

NARRATIVAS AGRÁRIAS E A MORTE DO CAMPESINATO*

MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA

IMAGENS E NARRATIVAS AGRÁRIAS

Parece haver um declínio no programa de pesquisa de camponeses e mesmo de um programa de pesquisa do rural. O campesinato morreu como alvo de um programa de pesquisa? Ou o que morreu foi antes um paradigma teórico, deixando em seu lugar temas díspares que não são unificados por uma teoria? Os novos temas e métodos são tão novos como parecem? Essas são algumas das perguntas feitas aqui. E como é possível falar de morte do campesinato quando os sem-terras no Brasil e os zapatistas de Chiapas são talvez os principais movimentos sociais latino-americanos contemporâneos?

Culturas agrárias

O antigo paradigma de sociedades agrário-camponesas pode ser subdividido em focos e temas. Cabe mencionar inicialmente (na primeira metade do século XX sobretudo) que havia uma corrente dos estudos da civilização e de cultura agrária ou rural; uma tradição europeia que combinava resultados da história medieval e da etnografia rural, construindo uma noção de cultura agrária, de cultura camponesa, de cultura neolítica; ou ainda de civilizações agrárias e rurais, representada na França por estudos numerosos que vão de March Bloch a Varagnac.¹

No Brasil talvez possamos filiar a essa tradição de estudos da civilização rural autores como Antonio Candido, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Emílio Willems, Duglas Monteiro, Walnice Nogueira Galvão² e muitos outros, com destaque para o vasto mural da civilização rural dos planaltos centrais traçado por Carlos

* Este texto foi escrito como ementa do curso Antropologia das Sociedades Agrárias, ministrado no segundo semestre de 1998 no curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp. Isso explica o fato de que se trata, portanto, de um mapa de temas e autores, orientado para grandes direções de pensamento e não para a resenha de obras ou análise do pensamento de autores em particular. As “Referências bibliográficas” foram acrescentadas para esta publicação, a título de exemplo, sem nenhuma pretensão à exaustão ou à atribuição de relevo entre outras obras do mesmo autor.

1 A título de exemplo: Bloch, 1987; Varagnac, 1948; Duby, 1962.

2 Ver Candido, 2001; Pereira de Queiroz, 1957, 1970, 1976; Willems, 1947; Monteiro, 1974; Galvão, 1986. Essa lista poderia ser estendida enormemente.

3 No caso da obra em progresso de Carlos Rodrigues Brandão sobre a civilização rural do Centro-Oeste, mencionemos a título de exemplos: Brandão, 1974, 1975, 1978, 1979, 1981a, 1981b.

4 Romero, 1977, 1953; Abreu, 1976; Oliveira Vianna, 1973, 1974; Cascudo, 2005.

5 Não é o caso aqui de listar a enorme literatura que trata dos sertões, chapadões, florestas e pampas do Brasil.

6 Vejam-se ainda as publicações da *Revista Brasileira de Geografia*, reunidas na antologia *Tipos e aspectos do Brasil* (IBGE, 1957), com atenção às belas ilustrações de Percy Lau.

7 A antropologia deu numerosas contribuições ao estudo desses temas e teria sido possível mencionar os estudos de Margarida Moura (1978), Klaas Woortman (1990), Ellen Woortman (1983, 1985, 1995) e muitos outros, além dos já citados de Carlos Rodrigues Brandão.

8 Ribeiro, 1995; Steward, 1972; um eco da classificação de Steward encontra-se no artigo de Eric Wolf que voltamos a mencionar adiante (WOLF, 1955).

Rodrigues Brandão e ainda em andamento³ e na esteira de clássicos do pensamento social que incluem no mínimo Sílvio Romero, Capistrano de Abreu, Oliveira Vianna e Câmara Cascudo⁴ – produzindo um quadro das culturas rústicas, de culturas caipiras, de civilizações sertanejas, de civilizações do gado. Os estudos de civilização tradicional e de cultura de *folk*, sendo os termos às vezes usados sinonimamente, pertencem respectivamente a duas tradições acadêmicas, uma européia e outra influenciada pela antropologia cultural norte-americana. A tradição literária rural, que se associa amiúde à motivação da busca das raízes da nacionalidade, vai de Euclides da Cunha a Guimarães Rosa, incluindo-se no meio uma rica tradição que inclui o regionalismo nordestino e suas contrapartidas gaúchas, amazônicas e do Centro-Oeste, com diferentes enfoques aos problemas da etnografia e da representação da fala popular.⁵

Ao olhar em conjunto para esses estudos do Brasil, o que vemos é um mapa de famílias culturais associadas a grandes rotas de ocupação: manchas sertanejas, amazônicas e gaúchas, além de outras que resultam da imigração européia, do Oriente próximo e do extremo Oriente.⁶ Essas manchas culturais são orientadas inicialmente por bacias hidrográficas: o Amazonas, o São Francisco, o Tietê, o Parnaíba, o Prata. Mas não se delimitam a essa matriz, pois tanto há uma diáspora cultural nordestina, como zonas de gradientes culturais, a exemplo do eixo que vai da pré-Amazônia maranhense ao sertão de Minas, passando pelas chapadas do planalto central goiano. Essas manchas revelaram sistemas cognitivos camponeses, sistemas jurídicos de herança e propriedade da terra, práticas de parentesco, religiões, manejo da natureza, técnicas de fabricação.⁷ O mapa cultural resultante, possivelmente associado a constantes no plano da linguagem falada, de hábitos corporais e em mitos e memórias, não foi traçado ainda em detalhe, mas foi esboçado recentemente por Darci Ribeiro, em uma perspectiva que vem em última análise de uma síntese entre Franz Boas e Julian Steward – um foco especializado na cultura, ancorado em substratos ecológicos e tecnológicos.⁸

O culturalismo agrário tem interessantes implicações políticas contemporâneas. Pois a construção de culturas camponesas dotadas de peculiaridades lingüísticas, religiosas, tecnológicas e sociais – que vão de modos de falar a regras de propriedade – pode funcionar como arma política para a reivindicação de direitos fundiários, jurídicos, educacionais e de outros dos quais muitos são desprovidos. A cultura liga por assim dizer as pessoas à terra; dessa forma, grupos portadores de cultura ganham passaportes para direitos de cidadania. Identidades étnicas e culturais são armas que muitos grupos minoritários podem utilizar para se defenderem contra outros grupos mais fortes. Resumindo o que foi dito até agora, um balanço preliminar dos estudos da civilização agrária ou da cultura rural não indica um programa estagnado. Mas, se olharmos para ele, veremos que, se o culturalismo permanece sendo um programa ativo de pesquisa e continua presente como instrumento para a ação política, as noções de “cultura camponesa” ou de “civilização agrária” perderam a força do uso. Em seu lugar aparecem outras, como a de “populações tradicionais” em um sentido especial.

