

Há algo de ordem moral que afasta o dinheiro de certas esferas. Apesar de celebrarem o maior acesso a bens de consumo, a chegada do dinheiro é sentida por muitos com pesar. Certo dia, quando duas idosas viram-se obrigadas a comprar carne de tatu de um homem da aldeia, ouvi-as lamentar: "o dinheiro veio para nos estragar, o dinheiro tornou-se nosso chefe". Diziam que antes se dividia, se dava, agora tudo é vendido, até carne de anta – que deveria ser distribuída para toda a aldeia publicamente – até mandioca e batata-doce – alimentos de fácil cultura, abundantes. "Daqui a pouco vem gente vender cocô dizendo que é outra coisa".

É verdade que as opiniões sobre o dinheiro variam – entre ricos e pobres, jovens e velhos, criados na cidade e criados em aldeias – e uma mesma pessoa pode expressar opiniões divergentes em situações diferentes. No entanto, a visão moralmente negativa do dinheiro prevalece entre os saamaka que conheci. As pessoas da aldeia afirmam amplamente que dinheiro gera desconfianças, discussões, inveja, ganância. São recorrentes acusações de que uma ou outra pessoa está roubando ou desviando verbas (a expressão usada é *nján mōni*, literalmente "comer dinheiro", metáfora da voracidade). Ouvi mesmo afirmações de que o dinheiro é uma "ferramenta do diabo": faz você querer mais e mais, "escurece seus olhos", desequilibra suas prioridades na vida.¹⁷ Não é coincidência que dentre as formas mais temidas de espíritos malévolos estejam atualmente os *bakúlu*, demônios comprados na costa para que se enriqueça rapidamente, mas que geram graves problemas para a matrilinearidade daqueles que os possuem.¹⁸

É preciso voltar à distinção entre dádivas e mercadorias. Amiúde acompanha esta divisão – a partir de leituras superficiais do "Ensaio sobre a dádiva" (Mauss 2003 [1925]) – uma comparação entre supostas marcas morais: a dádiva carregaria uma reciprocidade altruísta; no mercado prevaleceria uma competição egoísta. Se, por um lado, a divisão inicial pode ter servido de autocrítica social, isto é, para elaborar "argumentos morais amplos acerca da lógica do mercado" (Graeber 2001:217), por outro, a ideia de reciprocidade, se lida como puro altruísmo, tem potência teórica limitada. Mauss deixa claro que a oposição entre dádivas e mercadorias, generosidade "primitiva" e autointeresse "moderno" é apenas parcial, e o quanto é "[...] possível dissolver, misturar, colorir e definir de outro modo as noções principais de que nos servimos. Os próprios termos que empregamos – presente, regalo, dádiva – não são inteiramente exatos" (2003:302-3). Nas ilhas Trobriand não prevalecia "nem a [noção] da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem a da produção e da troca puramente interessadas pelo útil" (:303). Similarmente, na Europa do século XX, "ainda estamos longe desse constante e glacial cálculo utilitário" (:307). Para exorcizar os

problemas trazidos pela falsa naturalidade do indivíduo autointeressado da economia liberal, é insuficiente construir um espantalho generoso, “bom selvagem”, tão facilmente desmontável.

Bloch e Parry (1989) e Maurer (2006) afirmam que a visão negativa do dinheiro – enquanto *ur*-mercadoria – é propagada por antropólogos sem refletir sobre o quanto tal ideia espelha uma vertente da tradição europeia, expressa tanto no senso comum (*folk theories*) quanto em autores clássicos (Aristóteles, São Tomás de Aquino, Marx). Críticas neste sentido possibilitaram uma reavaliação do par dádiva/mercadoria e do dinheiro em estudos etnográficos nas últimas décadas. De Witte (2003) frisa que a entrada do dinheiro nos rituais funerários asante não provoca uma transformação tão radical na economia “tradicional” quanto poderíamos esperar, se mantivermos o grande divisor de pé. Afirma que o dinheiro é capaz de reforçar reciprocidades previamente existentes, pode ser usado como “cola social” para gerar laços recíprocos, ocupando posições antes preenchidas por doações em vinho de palma. Kwon (2008), etnografando a imolação do dinheiro em rituais funerários no Vietnã, também ilustra como o papel-moeda pode ser agenciado como dádiva.

Porém, em Saamaka, a expulsão do dinheiro de determinadas esferas, dentre elas a funerária, afirma o contrário. O que parece estar em jogo é a aproximação entre o dinheiro e uma face ruim do modo de vida *bakáa* – por oposição ao modo de vida dos povos da floresta, dos *businenge*, dos saamaka. Porém, nenhuma das elaborações que ouvi dizia que os saamaka eram sempre altruístas e os *bakáa* sempre egoístas. A questão é menos de qualidades morais vinculadas a um tipo e outro de troca (e objeto, e gente), e mais da qualidade do vínculo que se busca estabelecer ao trocar de uma maneira ou outra. A marcação saamaka das esferas de troca é o que me convence de que, apesar de tudo, ainda faz sentido manter o par dádiva/mercadoria enquanto ficção útil para elaborar sobre uma distinção etnograficamente notada. Dois tipos de riqueza hoje possíveis no Alto Suriname – de dinheiro e de rum e *koósu* – apontam para desejos diferentes, moralmente opostos e hierarquizados. Aproximam-se muito da divisão com a qual iniciamos: o desejo, numa economia de mercado, de apropriar-se de bens, e o desejo, numa de dádiva, de ampliar as relações sociais. A divisão moral que aproxima o dinheiro da vileza, da ganância, e mesmo do diabólico não é uma *folk theory* ocidental projetada no Alto Suriname, mas uma teoria saamaka do dinheiro que ressoa fortemente o dualismo antropológico clássico.