Sociedades parciais camponesas, ideologias camponesas

Há uma outra tradição que caracterizamos como a de estudos sociológicos, em que o foco é a análise de *sociedades* camponesas e de *mudança cultural*, em uma tradição que incluiu autores como Robert Redfield, George Foster, Sidney Mintz, Eric Wolf e James Scott.⁹ Aqui, o resultado foi a construção de um modelo de estrutura social camponesa amarrado pelas relações de parentesco e compadrio e controlado por ideologias religiosas e fetichistas, visto não como uma civilização autônoma, mas sim como uma parte subordinada de uma sociedade cujo poder e cujo *mainstream* cultural se concentra nas cidades. A antropologia cultural norte-americana desenvolveu a partir de Robert Redfield uma visão dos campesinatos sul-americanos como “sociedades parciais”, enfatizando as características estruturais internas às comunidades cam-

⁹ Redfield (1941, 1960, 1962); Foster (1976) incluiu artigos clássicos sobre a “imagem do bem limitado” e sobre o “contrato diádico”; Mintz (1960); Wolf (1955, 1970, 1973, 1982); Scott (1976).

ponesas pós-conquista e suas relações com a sociedade envolvente – as relações de parentesco, vizinhança e *status* no primeiro caso, e de classe, patronagem e clientelismo no segundo caso. Tratava-se de um modelo da sociedade rural organizada em laços diádicos e moralmente orientada pela “imagem do bem limitado” (FOSTER, 1965), características que inibiriam a modernização, embora houvesse casos de comunidades que “escolhiam o progresso” (REDFIELD, 1962). A noção de uma moral social camponesa, expressa como “economia moral”, foi retomada por autores como Michael Taussig (1980) e James Scott (1976), que, ao invés de tomá-la em sentido conservador, enfatizaram seu papel como linguagem de crítica camponesa à mercantilização capitalista das relações sociais. Sidney Mintz (1960) e Eric Wolf (1955, 1970) destacaram a íntima conexão entre campesinatos sul-americanos e o proletariado de *plantations*, e Wolf elaborou esse ponto classificando os campesinatos sul-americanos em dois grandes grupos: antigos campesinatos, que são sobrevivências de comunidades agrárias que se integravam no passado a estados pré-colombianos, e neocampesinatos que resultaram da implantação de sistemas agrários exportadores de *plantation*. Nesse esquema haveria assim lugar tanto para comunidades relativamente fechadas (caso de comunidades camponesas do altiplano andino e da América Central), como para proletariados rurais (*plantations* do Caribe) e a meio caminho deles para campesinatos fragmentados nos interstícios do sistema de grandes propriedades (a exemplo do Nordeste açucareiro). Assim, tanto os colonos de fazendas de café como os moradores de fazendas de cana-de-açúcar, tanto os pequenos proprietários do Centro-Sul como os foreiros e meeiros, tanto caboclos como seringueiros, pertenceriam a um mosaico ou contínuo de tipos de campesinato. Haveria camponeses proletários, camponeses rendeiros, camponeses autônomos – todas essas categorias rurais vistas como diferentemente articuladas a poderes urbanos, isto é, vistas como *part-societies*.¹⁰

10 Sobre a relação entre Wolf e o marxismo, ver ainda as considerações em Almeida, 2003, 2006.

Campesinato como sistema econômico e como classe

Se o campo acadêmico europeu construiu como seu objeto um campesinato como totalidade cultural e o campo norte-americano criou a noção do campesinato como sociedade parcial, emergiu na Rússia a teoria do campesinato como sistema econômico, com Vladimir Chayanov (1966, 1985), e a subsequente (a partir de 1960) revalorização da escola do *oikos* através das idéias de Karl Polanyi (1944), combinando-se então com a retomada das idéias de Karl Marx sobre camponeses independentes ou *farmers* expressas no terceiro volume de *O capital*. Esse campesinato econômico foi acompanhado assim pela noção de um campesinato-classe, que começou a ser destacado como sujeito de movimentos revolucionários (a influência da Guerra do Vietnã foi aí explícita) e como periferia da classe trabalhadora em um sistema mundial em expansão (WOLF, 1973, 1982). Assim, nos anos 1960 e 1970 houve um debate, marcado pelo confronto entre visões marxistas e liberais da revolução e do desenvolvimento, no qual teve papel central o lugar dos camponeses no progresso. Esse debate pôs em questão a própria noção de campesinato. A polêmica travada no final do século XIX entre leninistas e populistas russos – os primeiros vendo nos camponeses uma categoria condenada a diferenciar-se entre proletários e capitalistas, os segundos vendo nelas uma rota original para o socialismo agrário – foi reencenada independentemente, em meados do século XX, no Brasil e na Índia. A Revolução Cubana valorizou o campesinato latino-americano como uma classe revolucionária potencial. No Brasil e na África,¹¹ descobriu-se o papel de campesinatos como componentes funcionais para a acumulação capitalista, quer na forma do “modo de produção camponês”, quer enquanto proletários disfarçados. Caio Prado Jr., em célebres artigos do início da década de 1960 publicados na *Revista Brasiliense*, cujo conteúdo foi reunido em *A Revolução Brasileira* (1966), foi um pioneiro nessas questões e um dos primeiros a negar – contra a teoria de Eric Wolf – a realidade dos campesinatos sul-americanos.

11 Refiro-me no caso africano a Claude Meillassoux (1975) e também a Keith Hart (1982).

Todas essas variantes de teorias estruturais do campesinato reaparecem tematizadas pelo conceito de fronteira nos anos 1970 e 1980. Fronteiras substituíam o tempo pelo espaço, mudanças por contrastes locais, história por geografia: as etapas e limites do capitalismo viravam então objeto de cartografia. As fronteiras estão nos estudos de José de Souza Martins (1979, 1980, *passim*) e de Otávio Guilherme Velho (1972, 1976). As teorias estruturais do campesinato apontaram para conflitos sociais e suas consequências para a sociedade brasileira. Havia vários diagnósticos. Para Caio Prado Jr., a idéia de campesinato embutia um modelo de mudança histórica que seria válido para a transição do feudalismo para o capitalismo, mas era anacrônico no caso brasileiro – em que seria necessário pensar a transição do capitalismo para o socialismo. Para Celso Furtado (1986), seria necessário fazer uma reforma agrária para articular o campesinato ao processo de acumulação, enquanto mercado interno para a indústria nacional: a solução do problema camponês seria a condição para o próprio desenvolvimento capitalista. Para os críticos da “razão dualista” como Francisco de Oliveira (1981, 1997), os camponeses já contribuíam de fato para a acumulação de capital produzindo bens abaixo do custo de produção capitalista (sem falar na exportação direta de mão-de-obra migrante, um ponto destacado por Claude Meillassoux e por Keith Hart em uma argumentação similar aplicada ao contexto africano).¹² Nas teorias de fronteira, para alguns (como José de Souza Martins) os camponeses que ocupavam “terras livres” representariam uma barreira para a acumulação capitalista; eles estariam colocando em xeque as condições de reprodução do capital, e o campesinato sob esse prisma seria um limite ao próprio capitalismo. Para outros (como Otávio Guilherme Velho), os camponeses de fronteira serviam antes para esvaziar as tensões causadas pela concentração da terra, convertendo-se em seguida ou em proletários, ou em classes médias, e dessa forma reforçando o capitalismo autoritário em vez de erodi-lo. No plano internacional, muitas discussões sobre o campesinato travaram as mesmas discussões no quadro de “teorias da depen-

12 O primeiro expoente da teoria do dualismo econômico é provavelmente J. H. Boeke (1953), que caracterizou a economia indonésia como composta de dois setores separados, um arcaico *labour intensive*, outro capitalista e *capital intensive*. Conhecemos no Brasil as versões dessa teoria de Celso Furtado e outros.

dência”, de “teorias do sistema mundial” (Wallerstein, 1974, 1980, 1989) e de “teorias da articulação”.¹³

Campesinatos como modos de produção

Os estudos de sociedades camponesas e de civilizações agrárias foram renovados pela redescoberta da escola russa de estudo da organização econômica rural, com sua ênfase em uma *lógica econômica camponesa* e na *estrutura do grupo doméstico camponês*. Os estudos inspirados por Vladimir Chayanov motivaram ensaios justamente célebres de Marshall Sahlins que recusavam a visão de campesinatos como sobrevivências de métodos ineficientes de produção. Sahlins distinguia assim em princípio a racionalidade social e ecológica do “modo de produção camponês”, da degradação humana e natural do campesinato que seria não de sua tecnologia e de sua organização doméstica da produção, mas da sua sujeição à dominação externa de impérios, senhores feudais e do mercado capitalista. Esses estudos enfatizaram a organização interna das unidades camponesas de produção – reabilitando, às vezes sem o saber, as teorias do *oikos* que haviam sido tema de discussão na Alemanha na passagem do século.