O que tantos saamaka me explicaram – através de declarações explícitas ou de atos reiterados – é que compreendem o dinheiro agindo mais como ácido do que como cola. O potencial disruptivo do dinheiro – esse poder

furtivo e perigoso feito de pura potência quase desmaterializada (*pace* Graeber 2001:102) – é certamente parte do que afasta o dinheiro de agenciamentos como cura, casamento e morte.¹⁹ Há uma complementaridade entre a esfera de circulação de papel-moeda e outros circuitos, posto que muitos bens trocados nos últimos nem chegariam à aldeia sem dinheiro. Gasta-se para comprar o que será ofertado, mas não se paga aos envolvidos em papel-moeda, nem se oferecem doações em dólares num funeral. A economia que opera em tal momento pode ser entendida, portanto, como de dádiva, na qual circulam bens e serviços pessoalizados, criando laços entre as pessoas. Dentre os dois tipos concorrentes de riqueza que correm na aldeia, riqueza de tecidos e garrafas e riqueza do dinheiro, sabe-se que uma delas não cria tão facilmente relações positivas entre pessoas – como visto, um dos objetivos explícitos de atividades funerárias.

Mesmo assim, a maioria dos saamaka que conheci queria dinheiro. “Se o dinheiro é um objeto de duas faces, a monetização da economia é também um processo de duas faces” (Kwon 2008:147). Há certamente lados vistos como bons na entrada de dinheiro em suas aldeias, em parte porque o dinheiro permite o acesso às mercadorias e aos produtos industrializados que facilitam a vida: a durabilidade de um telhado, a agilidade de um barco a motor, a praticidade de uma serra elétrica ou do óleo de soja, a diversão de ver um filme em DVD. Tal forma de desenvolvimento (ou *ontwikkeling*, como dizem, em neerlandês) é desejado no Alto Suriname.²⁰ Mas sua contrapartida pode ser alta. A afirmação supracitada de Kwon – ancorada em Marx, Simmel, Bohannan e Bloch e Parry – baseia-se numa leitura dos processos de monetização como índices da modernização de economias “tradicionais”, abrindo espaço para liberdade pessoal, ao custo do enfraquecimento de distinções sociais convencionais. Mas os saamaka, como o restante do Caribe pós-colombiano, sempre foram, de certa forma, “modernos” (Mintz 1996). Ademais, em Saamaka, jamais ouvi qualquer ligação entre dinheiro e liberdade – ideal fundamental, mas que entra por outras vias no discurso *business*, vinculadas às suas histórias de resistência à escravidão. Ao dizerem que o dinheiro “torna-se o chefe” das pessoas, que as faz quererem desejá-lo mais e mais, a ideia que transparece é a de que o dinheiro é um instrumento de dependência, escravização. Algo que, não é difícil entender, assimilam dos *bakáa*, descendentes daqueles que escravizaram seus antepassados e que são, amiúde, patrões que os exploram. Como afirma Shipton acerca da noção de “dinheiro amargo” entre os Luo, também para os saamaka “o verdadeiro ‘mercado negro’ é o ‘mercado branco’” (1989:81).

Eclipsamento

Voltemos ao problema central: por que, para os *businenge*, seria ridículo “amarrar ventres” com dinheiro? Tomemos um contraexemplo. Um filho pagar em dinheiro por uma refeição na casa de seus pais seria tão ridículo no Brasil quanto amarrar um ventre com dinheiro no Alto Suriname. Porém, isso não significa que o dinheiro (e logo, o mercado), em nenhum dos casos, esteja totalmente excluído: assim como alguém com um bom salário no Suriname pode ajudar o funeral de um parente seu ser mais rico, um filho rico no Brasil pode ajudar nas contas mensais dos pais, e ter uma refeição melhor quando for visitá-los, sem ter que diretamente pagar por ela. Mas há diferenças relevantes: contraprestações na mesma espécie (refeição) não são necessariamente esperadas entre pais e filhos no Brasil, enquanto o são entre pessoas cujo ventre é amarrado num funeral saamaka – quem doa tecidos, rum, víveres e comida quando o parente de um amigo morre espera receber de volta o mesmo tipo de doação quando um parente seu vier a falecer. Mais que isso, a parte central de tais doações continuadas são feitas sob a forma de rum e tecido que, vimos, possuem proximidades com o que certos teóricos chamaram de “moeda” ou de “dinheiro para fins específicos”. Por que não “cortar o intermediário”, então, e amarrar ventres com dinheiro, como parece ocorrer em outros lugares do mundo, em situações similares?

Minha resposta se vale do conceito stratherniano de estética. O que quero chamar a atenção é como o uso ou não do dinheiro, e em quais situações, pode servir a diferenciados modos de apresentação de pessoas e coisas, evidenciando e objetificando distintos modos de vida. Para a classe média brasileira (alinhada a padrões euro-americanos), as relações que se busca marcar como alheias à lógica do mercado frequentemente apontam para esferas *privadas*, por oposição ao *público*, dicotomia que, sabemos, é incapaz de dar conta das complexidades, mesmo nesse universo de trocas, mas que ainda servem como parâmetros para uma conduta considerada apropriada moralmente (cf. Shipton 1989:7; Zelizer 2011).

No caso que analiso neste artigo, as divisões são outras. Como ilustração, um homem pode pagar em papel-moeda, após uma relação sexual, a uma mulher com quem não é casado, isto não sendo considerado prostituição ou um ato imoral, vergonhoso. Neste contexto “privado”, o dinheiro não se diferencia muito de trocas de víveres, comida e objetos de arte, comuns entre cônjuges (cf. Sally Price 1993), ou seja, em certos casos, eles efetivamente “cortam o intermediário”, usam dinheiro como dádiva. Seria impossível, no espaço que tenho, tentar exaurir e dar coerência aos muitos usos do dinheiro em Saamaka – mesmo porque coerência completa inexistente, como em qual-

quer lugar. Mas podemos encontrar padrões, como tentei fazer neste artigo, e partindo deles, desfiar um tipo de atitude. Meus interlocutores, em trocas como as funerárias, obscurecem o dinheiro explícito, efetivamente colocando em relevância diferenças significativas.

Baseadas numa estética apropriada, durante os ciclos funerários saamaka relações entre pessoas e grupos são feitas e refeitas de várias formas. Dentre elas, as mais evidentes – porque altamente estetizadas – são as relações atualizadas através das trocas de panos, serviços e víveres (Pires 2015:179-232). Ao “amarrarem ventres”, literal e metaforicamente, práticos operam, no sentido antropológico clássico, como dádivas, transmitem personalidades através da troca. Quando trocam alimentos, por exemplo, estes retêm em si o trabalho de produção (e portanto a divisão do trabalho): preparação do solo, semeio, colheita, processamento, cozimento, disposição cuidadosa dos pratos. São trabalhos personalizados, extensões das pessoas envolvidas e também das linhagens, posto que o solo é propriedade coletiva de matrilinearidade. Até aí, uma economia da dádiva no sentido estrito.

Porém, objetos alternam entre dádivas e mercadorias. Ao trocar tecidos, rum e outros importados, uma dimensão a mais está contida nos bens: a relação com um mundo externo, da costa, da cidade. Relação que também encapsula o trabalho, mas mediada pelo dinheiro. Os bens que vêm da costa, ao penetrarem na economia da dádiva, efetuam o que poderíamos chamar de uma dupla alienação: como mercadorias, já que se havia alienado o trabalho dos que o produziram industrialmente; e como bens importados, pois, ao serem doados num funeral ou alhures, passam a alienar também seu caráter estrangeiro, não saamaka. Tratando-se de dádivas, alienação não é a melhor palavra, pois não se trata de coisificação plena. As relações com o mundo externo continuam contidas nos objetos, ainda que obscurecidas. Uma vez dentro de esferas como as dos *óbia*, dos casamentos e dos funerais, a relação com objetos (e portanto os próprios objetos) transfiguram-se, na medida em que sua origem e caráter estrangeiros são eclipsados. Atravessada tal barreira, exclui-se o mundo externo no mesmo movimento em que se cria unidade interna, deixam de ser mercadorias importadas e tornam-se dádivas saamaka. São capazes agora de gerar relações personalizadas, de estender a pessoa do doador, objetificando-a. E fazem-no com mais propriedade do que outros objetos e serviços que em situações cotidianas também geram algum nível de dívida e reciprocidade. Tornam-se o veículo material (re)criador de relações por excelência.

Green escreveu que promovem “autonomia cultural”. Não é o melhor termo. Sua origem em última instância estrangeira – a necessidade de adquiri-los na relação tensa com o mundo da costa – está eclipsada mas não

eliminada. O ideal autárquico da sociedade primitiva (Clastres 2011:170-1) inexistente entre os saamaka no que tange a certos aspectos materiais e econômicos da vida. Para Clastres, uma diferença entre as "sociedades primitivas" e as estatais é que nas primeiras o chefe está sempre em dívida com o povo (algo ilustrado pela obrigatoriedade da generosidade por parte das lideranças), enquanto nas segundas o povo está em dívida com o rei (algo ilustrado por tributos ou impostos). Ainda que em seu aspecto mais propriamente político eu defenda que os saamaka estão mais próximos de uma "sociedade contra o Estado" do que de uma sociedade estatal (Pires [no prelo]), para compreender suas relações com o mundo que eles próprios concebem como externo, *bakáa*, é necessário fugir da divisão clastriana.

Aqui a dívida está em outro lugar. A relação que os saamaka estabeleciam com o Estado colonial passava por uma eterna dívida a ser cobrada dos brancos, contraída pela escravização de seus ancestrais e pela vitória dos últimos nas guerras de libertação. A independência do Suriname implicou uma reorganização desta dívida, mas o Estado pós-colonial ainda pode ser lido, da ótica *businenge*, como herdeiro do colonial e de suas dívidas. Não apenas por manter grande parte de sua estrutura – incluída a hierarquia étnico-racial no país, que relega os povos da floresta ao ponto mais baixo da escala – mas também por seguir com a sistemática violência contra a população e o território saamaka, conquistado legitimamente nas guerras e ameaçado constantemente por tentativas de usurpar seus espaços e recursos naturais.²¹

Difícil falar, portanto, de "autonomia cultural", mesmo que se trate de objetificar, na diferença entre dinheiro e *koósu* e rum, a distinção entre o que é saamaka e o que é *bakáa*. Busquei em Strathern a metáfora da "eclipse" para descrever a forma como as relações de produção e distribuição neles encapsuladas obscurecem sua origem estrangeira e enfatizam os laços que marcam a interioridade em momentos-chave. Escolhi eclipsamento ao invés de alienação porque não há qualquer ilusão provocada por ideologia: os saamaka jamais se enganam sobre a origem estrangeira da matéria que trocam. Relacionando-se com *bakáa*, jamais são inocentes. Ao contrário, tendem ao cinismo, à desconfiança, ainda mais quando há dinheiro envolvido. Sabem que dependem, para viver como vivem, da economia da costa. Mas o que está em jogo ao pagar *óbia*, casamentos, serviços funerários e outros com tecidos e rum são as relações internas, o elemento externo é apenas uma forma de colocar a riqueza alheia a serviço dessas relações.