Vários estudos realizados no âmbito do Museu Nacional do Rio de Janeiro, orientados por Moacir Palmeira (1969), refletiram a influência dessa abordagem microscópica na “lógica econômica” do campesinato, e também outros estudos (ALMEIDA, 1995). Os enfoques microeconômicos do campesinato também se distribuem, com efeito, em um espectro da direita à esquerda (ELLIS, 1992): incluem em um extremo o enfoque neoclássico da *home economics* que trata dos camponeses como produtores cuja especificidade é serem parcialmente integrados nos mercados de terra, de capital e de trabalho (BRYANT, 1990); e no outro extremo enfoques substantivistas que tratam dos camponeses como representantes de instituições não-mercantis de organização da economia, tais como sistemas de reciprocidade e redistribuição (HALPERIN, 1977).

¹³ O conteúdo teórico da teoria do sistema mundial corresponde ao que conhecemos como teoria da dependência nos termos de Gunder Frank (1967), apoiando idéias da Cepal e de Celso Furtado (FURTADO, 1986).

Economia camponesa e ecologia

Finalmente, também nesse período, emerge a noção de uma ecologia social camponesa: em uma combinação de idéias da ecologia cultural de Julian Steward, da economia de Chayanov, da teoria de sistemas de troca de Polanyi e das teorias demográficas de Esther Boserup – exatamente um instante antes da voga da ecologia e do ambientalismo –, combinação essa ilustrada nos trabalhos de Robert Netting Jr., em que o foco são grupos domésticos, *households*, como unidade de análise enquanto sistema social (e unidade demográfica), unidade econômica e unidade de manejo. Uma das hipóteses de pesquisa suscitados por essas análises é a idéia de que as unidades camponesas de produção sejam eficientes, quando comparadas a empresas agrícolas e avaliadas em sua interação com os recursos naturais. As tecnologias tradicionais são reavaliadas positivamente quando comparadas a tecnologias da revolução verde. Deixa de ser um destino inexorável a modernização tecnológica e social das unidades camponesas de produção, e a comparação entre tecnologias adequadas para o agronegócio, como aquelas promovidas pela Embrapa, perde a condição de superioridade absoluta diante de ecotécnicas rurais comprovadas pela experiência.¹⁴

14 De 1998 para 2007, este é o item que mereceria maior e mais profunda revisão, diante da imensa literatura contemporânea sobre sistemas tradicionais de uso de recursos naturais.

Campesinatos marginais

Vale a pena notar que as teorias estruturais deixam de lado massas rurais marginais ao capitalismo – já tratadas por Oliveira Vianna e tematizadas por Maria Sylvania Carvalho Franco (1997), que recebiam melhor atenção das teorias culturalistas. Caboclos, sertanejos independentes, caipiras, caiçaras, quilombolas, seringueiros, microminorias indígenas e, mais especificamente ainda, ribeirinhos, regatões, ilhéus, seringueiros, pescadores artesanais, caçadores, coletores das matas, coletores do mangue, agricultores de pés-de-serra e de veredas e chapadas, além de garimpeiros – essas microcategorias não contavam como atores dinâmicos nas

teorias estruturais, para não falar das dezenas de minorias indígenas da floresta amazônica sobre as quais as teorias estruturais mostravam certa indecisão conceitual, sem que ficasse claro se deveriam contar como campesinatos ou como sociedades à parte, ou ainda como nacionalidades. Nas teorias de “fronteira”, os atores privilegiados eram os posseiros e colonos, de um lado, os fazendeiros e especuladores de terra, de outro. As microcategorias listadas, quando mencionadas, apareciam como marginais tanto na geografia como na história, ou como sobrevivências. Os seringueiros foram descritos na *Formação econômica do Brasil*, de Celso Furtado, como subprodutos de mais um ciclo abortado de crescimento econômico, uma repetição perversa com a borracha (seringueiros), dos *booms* de exportação de ouro (caipiras mineiros e gaúchos sertanejos fornecedores de alimento): uma fugaz concentração de capital que concentra massas humanas, para abandoná-las, sem passagem de volta, em regiões ativadas e desativadas da economia mundial, condenadas à economia de subsistência e convertidas em “problemas regionais”. Resultam daí quilombolas invisibilizados, caipiras em “mínimos de subsistência”, seringueiros acabocladados. Esse ponto de vista sobre nossos campesinatos marginais foi expresso por Caio Prado Jr., quando disse que os seringueiros não eram assunto de história econômica – mas sim de romance. Ou de farsa. Há um estilo que oscila entre a melancolia e a farsa associado a todos esses “ciclos” e que mereceria estudo próprio, perpassando a literatura brasileira e hispano-americana – sendo o ciclo da borracha uma interseção entre as duas.

MORTE DO CAMPESINATO?

Para alguns, morreu a antropologia do campesinato. Para alguns, isso seria consequência da morte do campesinato, por sua vez resultante da modernização e da globalização. Essa morte (anunciada por muitos e título do livro de Henri Mendras) significaria a morte de civilizações tradicionais, de sociedades camponesas e

de lógicas econômicas camponesas. Em minha opinião, porém, o anúncio da morte da antropologia do campesinato requer no mínimo uma autópsia mais cuidadosa do suposto cadáver. Quem diz “morte do campesinato” está usando um conceito que unificava, nas várias narrativas agrárias, uma multidão de objetos e de características. Esses objetos e suas características não foram eliminados pela modernização e globalização. Talvez seja o conceito de “campesinato” que perdeu a capacidade de iluminar como antes esses objetos.

A noção de civilização agrária evocava uma paisagem (leia-se: campos, bosques, rios com um gradiente de domesticação que ia da casa ao mato), técnicas constantes em seus efeitos sobre essa paisagem (domesticação agrícola e animal, instrumentos e objetos simples), sistemas de propriedade costumeiros, representações do mundo e dos deuses arraigadas. Esses temas estavam na abordagem culturalista englobados em um objeto camponês, em um “fato social total”. Esse fato social total permitia falar de ruralidade, como outro da urbanidade. Seria possível provar que há um ruralismo assim como há um orientalismo e desconstruir a aparente unidade de “civilizações camponesas” e de seus traços variados e diversos, justapostas como um único construto analítico pelo seu outro urbano.

As narrativas agrárias culturalistas, sociológicas e economicistas tinham muitas coisas em comum. Tratavam de uma parte arcaica do mundo moderno: um espaço cultural (civilizações agrárias) e geográfico-técnico distinto (ecótipos camponeses), embora com diferentes ênfases e interesses. Para alguns dos estudos da civilização tradicional, o campesinato contemporâneo seria um arcaísmo neolítico – o que aproximava alguns desses estudos do campo da história, do folclore e da filologia. Para outros, interessava seu caráter subordinado, política e economicamente: dependendo de bens importados e vinculando-se a mercados externos. O importante é que para todos a categoria de “campesinato” permitia subsumir uma enorme variedade de objetos locais sob uma única linguagem teórica, a de uma narrativa do atraso

para o progresso: contra ou a favor dele. A teoria do campesinato é parte de uma história da modernização.