As "moedas" ou "dinheiros-especiais" não são um referente geral, e sim um referente parcial que torna equivalentes certos atos da vida social, enquanto exclui outros. E aqui, reforço, tanto dinheiro quanto *koósu* e rum

são "de uso especial", posto que a exclusão ativa do papel-moeda trata de negar a própria possibilidade de um referente geral. O que os saamaka parecem estar dizendo é que nem tudo deve ser misturado, nem tudo deve ser mensurável. O dinheiro, "grande nivelador", não nivela tudo. Pois, quando tenta fazê-lo, não o faz de maneira "neutra", mas sim a partir de uma perspectiva particular – particularmente *bakáa*.

Quando doam, as pessoas agem em relação a diversos *outros* sociais, pois doam partindo de variadas relações. Assim, tecidos, bebidas, alimentos e cooperação operam, como se fossem agradecimentos, como "dinheiro saamaka" em sua capacidade de realçar quase todo tipo de relação intratribal. Diferente de outros tipos de dádivas bem conhecidos na literatura antropológica (como o *kula* e o *moka* melanésios), quase não há pessoas excluídas do circuito do *tái bēē*. Apenas crianças não participam das trocas: são pessoas incompletas, ainda incapazes de criar novas relações de afinidade por casamento, de gerar pessoas novas por filiação, ainda sem acesso a poderes como o *óbia*, sem capacidade de trabalho produtivo ou de preencher cargos funerários. Fora elas, todo mundo que é da aldeia ou que é saamaka – homens e mulheres, líderes, velhos e jovens, casados e solteiros – pode receber algo num funeral.

Assim, não há "alienação", não há apagamento de certos trabalhos e relações sociais em benefício de uma circulação impessoal de "coisas" (como na relação entre um operário e o fruto do seu trabalho num regime capitalista). Nem mesmo o obscurecimento de certos trabalhos e relações sociais em benefício de uma circulação que gera prestígio apenas para parte das pessoas que levam à introdução de bens no circuito de trocas (como em circuitos de dádivas tipo *Big Men*, exclusivamente masculinos). O que se faz é deixar implícito o caráter estrangeiro dos objetos, enquanto sua identificação com a internalidade é explicitada. Ao tornar os *koósu* e o rum bens iconicamente saamaka, torna-se possível estender a pessoalidade de entes saamaka coletivos e singulares por meio desses objetos. Mas, novamente, apenas parcialmente.

Nas dádivas, o outro está contido no objeto, tanto para o doador quanto para o receptor, e é nesse sentido que se pode dizer que trocas objetificam as relações. Mesmo ao eclipsar o caráter estrangeiro dos tecidos e do rum, o outro, o *bakáa* (branco, estrangeiro, não saamaka) segue parcialmente presente enquanto origem última do objeto (comprado na costa), e portanto enquanto constituidor do veículo capaz de objetificar as relações intratribais. Os saamaka só podem ser saamaka, nesse sentido, em relação aos *bakáa*, assim como um clã só faz sentido em relação a outro, uma linhagem em relação à outra, uma pessoa em relação à outra. Eles sabem disso.

Tal sabedoria os leva a enfatizar, visando a uma socialidade, a uma política, a uma ética, a uma economia, em momentos ritualmente marcados, a internalidade particular das relações em jogo, eclipsando determinadas externalidades. As complexidades das relações saamaka, internas e externas, são assim encapsuladas e recriadas nos objetos que circulam.

Recebido em 27 de janeiro de 2017

Aprovado em 19 de setembro de 2017

Rogério Brittes W. Pires é bolsista de Pós-Doutorado Júnior pelo CNPq, vinculado ao Departamento de Antropologia e Arqueologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, Brasil. E-mail: <rogeriobwp@gmail.com>

Notas

* Este artigo testa a rentabilidade de argumentos esboçados em minha tese de doutorado e foi em parte composto de colagens e reescritas de trechos da mesma, sobretudo do capítulo 4 (Pires 2015). Por leituras e sugestões em diferentes fases de organização destas ideias, agradeço Olívia Gomes da Cunha, Marcio Goldman, Federico Neiburg, Eduardo Viana Vargas, Felipe Evangelista, Theo Duarte, os colegas do LAH (Alline Torres, Antonio Tobón Restrepo, Carlos Gomes, Claudia Bongianino, Marcelo Moura Mello, Mariana Renou, Thiago Niemeyer) e do LACS (Ana Esperança Gule, Brisa Catão, Daniel Alves de Jesus, Flora Gonçalves, José Paulo Neto, Levindo Pereira, Marcelo Dias e Patrick Arley).

1 Não há por que negar que a consciência (implícita ou explícita) de operações similares à "ficção" e à "reflexividade" já estivesse presente em trabalhos clássicos, fundadores da discussão. A construção contrapontística da dádiva em relação à mercadoria, em Mauss (2003), digamos, foi fundamentada no objetivo teórico-político de desuniversalizar o *homo oeconomicus* (Graeber 2001:151-229). A apropriação de noções "nativas" como *hau* e *mana* enquanto categorias analíticas por Mauss demonstra haver em sua obra uma reflexividade que viria a ser alvo de críticas (Lévi-Strauss 2003; Sigaud 1999), mas que, da perspectiva de certa antropologia contemporânea, segue instigante. Por outro lado, visões distintas de cientificidade e objetividade diferenciam o debate mais antigo e o contemporâneo. Foge de meu escopo a análise da relação entre fato e ficção na teoria clássica.

2 Faço campo intermitentemente no Suriname desde 2011. Em minha tese (Pires 2015) o leitor pode melhor compreender as condições de realização do trabalho de campo e as instanciarções que levam às generalizações aqui apresentadas. Devido a negociações com interlocutores próximos, evito nomes próprios. Para mitigar os problemas decorrentes, utilizo modulações quando relevantes: se quem falou ou fez algo é mulher ou homem, jovem ou velho, amigo ou conhecido etc. Os matizes são importantes, pois opiniões e conhecimentos acerca de qualquer assunto em Saamaka raramente são homogêneos, em especial acerca de temas polêmicos – como dinheiro.

3 Bem vistas se gerarem ganho real para os locais. O estabelecimento de hotéis e lojas por estrangeiros que não dividam lucro ou empreguem um número significativo de locais é visto como agressão ao direito de propriedade coletiva dos saamaka do território do Alto Suriname e de seus recursos. Desde o fim da guerra civil surinamesa, no início dos anos 1990, empresas multinacionais têm buscado, com apoio do governo nacional, explorar, via concessões, recursos naturais dos territórios *business* no interior do país. O patente avanço de um extrativismo predatório que não gera benefício para os habitantes do Alto Suriname desencadeou uma batalha legal que vem sendo travada há vinte anos em prol da demarcação das terras saamaka (Price 2011; Pires 2015:9ss). O resultado ainda é incerto, e potencialmente catastrófico caso a propriedade coletiva do território não seja reconhecida legalmente aos povos que habitam as florestas do Suriname. Tais desenvolvimentos marcam de maneiras profundas a relação contemporânea dos *business* com a economia global, porém, não será possível explorá-las aqui.

4 A pita, planta agavácea, é chamada em Saamaka de *ingisópu* ("sabão de índio") por servir para limpar roupas e corpo, e a árvore tauari é chamada de *ingipípa* ("cachimbo de índio") porque sua entrecasca é usada por ameríndios para enrolar tabaco. Sabão e cachimbo são chamados pelos saamaka simplesmente de *sópu* e *pípa*, sem qualificadores. Similarmente, os saamaka diferenciam a fruta-pão utilizada na culinária indiana – *akulí beinbó* ("fruta-pão de indiano") – da espécie cujas sementes gostam de cozinhar, chamada apenas de *beinbó* (e não *saamáka beinbó*). Sobre relações entre *businenge* e indianos, ver Pires, Strange & Mello [no prelo]. Não tratarei das relações com outros tipos de exterioridades, menos presentes nas preocupações dos saamaka com os quais convivi – como os ameríndios.

5 Sobre os *koósu* e a arte têxtil *businenge*, cf. S. Price (1993:130ss); Price & Price (2005:52-100). Alguns modelos de *koósu* podem ser vistos na página do Facebook de uma das lojas mais conhecidas onde são vendidos: <https://www.facebook.com/jeruzalembazaar/>.

6 Evidentemente, rituais fúnebres não se resumem a isto. Se o *tái bēē* está no cerne das relações *entre os vivos* criadas e recriadas ao longo do ciclo funerário, há ainda muitos atos que apontam para a relação *entre vivos e mortos*, com os quais lido em minha tese (Pires 2015:135-179). No mesmo volume, discuto o fato de que certas afirmações de meus interlocutores saamaka podem soar funcionalistas, como a ideia de que são objetivos nos funerais "amarrar linhagens" e trazer, através da união, alegria de volta para a aldeia (:397ss).

7 A taxa de conversão era cerca de R\$1,00 por 0,50srd.

8 A economia mortuária na cidade é abordada por van der Pijl (2007). Tal fenômeno aproxima-se da descrição feita por de Witte (2003) de funerais asante em Gana, onde há uma escalada de serviços oferecidos para tornar funerais suntuosos. Ver Bilby (1990:171-184, 200ss) sobre a monetização da economia entre os aluku e as mudanças daí decorrentes nas cerimônias fúnebres.

9 Também porque, à época, um *koósu* custava um florim surinamês (moeda corrente até 2004).

10 A dependência maior desta exterioridade pode trazer novos e graves problemas, como demonstrou a recente crise econômica. No final de 2015, a dívida pública acumulada pelo governo Bouterse levou o país a pedir um empréstimo ao FMI e a adotar políticas de contingência. Quando fui ao Suriname em 2016, tanto na capital quanto no interior, só se falava de crise. A vida dos saamaka foi altamente impactada: as pessoas temiam não conseguir mais complementar sua dieta com carne e arroz comprados da costa, como fazem há anos, e começaram a abrir roças maiores do que as comuns. As vigílias funerárias que observei daquela feita foram mais pobres, sobretudo de rum, cujo preço dobrou em um ano. Os problemas causados pela crise (ou seja, pela dependência) geraram reações duplas: tanto reforçar as bases produtivas da economia de subsistência quanto buscar alternativas para conseguir dinheiro – cobrando por pequenos serviços pelos quais, antes, se pagaria com um agradecimento, uma refeição e/ou a promessa de reciprocidade no futuro.