O que é importante ressaltar é que esse outro camponês subsumia uma grande lista de traços e de situações na figura de um ator único em uma única narrativa universal. Tecnologias simples e agrárias (agricultura de queimada, extração), relações sociais localmente marcadas pela comunidade de parentesco ou de vizinhança, trocas econômicas com cunho de dádiva, organização de poder clientelística, religião de mau-olhado e de catolicismo de *folk* – a lista é grande e parece integrada, com vocação para constituir-se em uma totalidade. Ou consideremos os aspectos ecológicos do campesinato: baixo controle sobre a natureza.

Havia então uma discussão, cujo centro era os objetos camponeses, sobre como avaliar o progresso humano e seu sentido, tomando como indicadores essas características totalizadas, subsumidas na idéia mais geral de atraso, ou de redenção para a modernidade. Grande parte das discussões sobre o assunto, de Marx a Chayanov, de Kautsky a Sahlins, girou em torno disso. Gostar desse objeto camponês composto ou detestá-lo, assim como gostar de folclore ou odiá-lo, foi uma pedra de toque para capturar atitudes intelectuais e políticas.

Uma utopia da modernidade, anunciada, por exemplo, em Marx, era o fim da separação entre natureza e sociedade e entre campo e cidade. Nessa utopia, deixaria de existir um dualismo entre o agrário e o urbano – em benefício de um único modo de controle da humanidade sobre o mundo humano e natural. Nessa utopia, não haveria lugar para camponeses, porque todos seriam cidadãos urbanos por excelência.

Há quem pense que a história se encarregou de cumprir a utopia. A idéia hegeliana de um fim da história foi reavivada na segunda metade do século XX na forma de fim da diferença entre campo e cidade. Ela também ressurgiu em outra variante: o fim da diferença entre sociedade e natureza, depois que a biotecnologia prometeu apagar a distinção entre objetos naturais e objetos artificiais. Fim da diferença, portanto, entre campo e cidade, entre

natureza e artifício, entre realidades naturais e realidades virtuais, entre sujeitos e avatares, entre corpo e prótese. A técnica e sua expressão em dinheiro converte distâncias enormes em tempos quase instantâneos e comprime em espaços contíguos tempos vastamente afastados; ela promete anular assim o próprio tempo e o próprio espaço. Ou pelo menos assim é a promessa da pós-modernidade.

Nem toda promessa, porém, se realiza, pelo menos como se pensava. Precisamos distinguir aqui duas mortes: a morte do paradigma camponês e o fim das pessoas e situações que eram pensadas nos termos desse paradigma. Fazendo essa distinção, há, é claro, a possibilidade de que as pessoas e situações que o paradigma englobava tenham desaparecido ou estejam caminhando para a morte rápida; seria esta, então, a explicação para o fim do paradigma camponês. Mas há também outra possibilidade: a de que o paradigma camponês tenha morrido por causas internas e conceituais – sem que as pessoas e situações que ele pensava estejam menos vivas por causa disso.

Os conceitos de campesinato e de sociedade agrária foram no passado peças de grandes idéias, para cujos embates serviam de tema; essas idéias são chamadas hoje de “grandes narrativas”, termo que significa aproximadamente aquilo que “filosofias da história” ou “histórias universais” queriam dizer antigamente. Os camponeses eram atores – secundários, coadjuvantes ou centrais, dependendo do ponto de vista – das grandes narrativas, das filosofias da história ou das histórias universais. E é essa uma das razões por que deixaram de ser pertinentes para muitos debates contemporâneos: as grandes narrativas perderam o poder de convicção. Talvez tenha sido a teoria, mesmo que se tenha gasto; talvez tenham sido exauridas as possibilidades conceituais da história universal; talvez esse gênero literário tenha morrido assim como morrem mitologias e romances policiais do tipo “Quem foi?”. Houve uma época em que novas idéias sobre o campesinato pareciam fascinantes e originais. Camponeses-cultura, camponeses-estrutura, camponeses-economia; camponeses separados,

camponeses articulados ao capitalismo; camponeses-passado, camponeses-futuro; camponeses-movimentos sociais, camponeses revolucionários; camponeses moralistas; camponeses-agentes racionais. Mas a longa lista diz tudo: tudo que podia ser dito talvez já tenha sido dito; as experiências correspondentes também foram feitas. Em outras palavras, essas narrativas, teorias e filosofias da história podem estar falecendo sob o efeito de uma espécie de exaustão combinatória: o que elas podiam pensar foi pensado; suas verdades virtuais foram descobertas e testadas na prática; miríades de autores e de agentes representaram em palcos acadêmicos e históricos as possibilidades, por assim dizer, das teorias de campesinato e de agrarismo.

Dizendo isso de outra maneira, camponeses e sociedades agrárias – assim como seus atributos, tais como a agricultura de queimada, a rotação de campos, arado e charrua, a enxada e o machado; a crença na lua e nos santos –, tudo isso se localizava no interior de um grande romance do mundo contemporâneo. Nesse romance, ou nessa história especulativa, o mundo social é classificado em primitivos, camponeses e modernos, e esses personagens eram encadeados em uma ação cuja lógica era inelutável, agonística e antagônica. Nessa ação, o papel dos camponeses era intermediário: geograficamente situados na fronteira entre as paisagens primevas e as aglomerações industriais, temporalmente situados na passagem da barbárie dos coletores-caçadores para a ordem estatal; sociologicamente constituídos como um mosaico de relações de parentesco e de vizinhança; epistemologicamente encerrados em visões de mundo fechadas e arcaizantes; economicamente a meio caminho entre dádiva e mercado. Havia gêneros épicos, dramáticos e romanescos para tratar dessa transição; modos individuais e modos coletivos de trajetórias aventurosas ou melancólicas “do campo à cidade”. A grande narrativa acabou. Como uma máquina que se gasta, ela falhou primeiro e depois morreu, seu calor dissipado pelo atrito e perdido para o ar.

O fim do ruralismo?

A morte do campesinato é assim a morte de um sistema de pensamento; é o fim de um código. As peças que esse código organizava no passado, contudo, estão ainda em circulação. A dissolução nominalista do campesinato e das “sociedades agrárias” enquanto categoria mestra é real; mas não menos real é a reativação da política indígena, nativa, *grass-root*, étnica. O fim do campesinato se dá ao mesmo tempo em que se ativam como nunca discursos e práticas de democratização rural, de autogoverno ambiental, de políticas de gênero contra-hegemônica cujos atores são atingidos por barragens, de indígenas que passaram por movimentos de revivalismo étnico, caboclos que se redescobriram índios, seringueiros que se transfiguraram em povos da floresta, caiçaras que se tornaram povos dos mares, marginais que viraram quilombolas, mulheres-ecólogas, velhos; sem-terra, sem-teto.¹⁵ Se abstraímos a categoria totalizante do campesinato, vemos que os traços culturais, econômicos e ecológicos que eram associados a ela, embora desconjuntados entre si e destacados na grande narrativa teórica da qual faziam parte, continuam na ordem do dia. A pergunta, portanto, sobre o que efetuou a dissolução do “fato social total” camponês talvez esteja mal colocada. A resposta que diz “a modernidade matou o campesinato” utiliza o próprio conceito de campesinato e a própria narrativa da modernização que estão em questão. Acho que é preciso pensar de outra forma a resposta.

Quem efetuou a dissolução do campesinato como um “fato social total”, como avatar de um megaconceito? Primeiro, sistemas mundiais teriam acentuado a permeabilidade das membranas que separam “sociedades parciais” da sociedade global, levando em alguns casos ao esgarçamento de grupos sociais a ponto de que estes perdem uma referência espacial contínua (caso das diásporas permanentes ou sazonais¹⁶). Por outro lado, territórios deixam de corresponder a um único grupo social, convertendo-se em vez disso em *locus* de passagem de muitos grupos diferentes (caso dos lugares de turismo¹⁷). Em casos em que há grupos e lo-

15 E a lista não pára de crescer. Faxinalenses, geraizeiros, moradores de fundos-de-pasto, babaqueiras, bem como ciganos e pomeranos, integram a lista do decreto de 2007, que institui políticas para “populações tradicionais”.

16 Assim, uma mulher pode ser “camponesa” quando administra a economia familiar em seu pé-de-serra na Paraíba durante parte do ano, é empresária quando emprega assalariados no pico da colheita, mas é assalariada quando trabalha como empregada doméstica em São Paulo na entressafra.

17 E, mais propriamente, de espaços ocupados vicariamente por grupos em migração, sejam eles indígenas ou ciganos.

cais bem delimitados, pode revelar-se impossível a separação entre esferas separadas de dádivas (locais) e mercadorias (para fora). Objetos produzidos ritualmente entram em mercados mundiais levando consigo seu sobrevalor cultural, como o urucum exportado pelos Iauanawá do rio Juruá Acre ou os cestos de palha tecida exportados pelos Baniwa do rio Negro. Mais ainda: há relações de produção verticalizadas em que a ponta do consumo final dialoga com o ponto do produtor tanto em torno de minúcias do produto como dos aspectos ambientais e culturais do contexto da produção. Ou tomemos outra linha no rumo da desconstrução da especificidade camponesa. A sociedade camponesa seria uma sociedade parcial, no interior da sociedade moderna. Ora, sob esse ponto de vista, qual seria a diferença entre as sociedades camponesas e outras sociedades parciais, como as *street-corner societies*, as turmas do *pedaço*, os bairros diaspóricos nas metrópoles modernas, as gangues de pichadores e de grafiteiros? Ou consideremos a idéia segundo a qual a economia camponesa é demarcada pelo fato de ser corporificada por grupos domésticos que são ao mesmo tempo unidades de reprodução, microempresas e unidades de manejo ambiental; mas os dois primeiros traços são compartilhados por costureiras em domicílio, que abastecem a Benetton com confecções *prêt-à-porter*, e todos os três traços são compartilhados por catadores de lixo urbanos. Se quisermos abusar das metáforas, há dispersão da dádiva, do sagrado-natural e dos atributos étnicos para fora de espaços delimitáveis como *rurais*, mas também há um movimento radial de substâncias, afetos e pessoas de todo o mundo para o interior dos *loci* de seringueiros, de Kayapó, de quilombolas. Essas considerações visam indicar que, no fundo, o que soldava *in extremis* a noção de campesinato era a conexão entre um chão e um povo: camponeses seriam, como nações, gente enraizada em um território, com idéias mais ou menos conservadoras e técnicas agrícolas. Essa conexão grupo social, idéias e coisas – encerradas em um território discreto e isolado do exterior – deixa de ter peso para iluminar o mundo de migrantes móveis, de famílias-rede dispersas entre diferentes zonas

geográficas segundo os fluxos migratórios, de estratégias de reprodução que acionam diferentes técnicas e espaços.

O “fato social total” camponês talvez tenha sido em grande medida uma construção ditada pelas exigências da narrativa modernizante. Mas consideremos, por exemplo, alguns dos aspectos aparentemente novos que expressam a dissolução do campesinato sob o impacto da modernização: as diásporas, o turismo, o fluxo de objetos em grandes distâncias. Não é novidade o fato de grupos sociais de base “agrária” que dispersam em vastos espaços multinacionais, perdendo qualquer associação definida com o “agrário” ou com territórios contíguos – as diásporas dos judeus são tudo menos novidade, e o que é recente é o reagrupamento territorial, lingüístico e político. Tampouco é novo o fenômeno de lugares-de-trânsito, de *loci* sem associação unívoca a um grupo social determinado, sendo em vez disso lugares-de-passageiro – os lugares de peregrinação são exemplos claros. Os fluxos de objetos que percorrem longas distâncias e escapam à dicotomia entre dádiva e mercadoria, entre símbolo e insumo, tampouco são realidades inéditas – bastando, para um exemplo próximo, lembrar dos circuitos de trocas entre o piemonte andino e o altiplano, que colocavam em trânsito substâncias curativas, e dos circuitos de troca na planície amazônica, que faziam circular pessoas e mercadorias. Nada disso é radicalmente diferente de circuitos como aqueles que colocam nos mercados mundiais objetos com mais-valia cultural, como o urucum exportado pelos Iauanawá, que é vendido pela imagem da pintura ritual na comunidade, ou o pano exportado para a Hermés pelo seringueiro que leva consigo o cheiro acre da defumação. O que tudo isso confirma é que a morte do campesinato significa de fato o fim de uma imagem camponesa que aglutinava traços em um fato social total e que inseria esse fato social total em uma história universal. Mas indica também uma pista para a vitalidade dos temas que antes estavam no domínio do discurso do campesinato e do rural. De um lado, foram os objetos situados no interior dos compartimentos predeterminados que atravessaram as fronteiras, e essas frontei-

ras se tornam difíceis de precisar, e as direções de mudança que deixaram de ser univocamente localizadas.

O cansaço com o paradigma, contudo, não equivale absolutamente ao fim dos problemas que o paradigma colocava. Notamos acima que o paradigma agrícola-camponês deixava na obscuridade uma miríade de situações que eram classificadas como marginais; essas “populações marginais” não eram sequer nomeadas pela teoria, e sua invasão da cena política não foi preparada pelas teorias estruturais do campesinato. E os atores que a teoria privilegiava? Tampouco eles se reconhecem nas noções previstas: em vez de proletários e de camponeses rurais, os atores são bóias-fria, sem-terra, atingidos-por-barragem, quilombolas, índios com diferentes feições e estratégias, seringueiros, “povos tradicionais”. A morte das teorias camponesas não tem de ser explicada pela morte dos problemas que a teoria do campesinato engendrava e procurava resolver. Quais são os efeitos das transformações na natureza e na sociedade provocadas pela modernização? Em particular, quais são os efeitos dessas transformações sobre as idéias e as realidades de lugar (natural, sagrado), de tradição (cultural, étnica) e de sociedade (com fronteiras, identidades, estruturas)?

Note-se porém, já aqui, a dificuldade que encontramos ao tratar de uma transição de um paradigma para outro: não é possível falar da realidade sem nos colocarmos em um quadro de linguagem, de categorias e de temas que só têm sentido no interior de um dado paradigma. Não falamos de fora de paradigmas sobre eles: precisamos falar deles situados firmemente no seu interior.

O novo nominalismo

O primeiro resultado da crise do paradigma de um campesinato englobante é um nominalismo antropológico. Há antropologias *ad hoc*: antropologias da floresta, do sertão, do mar. Carlos Rodrigues Brandão, em debate público, mencionou o fato de que, há alguns anos, me recusei a me classificar como antropólogo de camponeses e sugeriu que eu fazia então “antropologia de extra-

tivistas”. Devo ter dito que fazia talvez uma “antropologia de floresta”, assim como Terri Vale do Aquino disse uma vez em Campinas que fazia “antropologia de barranco”. Durante algum tempo o próprio Brandão fez uma “antropologia de montanha”. Ao contrário de Raymond Firth (1946), que classificou seus pescadores malaios como camponeses, preferindo assim unir a separar, hoje as antropologias nominalistas se orgulham em desconstruir seus camponeses, reclassificando-os como pescadores e fazendo antropologias de mar, de lagos, de mangues. E, em lugar de camponeses, há agora quilombolas, babaçueiras, geraizeiros, faxinalenses.¹⁸

¹⁸ Sem poder exemplificar essa crescente literatura sobre novas categorias de sujeitos históricos rurais, menciono apenas Alfredo B. Wagner de Almeida (1995).