11 *Pakáa* é um objeto cúbico de cestaria, originalmente feito por ameríndios, que os saamaka usam desde o século XVIII (R. Price, comunicação pessoal, 2015). Ver S. Price (1993:72-3) e Pires (2015:197) para uma descrição dos conteúdos desses recipientes e das formas de transmissão.

12 Alguns autores acrescentam a reserva de valor e a unidade de conta como funções básicas do dinheiro.

13 Ver Neiburg (2007, 2016) para uma crítica etnográfica de tal funcionalismo. O autor problematiza divisões entre moeda e dinheiro que não passem pela pragmática e semântica da vida ordinária (2007:142).

14 E não apenas entre os *businenge*. Ver Liep (1999:140) sobre o dinheiro estatal como "dinheiro para fins específicos" nas Ilhas Rossel; e Zelizer (2011) para um argumento mais geral acerca de distinções que fazem de dinheiros de distintas fontes e/ou destinados a fins particulares "dinheiros especiais" em contextos euro-americanos.

15 Alhures, exploro algumas das complexidades das lideranças saamaka e suas relações entre interioridade e exterioridade e apresento um contraponto com a chefia ameríndia tal qual descrita por Clastres (Pires [no prelo]). Gostaria de justapor tal contraponto à hipótese de Gordon acerca dos Xikrin-Mebêngôkre, que afirma que "aquilo que podemos chamar de 'poder' na sociedade mebêngôkre tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas que, por sua vez, condicionam o estabelecimento de outras relações sociais internas e vice-versa" (2006:295). Entre os *businenge*, muitas das pessoas que, de maneiras distintas historicamente, foram consideradas bem sucedidas lidavam com relações sociais externas – guerreiros, barqueiros, comerciantes. Mas não apenas, posto que determinados postos da hierarquia política interna não lidam diretamente com estrangeiros, apenas medeiam questões interiores às aldeias. Já *óbiama* lidam com exterioridades de outra ordem, extra-humanas, com as quais não lidarei. Similarmente ao caso xikrin (:246), em Saamaka também é possível utilizar dinheiro para quantificar posições hierárquicas – um líder hierarquicamente superior deve receber honorários mais altos do que seus inferiores. Momentos de afluência muito grande de dinheiro e mercadorias para as mãos de não líderes introduziram desequilíbrios hierárquicos, como afirmam Thoden van Velzen e van Wetering (1983, 2004) para os Ndyuka. Estender ainda mais o paralelo requereria outro artigo. Ainda assim, gostaria de marcar uma diferença crucial. Gordon, em sua análise da avidez xikrin por mercadorias dos brancos/brasileiros/*kubê*, encaixa a relação que este povo ameríndio estabelece com a alteridade branca dentro de um modelo de economia simbólica da alteridade baseado nos conceitos de predação e perspectivismo. Brancos com seus objetos e qualidades seriam incorporados numa estrutura previamente dada, deslocando posições que antes pertenciam a animais, espíritos e indígenas não xikrin, cada um com seus objetos e qualidades. A estrutura, historicizada, não sai intacta, mas é ela – o ponto de vista indígena, construído antropológica e historicamente – o principal motor do processo e da lógica de transformação. Para os saamaka, como anunciei na introdução, um exercício semelhante seria descabido, pois eles não existiam antes do contato com os brancos. A alternativa, a partir de um modelo de relação com a

alteridade tomado da África Ocidental pré-colonial, seria, no mínimo, historicamente problemática. Isto não quer dizer que não haja uma semelhança fundamental entre o que tento fazer e o que Gordon fez: elaborar antropologicamente uma perspectiva saamaka sobre a economia. Apenas, reforço, ela não pode ser a transformação de um passado pré-contato.

16 Imposta não por inexistir desejo por dinheiro e mercadorias por parte dos saamaka, mas porque a possibilidade de ignorar o dinheiro não mais existe, especialmente dadas as intrusões cada vez mais violentas do capitalismo mundial sobre o Alto Suriname desde os anos 1960 (nota 3, *supra*).

17 O que não quer dizer que trocas nas quais outras coisas circulam não gerem problemas qualitativamente diferentes.

18 Em outro artigo, eu, Stuart Strange e Marcelo Mello ([no prelo]) analisamos transformações nas descrições desses demônios através das Guianas. Discutimos a relação entre o dinheiro e demônios, aproximando-a de temas como rumores, este-reótipos e magia em um universo multiétnico. Isto nos permite dialogar com autores que escreverem sobre *bakulus* nas Guianas (Vernon 1980; Thoden van Velzen & van Wetering 2004) e também com teorias antropológicas do capitalismo e do colonialismo na América do Sul e Caribe (Taussig 1980; B. Williams 1991).

19 Mais sobre tal ideia em Pires, Strange & Mello [no prelo]. Um paralelo pode ser feito com a contraposição entre os significados e as potências de dinheiro e sepulturas para os Luo do Quênia: "sepulturas são um símbolo familiar e mesmo étnico da ligação a lugares fixos; o dinheiro simboliza o poder social obtido em qualquer lugar, movido facilmente, perdido facilmente. Sepulturas implicam antecedentes, dinheiro não. Sepulturas são para aqueles que pertencem a um lugar, dinheiro pode ser para estrangeiros" (Shipton 2008:230).

20 Utilidade, praticidade, conforto não esgotam as elaborações saamaka acerca das mercadorias e do dinheiro que as compra. Como já marquei, a separação entre objetos e práticas "simbólicas" e "úteis" não leva muito longe. Há uma dimensão de *status* que acompanha o acesso a bens industrializados. Um morador do Alto Suriname chamou a minha atenção para o fato de que há pessoas relativamente ricas que sutilmente ostentam seu lixo – ter muitas garrafas plásticas para jogar fora é índice de sucesso financeiro. O consumo de mercadorias nunca se limita ao utilitário, mas enfatizo esta face por ser a que mais frequentemente era acionada por meus interlocutores ao explicarem porque se submetiam a empregos assalariados, apesar de criticarem com tanta veemência os problemas que o dinheiro traz.

21 Certamente, as ações dos governos colonial e pós-colonial não corroboram tal visão e tendem a encarar os *business* mais como clientes ou devedores do que como credores. A relação tem complexidades que posso apenas apontar. O discurso oficial do Estado hoje nega tal continuidade entre a colônia e a nação independente (Price 2011). Ademais, circula no Suriname urbano o estereótipo do *business* usurpador do Estado, que quer receber benefícios sem se engajar em atividades produzidas, invertendo a relação credor-devedor mencionada.

Referências bibliográficas

- AKIN, David & ROBBINS, Joel. 1999. "An introduction to Melanesian currencies: Agency, identity, and social reproduction". In: _____. (eds.), *Money and modernity: State and local currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. pp. 1-40.
- APPADURAI, Arjun. 2008 [1986]. "Introdução: mercadorias e a política de valor". In: _____. (ed.), *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF. pp. 15-87.
- BILBY, Kenneth. 1990. The remaking of the Aluku: culture, politics and Maroon ethnicity on French South America. Ph.D. Dissertation, Johns Hopkins University.
- BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan. 1989. "Introduction: money and the morality of exchange". In: _____. (eds.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge: University of Cambridge Press. pp. 1-32.
- BOHANNAN, Paul. 1959. "The impact of money on an African subsistence economy". *The Journal of Economic History*, 19(4):491-503.
- CLASTRES, Pierre. 2011 [1976]. "A economia primitiva". In: *A arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 165-183.
- DE COPPET, Daniel. 1968. "Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie". *L'Homme*, 8(4):45-57.
- _____. 1970 "1, 4, 8; 9, 7. La monnaie: Présence des morts et mesure du temps". *L'Homme*, 10(1):17-39.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GOLDMAN, Marcio. 2003. "Poder e resistência: Um ensaio sobre a dimensão conceitual de 'Império'". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 9(2):183-200.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Nuti.
- GRAEBER, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave.
- GREEN, Edward C. 1976. "Rum: A special-purpose money in Matawai society". *Social and Economic Studies*, 25(4):411-417.
- GREGORY, Chris A. 2015 [1982]. *Gifts and commodities (second edition)*. Chicago: Hau Books.
- GUYER, Jane I. & BELINGA, Samuel M. Eno. 1995. "Wealth in people as wealth in knowledge: accumulation and composition in Equatorial Africa". *The Journal of African History*, 36(1):91-120.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- KOPYTOFF, Igor. 2008 [1986]. "A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo". In: A. Appadurai (ed.), *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da UFF. pp. 89-121.
- KWON, Heonik. 2008. *Ghosts of war in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 [1950]. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 11-46.

- LIEP, John. 1999. "Pecuniary schismogenesis in the Massim". In: D. Akin & J. Robbins (eds.), *Money and modernity: State and local currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. pp. 131-150.
- MARX, Karl. 2013 [1867]. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: *O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- MAURER, Bill. 2006. "The anthropology of money". *Annual Review of Anthropology*, 35:15-36.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1925]. "Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 185-315.
- MILLER, Daniel. 1990. "Persons and blue jeans: Beyond fetishism". *Etnofoor*, 3(1):97-113.
- MINTZ, Sidney. 1996. "Enduring substances, trying theories: the Caribbean region as *oikoumene*". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2):289-311.
- NEIBURG, Federico. 2007. "As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 13(1):119-151.
- _____. 2016. "A true coin of their dreams: Imaginary monies in Haiti". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1):75-93.
- VAN DER PIJL, Yvon. 2007. *Levende doden: Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom de dood*. Utrecht & Amsterdam: IBS / Rozenberg Publishers.
- PIRES, Rogério Brittes W. 2015. *A mása gádu koñdê: Morte, espíritos e rituais funerários em uma aldeia saamaka cristã*. Tese de doutorado, PPGAS/MN/UFRJ.
- _____. [no prelo]. "Funerals, Rhetorics, Rules and Rulers in Upper Suriname". In: O. M. G. da Cunha (ed.), *Maroon cosmopolitics: Personhood, creativity and incorporation*. Leiden: Brill.
- PIRES, Rogério Brittes W.; STRANGE, Stuart Earle & MELLO, Marcelo Moura. [no prelo]. "The *bakru* speaks: Money-Making demons and racial stereotypes in Guyana and Suriname". *New West Indian Guide*.
- POLANYI, Karl. 1957. "The economy as instituted process". In: _____.; C. Arensberg & H. Pearson (eds.), *Trade and markets in the early empires: economies in history and theory*. New York: Free Press. pp. 64-95.
- PRICE, Richard. 1975. *Saramaka social structure: analysis of a Maroon society on Surinam*. Rio Piedras: Institute of Caribbean Studies.
- _____. 1990. *Alabi's world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1995. "Duas variantes de relações raciais no Caribe". *Estudos Afro-Asiáticos*, 28:185-202.
- _____. 2002 [1983]. *First-time: the historical vision of an African American people*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 2011. *Rainforest warriors: human rights on trial*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____. 2013. "The Maroon population explosion: Suriname and Guyane". *New West Indian Guide*, 87:323-327.
- PRICE, Richard. & PRICE, Sally. 2005 [1999]. *Les arts des Marrons*. La Roque-d'Anthéron: Vents d'Ailleurs.
- PRICE, Sally. 1993 [1984]. *Co-wives and calabashes*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SAHLINS, Marshall. 1974 [1968]. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SHIPTON, Parker. 1989. *Bitter money: cultural economy and some African meanings of forbidden commodities*. Arlington: American Ethnological Society Monograph Series, 1.

- _____. 2008. *Mortgaging the ancestors: ideologies of attachment in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- SIGAUD, Lygia. 1999. "As vicissitudes do 'Ensaio sobre o dom'". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 5(2):89-124.
- STRATHERN, Marilyn. 2006 [1989]. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 2010. "Pigs and mobile phones: a conversation with M. Strathern". Entrevista concedida a A. Simoni, G. Cardoso, L. P. de Oliveira e R. Bulamah. *Revista Proa*, 2(1):1-12.
- _____. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- TAUSSIG, Michael. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E. & VAN WETERING, Willermina. 1983. "Affluence, deprivation and the flowering of Bush Negro religious movements". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 139(1):99-139.
- _____. 2004. *In the shadow of the oracle: religion as politics in a Suriname Maroon society*. Long Grove: Wave-land Press.
- TSING, Anna. 2013. "Sorting out commodities: how capitalist value is made through gifts". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1):21-43.
- VERNON, Diane. 1980. "Bakuu: possessing spirits of witchcraft on the Tapanahony". *New West Indian Guide*, 54(1):1-38.
- _____. 1989. "Some prominent features of Ndjuka Maroon medicine". *New West Indian Guide*, 63(3/4):209-222.
- WILLIAMS, Brackette. 1991. *Stains on my name, war on my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press.
- WILLIAMS, Eric. 2012 [1944]. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WITTE, Marleen. 2003. "Money and death: funeral business in Asante, Ghana". *Africa*, 73(4):531-559.
- ZELIZER, Viviana. 2011 [1989]. "The social meaning of money: 'special monies'". In: *Economic lives: how culture shapes the economy*. Princeton: Princeton University Press. pp. 93-127.

DINHEIRO, TECIDOS, RUM E A ESTÉTICA DO ECLIPSAMENTO EM SAAMAKA

Resumo

O artigo trata dos *businenge* (*maroons*, quilombolas) saamaka do Alto Suriname. Parto de um tema clássico da antropologia – a separação nem sempre clara entre dádivas e mercadorias – e um aspecto particular da vida econômica nesta localidade – a rejeição do uso de dinheiro em determinadas esferas de circulação de objetos, serviços e palavras – como problemas. A ideia é compreender os motivos pelos quais, mesmo num contexto econômico crescentemente monetizado e integrado à economia capitalista global, há certos tipos de trocas nas quais o papel-moeda não deve circular de forma explícita, e nas quais fazem o papel de “moeda” objetos cuja fabricação é estrangeira. Busco compreender como é traçada, em Saamaka, a exterioridade e a interioridade, e de que forma o dinheiro é marcado como externa, enquanto certas “dádivas”, como rum e tecido, são feitas internas.

Palavras-chave: Saamaka, Economia, Dinheiro, Dádivas, Trocas.

MONEY, FABRIC, RUM AND THE AESTHETICS OF ECLIPSING IN SAAMAKA

Abstract

Among the Saamaka Maroons (or *Businenge*) of Upper Suriname, despite growing monetization and their integration into the global capitalist economy, there are some types of exchange in which money is not supposed to circulate, at least not explicitly. In these exchanges, objects – revealingly, objects of foreign manufacturing – act in a way similar to “currencies”. The rejection by the Saamaka of money in certain spheres in which objects, persons, services and words circulate will lead us to the classic – and so often muddled – anthropological distinction between gifts and commodities. I will try to understand how the distinction between exteriority and the interiority is composed in Saamaka, and how money is marked as external, while “gifts”, such as rum and fabric, are made internal.

Key words: Saamaka, Economy, Money, Gifts, Exchange.

DINERO, TEJIDOS, RON Y ESTÉTICA DEL ECLIPSAMIENTO EN SAAMAKA

Resumen

El artículo trata de los *businege* (cimarrones, palenqueros) saamaka del Alto Suriname. Parto de un tema clásico de la antropología – la separación no del todo definida entre don y mercancía – y de un aspecto particular de la vida económica en esta localidad – el rechazo hacia el uso de dinero en determinadas esferas de circulación de objetos, servicios y palabras – como problemas. La idea es comprender los motivos por

los cuales, aunque se trate de un contexto económico en creciente monetización e integrado a la economía capitalista global, existen determinados modos de intercambios mediante los cuales el papel moneda no debe circular de forma explícita, y en los cuales hacen el papel de "moneda" objetos cuya fabricación es extranjera. Intento comprender como se postula, en Saamaka, la exterioridad y la interioridad, y de que forma el dinero es tildado como externo, mientras determinados "dones", como ron y tejido, resultan internos.

Palabras clave: Saamaka, Economía, Dinero, Don, Intercambios.