Há antropologias de sujeitos que não se reduzem mais a um suporte geográfico: mulheres, velhos e crianças; negros e índios; povos tradicionais; sem-terra, sem-teto, povos-de-floresta, povos-de-mares, povos-de-lagos, atingidos-por-barragens e outras identidades progressivamente menos substantivadas e fragmentadas, levando a novos movimentos sociais mobilizados por identidades-em-devir, dessubstancializadas, diaspORIZADAS. Há antropologias de famílias singulares e de indivíduos; assim como há antropologias de atividades: antropologias do turismo, da mineração, da conservação ambiental, da caça, do artesanato. Há antropologias de sistemas de propriedade e de poder local.

Essas subjetividades não são mais coletivos anônimos e reduzem-se no limite a indivíduos nomeados – mais uma vez voltando a técnicas de Franz Boas. O fim anunciado das categorias de campesinato vem com o ressurgimento do nominalismo antropológico. É acompanhado por um igualmente vicejante voluntarismo histórico, que se expressa em inúmeros projetos de refazer a história localmente à sombra da globalização – projetos que, contudo, não são doravante ancorados em nenhuma certeza e em nenhuma necessidade ditada por leis da história ou por leis estruturais. Para utilizar metáforas contemporâneas, os movimentos locais assemelham-se àqueles processos que, envolvendo mudanças rápidas e descontínuas em suas fronteiras, bem como choques e rupturas – em outras palavras, são processos fora do

equilíbrio – podem ocasionalmente conduzir a soluções auto-organizativas, a ordens transientes que contrariam a tendência do entorno à homogeneidade hegemônica. São como processos de auto-organização, alimentados pela energia disponível no sistema como um todo, ativados pelo permanente desequilíbrio que é o estado normal do novo sistema mundial.¹⁹

¹⁹ Ver, sobre esse ponto, o capítulo final de minha tese de doutorado (ALMEIDA, 1995).

Ficcionalismo: invenções e reinvenções

Se as narrativas mestras foram abandonadas, há contudo algumas questões mestras que perpassam esses novos estudos: a crítica à narrativa da modernização como um fracasso da razão iluminista, a resistência dos excluídos contra o sonho da modernização homogênea. Por isso mesmo, é quase um paradoxo que a literatura pós-camponesa, que dissolveu as narrativas mestras e recusou o realismo das grandes tradições teóricas, esteja repleta de soluções locais. A chave desse aparente paradoxo é que há uma recusa às soluções globais (que eram dadas na forma de narrativas de progresso, de modernização, de revolução, de socialização, de proletarianização) e, por outro lado, uma sede inesgotável de respostas locais.

Dessa maneira, precisamente no momento em que o discurso teórico decreta o fim do problema “agrário” e “camponês”, no mundo inteiro as questões cuja base são florestas, campos e mares se tornam centrais. No momento em que a tradição é desconstruída, toda sorte de identidades e tradições se convertem em manchete a cada atentado ao consenso moderno. Na América do Sul, o movimento zapatista e dos sem-terra são exemplos da dificuldade que velhos objetos têm para aceitar a morte como termo de uma vida declinante; o movimento dos seringueiros e o de outros coletores na América do Sul e Sudeste Asiático são outros exemplos do ressurgimento de objetos que saem por assim dizer do túmulo para bradar aos vivos. O campesinato morreu. Vivam os camponeses?

Esse ponto pode ajudar a resolver o paradoxo já mencionado e de suas recentes superações. O paradoxo, para reenunciá-lo,

está no fato de que o fim da “antropologia das sociedades agrárias” ocorra com uma enorme vitalidade de antropologias de paisagens – barrancos e florestas, ilhas e praias, chapadas e brejos, babaçuais e açazais, canaviais e cafezais – e de atores ecotécnicos – ribeirinhos e seringueiros, quilombolas e caiçaras, sertanejos e montanheses, coletores e plantadores. Sua solução está no fato de que o fim anunciado é o dos universais sociológicos (infectando naturalmente os universais arcaico-rurais), e entre eles o conceito de história. Taussig, em sua resenha de *Europa e os povos sem história* (1989), afirma que o capitalismo aparece na obra de Eric Wolf como uma montanha russa que captura seus passageiros numa viagem frenética que não permite a ninguém se mover fora de uma rota e de uma velocidade predeterminada. Hoje, atores seguem trilhas e picadas, atalhos e pontes, e não pistas expressas. A via expressa cindiu-se assim em muitas vias. Grupos locais (comunidades *grass-roots*, populações tradicionais), relações políticas (*empowerment*, contra-hegemonia, co-gestão, planejamento, pirataria), caminhos de mudança (desenvolvimento sustentável; turismo; produtos não-madeireiros, mercados verdes, conservação), valores e patrimônios (conhecimento tradicional, biotecnologia, biodiversidade, paisagens, minério, madeira).

A literatura pós-camponesa, que teria dissolvido as narrativas mestras e recusado o realismo dos grandes conceitos, está repleta de projetos concretos e de soluções locais relacionadas a essas vias e temas. A ênfase está agora no local. Os problemas locais, contudo, são globais: são problemas que dizem respeito a paisagens naturais (mares, florestas, savanas, rios) e aqueles que os disputam – moradores “tradicionais”, agências do Estado, megaempresas –, bem como as conseqüências dessas disputas para o futuro. Os atores, porém, não são mais puros e é difícil descrevê-los como classe ou como camponeses. Fala-se, como Escobar e Bhabha, em personagens híbridos.

É verdade que muitos grupos locais portadores dos traços do antigo campesinato reaparecem reagrupadas sob a noção de comunidade tradicional, ou de comunidade local, reinvestida de po-

tencial político como fundamento de reivindicações territoriais. Essas reivindicações se apóiam na contribuição que essas “comunidades locais” poderiam trazer à sociedade moderna: tecnologias simples enquanto como tecnologias de baixo impacto ambiental, relações sociais face a face como base para o autogoverno, diferenças de *savoir-faire* como patrimônio cultural. Nas “comunidades locais”, a “imagem do bem limitado” que era vista como um traço opressivo e antiprogressista dos campesinatos latino-americanos passa a sugerir a idéia de abstenção saudável diante do consumismo ilimitado. Mas a voga das noções de “comunidade tradicional” não corresponde ao surgimento de uma nova grande teoria. A “comunidade local” é uma categoria política, e não um conceito teórico; ela remete a um pacto entre grupos e o Estado, e não a uma nova narrativa universal.

No momento em que “tudo que é sólido se desmancha no ar”, inclusive as grandes categorias rurais, as tradições e as identidades são reconstruídas em toda parte como fundamento de movimentos e lutas – pela terra, contra represas, contra estradas, contra madeireiras, contra a biopirataria, por acesso a poder local, a educação e saúde e a créditos e capital. Na América Central o movimento zapatista de Chiapas; no Brasil os sem-terra e as mobilizações de seringueiros contra as políticas de modernização do Banco Mundial (como no caso de Chico Mendes); na Índia movimentos contra a privatização do conhecimento tradicional. Vastas redes de movimentos sociais.

O paradoxo é que o fim da “antropologia das sociedades agrárias” anda junto com uma enorme vitalidade de fragmentos que se aninhavam nas categorias antigas de campesinato – barrancos e florestas, ilhas e praias, chapadas e brejos, babaçuais e açazais, canaviais e cafezais; ribeirinhos e seringueiros, quilombolas e caçaras, sertanejos e montanhese, coletores e plantadores; saberes, tradições, memórias; fazeres. A solução do paradoxo está então, talvez, em que o fim anunciado é o dos universais sociológicos.

Observações sobre métodos

Curiosamente, todas essas tendências parecem reanimar temas culturalistas, que haviam sido tratados como *démodé* pelas abordagens estruturais. As noções de “traços culturais”, as áreas culturais, os métodos de estudo de campo apoiados na documentação de histórias individuais, tudo isso que estava mencionado com sabor arcaico no início deste artigo parece ser ressuscitado consciente ou inconscientemente como parte do abandono das narrativas evolucionistas e estruturais.

Para a antropologia dos estudos de comunidade, as grandes categorias de campesinato convertiam-se em objeto de pesquisa como:

- 1) um território natural (entre fronteiras desenhadas como croquis, ou mapa em escala);
- 2) uma estrutura social (um conjunto de pessoas ligadas por relações especificadas em diagramas de parentesco e mais geralmente de direitos e obrigações e outras formas costumeiras);
- 3) uma cultura (um sistema de objetos ideais ou materiais e modos de produzi-los).

Para tratar de tudo isso simultaneamente e, portanto, como uma totalidade, era necessário utilizar uma escala apreensível por um único observador. Essa escolha de escala se traduzia, por exemplo, em distâncias que um observador poderia percorrer a pé, talvez de carro ou de barco, em um dia; em relações sociais que ele poderia reconstituir em seu diário de campo, em intervalos de tempo que ele poderia acompanhar pessoalmente; em uma população que ele poderia recensear. A pequena escala, ou escala antrópica, levava à escolha de ilhas, vales, aldeias, bairros, quarteirões, morros – como os objetos paradigmáticos de antropólogos clássicos. O resultado eram pacotes de “fatos sociais totais”.

Em contraste com isso, os modelos da sociologia consideram escalas em que se apreendem simultaneamente grandes territórios, massas de pessoas e em que métodos estatísticos são empregados para substituir descrições antrópicas por macrovariáveis

(não é à toa que métodos microscópicos em sociologia foram chamados de “etnometodologia”). Nos estudos não-antropológicos, o “fato social total” é cindido amiúde em dimensões especiais: processos econômicos, lutas pelo poder, migrações e mudanças demográficas, fenômenos culturais.

Também na pesquisa antropológica está ocorrendo essa variabilidade na escala e nos temas. Uma unidade de território pode ser retida, dispensando a idéia de uma estrutura social invariante e contida em fronteiras. Haverá um fluxo de pessoas que entram e saem do território especificado como na visão da “sociedade rural como um fluxo organizado”, na formulação feliz de Joan Vincent (1987). Aqui, o lugar unifica a observação e é recordado por relações sociais difundidas para fora dele, mas que organizam seu uso. Outro caso é o de lugares que são simultaneamente objetos de projetos contraditórios, construídos por atores em conflitos: projetos do Estado (de conservação, de desenvolvimento), empresas, atores locais que constroem sistemas de uso e propriedade locais, indivíduos que vêm paisagens através de seus percursos. O foco de interesse dessa nova antropologia pode ser pessoas em um período de tempo – que têm sua unidade intrinsecamente dada por biografias e laços recíprocos, que pode ao longo do tempo aumentar ou diminuir, mover-se de lugar, fragmentar-se em diásporas, reunificar-se em retornos, ter uma proximidade reativamente constante ou ao contrário constituir uma rede apenas virtual; pode ligar-se por interesses mútuos e contratuais definidos por um lugar-instituição, ou por sentimentos profundos e pessoais; pode conectar florestas e cidades através de rios. Esses processos podem ser guiados pelo foco biográfico-afetivo e por trajetórias espirituais. Estendendo a lista, há focos em sistemas culturais (material e não-material, incluindo aqui sistemas econômicos, lingüísticos, jurídicos, estéticos, corporais). Nesse caso, estaremos acompanhando talvez uma parte de um sistema através de uma geografia cujos pontos estão dispersos e de uma população também dispersa. O foco pode ser um sistema religioso, ou a democratização rural.²⁰

²⁰ Em 1998, mencionei como exemplos pesquisas então em andamento de alunos que orientava na época e que ilustravam os temas e problemas tratados no texto: Celina de Carvalho, Daniela Kuperman; e de Senilde Alcântara sobre lugares “nativos” (índios, camponeses, garimpeiros, caiçaras – povos tradicionais), “moradores” (empresários do turismo) e “turistas”; tema tratado mais recentemente por Laura Santonieri. Como exemplos de territórios disputados, mencionem-se os trabalhos de Wilson Barp (violência amazônica endêmica), Dione Moraes (moradores das chapadas e veredas), Mariana Pantoja (seringueiros-índios do Acre), Antonio Eustáquio de Moura (quilombolas do Mato Grosso), Celina Carvalho (quilombolas do Ribeira). Casos de projetos locais de redefinição do próprio território são exemplificados pelo estudo de Lucimar Santiago de Araújo (agricultores orgânicos do Ribeira), Eliza Mara Lozano Costa (democratização rural nos antigos seringais do Acre), Allan Rodrigo Arantes Monteiro (história da paisagem rural no vale do Paraitinga), Pedro Castelo Branco Silveira (paisagem humana-natural no Paraitinga), Augusto de Arruda Postigo (cartografias em um seringal amazônico), Marisa Barbosa Araújo Luna (direito costumeiro) e Andrea Martini (apropriação territorial na fronteira), bem como pelos trabalhos de Carla de Jesus Dias e Rossano Marchetti. Exemplo do foco biográfico é dado pela tese de doutorado de Mariana Pantoja, e o ângulo da trajetória religiosa é dado em Gabriela Jahnel Araújo, Beatriz Labate e Sandra Goulart. O tema da democratização rural é objeto da pesquisa de Eliza Lozano Costa. Kitaka Mendes, Juliana Schiel e Geraldo Andrelo trataram de povos indígenas.

21 Os parágrafos seguintes foram adicionados em 2007.

Observações adicionais²¹

A versão original deste ensaio terminava aqui. Ficava faltando uma parte óbvia: as implicações das considerações sobre a dissolução e transfiguração do conceito de campesinato para a política agrária e, em particular, para a idéia de reforma agrária. Junto com o conceito totalizante de um campesinato/proletariado rural como parte fundamental da estrutura social brasileira, com seu lugar marcado pela exclusão do acesso legítimo à terra e à cidadania, vinha uma visão das mudanças sociais urgentes na sociedade em que a reforma agrária tinha papel central. Com a desconstrução da categoria do campesinato, temos que aceitar também um *post-mortem* para a reforma agrária? A argumentação feita acima leva a uma outra conclusão, mais otimista: a de que está em curso uma nova reforma agrária, por assim dizer transfigurada em uma pluralidade de movimentos e de questões e trazendo consigo novos recortes da luta pela redistribuição do espaço natural-humano: florestas, mangues, babaçuais e não apenas a terra como suporte da agricultura; terras-de-negro, quilombos, reservas extrativistas e faxinais, e não apenas módulos separáveis de seus sujeitos coletivos; direitos sobre a diversidade e qualidade da natureza humana e cultivada sobre conhecimentos e modos de vida, e não apenas direitos de cidadania genéricos. Para alguns, esse movimento plural significa uma perigosa negação do universalismo das lutas sociais unificadas sob a égide da modernidade. Para nós, contudo, significa a recuperação da diversidade social e política muitas vezes reprimida no passado; significa também novas alianças dos movimentos que antes eram englobados no ruralismo com os movimentos de gênero, movimentos ambientalistas, movimentos pela liberdade informacional (sendo um bom exemplo a relação entre movimentos de *software* livre e de direitos sobre conhecimentos tradicionalmente produzidos), contra o monopólio biotecnológico sobre a agricultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Capistrano de. [1907] *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- ALENCAR, José. [1875] *O sertanejo*. Várias edições.
- ALMEIDA, Alfredo B. Wagner de. *Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização*. São Luís: MIQCB, 1995.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Marxismo e ciências humanas. In: BOITO, Armando et al. (Orgs.). *Marxismo e ciências humanas*. São Paulo: Xamã, Fapesp, Cemarx, 2003, p. 75-85.
- _____. Eric Wolf, o marxismo, as revoluções camponesas e os intelectuais. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 19, p. 114-123, 2006.
- BLOCH, M. [1939] *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BOEKE, Julius Herman. *Economics and economic policy of dual societies as exemplified by Indonesia*. Nova York: Institute of Pacific Relations, 1953.
- BOSERUP, Esther. *The conditions of agricultural growth: the economics of agrarian change under population pressure*. Londres: Allen and Unwin, 1965.
- BRANDÃO, Carlos R. *Cavallhadas de Pirenópolis*. Goiânia: Oriente, 1974.
- _____. *Sociedades rurais de Mato Grosso*. Goiânia, 1975.
- _____. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: MEC-CDFB, 1978.
- _____. Os deuses de Itapira. Dissertação, 1979.
- _____. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal, 1981a.
- _____. *Sacerdotes de viola*. Petrópolis: Vozes, 1981b.
- BRYANT, Wilfrid Keith. *The economic organization of the household*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CANDIDO, Antonio. [1964] *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 2001.
- CASCUDO Luís da Câmara. [1964] *Vaqueiros e cantadores*. Rio de Janeiro: Global, 2005.
- CHAYANOV, Aleksandr Vasilevitch. *The theory of peasant economy*. Homewood: Irwin, 1966.

- CHAYANOV, Aleksandr Vasilevitch. *La organizacion de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1985.
- CUNHA, Euclides. *Os sertões*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- _____. *A margem da história*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- DIEGUES, Antonio C. S.; NOGARA, Paulo J. *O nosso lugar virou parque: estudo sócio-ambiental do saco de Mamanguá-Parati-Rio de Janeiro*. São Paulo: Nupaub, Cemar, 1994.
- DUBY, Georges. *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval*. Paris: Flammarion, 1962, 2 vols.
- ELLIS, Frank. *Agricultural polices in developing countries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FIRTH, Raymond W. *Malay fishermen: their peasant economy*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1946.
- FOSTER, George. Peasant society and the image of limited good, *American Anthropologist*, Berkeley, University of California Press, v. 67, n. 2, p. 293-315, 1965.
- _____. *Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world*. Boston: Little, Brown and Company, 1976.
- FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.
- FRANK, André Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. Nova York: Monthly Review Press, 1967.
- FURTADO, Celso. [1959] *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1986.
- GALVÃO, Walnice N. *As formas do falso: um estudo sobre a ambigüidade no Grande sertão: veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- GUIMARÃES ROSA, J. *Corpo de baile*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- _____. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- HALPERIN, Rodha. *Peasant livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology*. Nova York: St. Martin's Press, 1977.
- HART, Keith. *The political economy of west African agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- IBGE. Types et aspects du Brésil (extraído da *Revista Brasileira de Geografia*). Ilustrações de Percy Lau. Rio de Janeiro, 1957.
- LEWIS, Oscar. *Tepoztlan: village in Mexico*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.
- _____. *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*. Urbana: University of Illinois, 1963.
- MARTINS, José de Souza. *O cativo da Terra*. São Paulo: Lech, 1979.
- _____. *Expropriação e violência*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Universitária, UFPA, 1990.
- _____. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- MEILLASSOUX, Claude. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspéro, 1975.
- MENDRAS, Henri. [1984] *La fin des paysans: suivi d'une réflexion sur La fin des paysans, vingt ans après*. S.l.: Babel, 1991.
- MINTZ, Sidney. *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. New Haven: Yale Universty, 1960.
- MONTEIRO, Duglas. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas cidades, 1974.
- MOURA, Margarida. *Os herdeiros da Terra*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- OLIVEIRA VIANNA, A. *Populações meridionais do Brasil: história e organização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.
- _____. *Instituições políticas brasileiras*. Rio de Janeiro: Record, 1974.
- OLIVEIRA, Francisco José. *A economia brasileira: crítica da razão dualista*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cebrap, 1981.
- _____. *A economia da dependência imperfeita*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- PALMEIRA, M. P. *Latifundium et capitalisme: lecture critique d'un débat*. 1969. Thèse de 3ème Cycle – Faculté de Lettres et Sciences Humaines de L'Université de Paris, Paris.

- POLANYI, Karl. [1944] *The great transformation*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- PRADO JR., Caio. *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- QUEIROZ, Maria I. Pereira de. *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP, 1957.
- _____. *O mandonismo na vida política do Brasil*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros – USP, 1970.
- _____. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- REDFIELD, J. *The folk culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1941.
- REDFIELD, Robert. [1941] *Civilização e cultura de folk*. São Paulo: Martins, 1949.
- _____. *Tepoztlan. A Mexican village: a study of folk life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- _____. [1950] *A village that chose progress: Chan Kom revisited*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- _____. [1962] *O mundo primitivo e suas transformações*. Rio de Janeiro: Centro de Publicações Técnicas da Aliança, 1964.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROMERO, Sílvio. [1888] *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- _____. [1888] *Estudo sobre a poesia popular do Brasil*. Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura; Petrópolis: Vozes, 1977.
- SCOTT, James. *The moral economy of the Peasant: rebellion and subsistence in southeast Asia*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1976.
- STEWART, Julian. *The theory of culture change*. Illinois: Illinois University, 1972.
- TAUSSIG, Michael. History as commodity. *Critique of Anthropology*, v. IX, n. 1, p. 7-31, 1989.

- TAUSSIG, Michael. *The devil and the fetishism of commodities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.
- VARAGNAC, André. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris: Albin Michel, 1948.
- VELHO, Octavio. *Frente de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- _____. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.
- _____. *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- VINCENT, Joan. [1977] A sociedade agrária como fluxo organizado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world system*. Nova York: Academic Press, 1974.
- _____. *The modern world system II*. Nova York: Academic Press, 1980.
- _____. *The modern world system III*. Nova York: Academic Press, 1989.
- WILLEMS, Emílio. *Cunha – Tradição e transição em uma cultura rural no Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.
- WOLF, Eric. Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion. *American Anthropologist*, Berkeley, The University of California Press, v. 57, n. 3, p. 452-471, 1955.
- _____. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- _____. *Peasant wars of the twentieth century*. Nova York: Harper Torchbooks, 1973.
- _____. *Europe and the peoples without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- WOORTMAN, Ellen. O sítio camponês. *Anuário Antropológico*, Fortaleza, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 81, p. 164-203, 1983.
- _____. Parentesco e reprodução camponesa. *Ciências sociais hoje*. São Paulo: Cortez, 1985.
- _____. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1995.

WOORTMAN, Klaas. Com parente não se “neguceia”. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 81, 1990.

MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA é doutor em antropologia social pela Universidade de Cambridge, Inglaterra; professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas.