

TEMPOS E ESPAÇOS NOS MUNDOS RURAIS DO BRASIL

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

RESUMO *Este trabalho é uma espécie de “segunda parte” de um estudo anterior, mais teórico e bibliográfico, sobre a questão da existência, vivência e percepção cultural de tempos e espaços no mundo rural. Um trabalho situado entre leituras de geografia e de antropologia. Meu propósito aqui é descrever um pouco das diferenças existentes hoje entre as diversas modalidades de “experiência de tempos-espaços” nas diversas modalidades de comunidades rurais (ou relacionadas ao mundo rural) por ventura (ou desventura) presentes no Brasil de hoje. Parto do princípio (aliás, evidente) de que o “mundo rural brasileiro” é muito mais diversificado e polissêmico do que em geral se imagina. Retomo algumas idéias há muito tempo desenvolvidas por José de Souza Martins em Capitalismo e tradicionalismo e descrevo o que me parece mais característico de três formas sociais de viver e trabalhar no mundo rural.*

PALAVRAS - CHAVE *Espaços-tempos rurais; camponeses; mudança social.*

ABSTRACT *This work is a kind of “second part” of a previous study, more theoretical and bibliographical in nature, on the issues of existence, experience and cultural perception of times and spaces in the rural world. It is a work placed between anthropological and geographical readings. My aim is to describe some of the current differences between several modes of “experiencing space-times” which prevail in distinct modes of rural (or rural-related) communities which exist in today’s Brazil, for better or worse. I start from the (incidentally self-evident) principle that the “Brazilian rural world” is much more diverse and polysemic than one generally imagines. I go back to a few ideas developed a long time ago by José de Souza Martins in Capitalism and Traditionalism to describe what seems to me to be most characteristic in three social forms of life and work in the rural world.*

KEYWORDS *Rural spaces-times; peasants; social change.*

1 Apenas para lembrar alguns autores nas ciências sociais: Nice L. Muller, "Sítios e sítiantes no estado de São Paulo", *Boletim USP*, n. 132, Geografia, 1951; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Bairros rurais paulistas*, Duas Cidades, 1973, e *Campesinato brasileiro*, Vozes, 1976; Antonio Candido, *Os parceiros do Rio Bonito*, Duas Cidades, 1971; Emílio Willems, *Cunha – Tradição e transição em uma cultura rural no Brasil*, Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo, 1947; Robert Shirley, *O fim de uma tradição*, Perspectiva, 1971; José de Souza Martins, *Capitalismo e tradicionalismo*, Pioneira, 1975; Afrânio Garcia Jr., *Terra de trabalho: trabalho familiar e pequenos agricultores*, Paz e Terra, 1983; Margarida Maria Moura, *Os herdeiros da terra*, Hucitec, 1978; *Os desertados da terra*, Bertrand Brasil, 1988; Olin da Maria de Noronha, *De camponesa a "madame" – Trabalho feminino e relações de saber no meio rural*, Loyola, 1986; Leonarda Musumeci, *O mito da terra liberta*, Anpocs, Vértice, 1988; Luiz Eduardo Soares, *Campesinato, ideologia e política*, Zahar, 1981; Klaas Woortmann, "Com parente não se neguecia", *Anuário Antropológico*, n. 87, 1990; Jadir de Moraes Pessoa, *Cotidiano e história*, Editora da Universidade Federal de Goiás, 1997; Carlos Rodrigues Brandão, *A partilha da vida*, GEIC, Cabral, 1995.

2 Algo semelhante acontece em outros campos de estudos sociais. No campo das pesquisas sobre religiões no Brasil,

UM BREVE OLHAR PARA ONTEM

Uma leitura dos estudos que nos últimos 50 anos provem da antropologia, da geografia e mesmo da sociologia haveria de nos lembrar que a maior parte dos trabalhos de campo de que resultaram e seguem resultando artigos, livros, dissertações e teses, em que questões como as relações culturais tempo-espço são levadas em conta, ou são mesmo essenciais, são trabalhos centrados em comunidades rurais tradicionais. São os antigos *estudos de comunidade* (Donald Pearson, Emílio Willems, Eduardo Galvão, Oracy Nogueira e tantos outros), como as pesquisas pioneiras dos *bairros rurais paulistas*, de que o recentemente republicado *Parceiros do Rio Bonito*, de Antonio Candido, ao lado de *Bairros rurais paulistas*, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, são dois excelentes exemplos. Ou são as várias pesquisas de *sociedades camponesas* tradicionais, que por um longo tempo têm ocupado o tempo e os estudos de vários cientistas sociais.¹

Vistos de cima e de passagem, às vezes parece que as comunidades rurais tradicionais são enfocadas a partir do espaço e da cultura, ao passo que as frentes pioneiras ou de expansão, as áreas de conflito agrário, os acampamentos e assentamentos da reforma agrária são estudados a partir do tempo e da história. Tereamos então, de um lado, um excesso de cultura (espaço) sem história e, de outro, um excesso de história (tempo) sem cultura.² Há muitos espaços sem tempos, de um lado, e muitos tempos sem espaços, de outro. E é difícil encontrar um ponto de equilíbrio entre essas duas dimensões que tanto na natureza quanto nas sociedades humanas não existem nunca em separado.

Com a atenção talvez centrada demais naquilo que se transforma e moderniza no mundo rural da atualidade global e brasileira, Milton Santos quase descreve o campo através do que nestes últimos anos ele deixou de ser, para ser aquilo em que vertiginosamente, e, não raro, de maneira lastimável, ele se transforma.

Uma racionalidade empresarial domina todo o cenário da cidade, do campo e das relações entre um e outro. Essa racionalidade

dade de que o “agronegócio” é o melhor (e o pior) espelho altera estruturas sociais de poder, de apropriação de espaços de vida, trabalho e produção. Altera – às vezes depressa demais – espaços, terras, territórios, cenários, tempos e paisagens. Movida pelo peso do capital, pela racionalidade capitalista e por uma tecnologia industrializada que em poucos meses transforma biomas de cerrado no norte de Minas em milhares de alqueires do deserto verde dos eucaliptais e que faz os círculos de plantio de soja em lavouras irrigadas chegarem até nas portas de Brasília, além de alterar a vida de paisagens e de pessoas, das beiras do Chuí às do Oiapoque.

Por toda a parte estamos envolvidos com novos termos entre a terra e o trabalho, novos conflitos, ou o aguçar dos velhos conflitos entre antigos e novos personagens rurais ou “no campo”. Uma racionalidade centrada no lucro, na competência especializada e na competição legitimada como uma forma quase única de realização do “progresso” quebra o que resta ainda de visões e vivências tradicionais de tempo-espaço rural e de modos de vida a que se aferram ainda os índios e os camponeses.

Cria-se, praticamente, um mundo rural sem mistérios onde cada gesto e cada resultado deve ser previsto, de modo a assegurar a maior produtividade e a maior rentabilidade possível. Plantas e animais já não são herdados das gerações anteriores, mas são criaturas da biotecnologia; as técnicas a serviço da produção da armazenagem, do transporte, da transformação dos produtos e de sua distribuição, respondem pelo modelo mundial e são calçados em objetivos pragmáticos, tanto mais provavelmente alcançados, quanto mais claro for o cálculo na sua escolha e na sua implantação. É desse modo que se produzem nexos estranhos à sociedade local, e mesmo nacional, e que passam a ter um papel determinante, apresentando-se tanto como causa, quanto como consequência da inovação técnica e da inovação organizacional. O todo é movido pela força (externa) dos mitos comerciais, essa ra-

por exemplo, os pesquisadores que se dedicam aos estudos dos sistemas religiosos de tradição afro-brasileira e, em especial, o candomblé, ou do catolicismo popular, em geral “desestorificam” o seu olhar e aprofundam muito uma etnografia de mitos, símbolos e significados profundos. Já aqueles que investigam o protestantismo ou a Igreja Católica, como uma instituição social complexa, “desculturalizam” o olhar e se dedicam a questões sociopolíticas relacionadas a organizações formais da Igreja, a situações de conflito e a relações de poder.

zão do mercado que se impõe como motor do consumo e da produção.

Nesse mundo rural assim domesticado, implanta-se um império do tempo medido, em que novas regularidades são buscadas. Muitas delas só se tornam possíveis quando tem êxito a vontade de se subtrair às leis naturais. O respeito tradicional às condições naturais (solo, água, insolação, etc.) cede lugar, em proporções diversas, segundo os produtos e regiões, a um novo calendário agrícola baseado na ciência, na técnica e no conhecimento.³

³ Milton Santos, op. cit., p. 243, cap. 13: “Espaços da racionalidade”.

O que Milton Santos diz aqui não nos é desconhecido. E, se no começo do segundo parágrafo ele emprega a palavra “domesticado”, eis uma palavra bem-escolhida. Pois de fato bem sabemos que a junção do capital flexível, as novas tecnologias aplicadas sobretudo à pecuária e à monocultura e, como sua “ciência”, sua lógica e sua ideologia invadem tanto o campo rural quanto todos os outros campos da vida (no sentido agora conferido por Pierre Bourdieu a essa palavra), ora propondo e ora impondo uma outra ética dirigida à criação de saberes, valores, sentimentos e sociabilidades que gerem modos de vida tão “modernos” que terminem, sabendo disso ou não, inteiramente submetidos a essa nova racionalidade.

Como tantos outros estudiosos da “condição pós-moderna” antecipam há já alguns anos, tanto na cidade quanto no campo, não são apenas algumas esferas da vida mais diretamente associadas ao capital e ao trabalho as que devem enquadrar-se e serem cada vez mais regidas pela lógica dessa neo-racionalidade e pela ética e política de seus modos de vida (de sua neocultura, se quisermos), mas todas as esferas, se possível das vidas de todas as categorias de pessoas, grupos humanos e comunidades sociais.

Juntos, as novas técnicas e o novo capital, deixam de ser, como no passado, exclusivamente de um domínio particular de atividade e se espalham por todo o corpo social, tornando-se verdadeiros regedores do tempo social.⁴

⁴ Milton Santos, op. cit., p. 246, cap. 13.

E não apenas nos tempos para pensar e viver a temporalidade, mas também uma nova ordenação dos espaços que vão da relação entre os corpos às relações entre os poderes, as propriedades e as classes sociais.

Devemos, no entanto, desconfiar dessa expansão sem limites e não-questionável, ou fracamente questionadas da lógica do capital flexível conduzido sobretudo pelas unidades de expansão do agronegócio em suas diferentes fases e faces. Em primeiro lugar porque há, diante dela, por toda a parte, uma resistência ativa de grupos e comunidades expropriados por ela. Em segundo lugar porque há também uma outra resistência menos ativa, menos mobilizada, mas nem por isso menos “resistente”. Veremos mais adiante o mesmo geógrafo opondo à “racionalidade do capital” e da agricultura do mercado uma “outra racionalidade”, ou mesmo outras “contra-racionalidades”, as do mundo da vida, do trabalho ou, se quisermos trazer aqui uma feliz expressão de José de Souza Martins, da agricultura de excedente.⁵

Em todo o Brasil, através de todos os espaços de “sistemas de objetos e sistemas de ações” e dos mais diversos grupos humanos e modos de vidas, populares ou não, entrevemos a ação de movimentos sociais do MST ao SOS Mata Atlântica. Pela via da questão agrária, pela via da questão ambiental, pela via dos direitos humanos ou por outras vias de enfrentamento que a elas se somam e com elas interagem, são inúmeras as unidades de ações sociais que se opõem à racionalidade, ao poder e aos interesses da expansão globalizada do capital no campo, como propõem, no bojo de suas diferentes contra-racionalidades, outras e opostas alternativas de gestão social de tempos e de espaços, de vidas e de mundos de vida e de trabalho.

De outra parte, de igual maneira estamos diante de um múltiplo e nada uniforme ou globalizado mundo rural. Somos alimentados por grãos, frutas e folhas que ainda provêm bem mais da multivariância da agricultura familiar típica do campesinato tradicional e da expansão (menos visível, mas possivelmente mais sólida) de novas alternativas de produção e gestão do ambiente e

⁵ Ver o seu sempre atual *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira, 1975.

dos bens da terra, como a agricultura orgânica, a permacultura, a agrossilvicultura e outras mais. De um lado, as imensas áreas uniformemente tomadas de pessoas e culturas tradicionais para abrigarem o gado ou a soja. De outro, a criação recente de áreas crescentes de produção agropastoril e mesmo madeireira regidas por princípios de sustentabilidade e solidariedade. Longe, na Amazônia, a expansão de experiência dos “povos da floresta”, como os seringueiros do Xapuri são exemplos de uma fecunda contra-razionalidade.

Onde parece haver uma uniformização crescente e irreversível, podemos estar diante, também, de uma crescente diferenciação de formas culturais de vida e modos sociais de trabalho no campo. Comunidades indígenas ampliam suas áreas de espaços-reservas homologadas e, pouco a pouco e perigosamente, algumas delas se integram a uma economia regional de excedentes. Comunidades negras rurais quilombolas (bem mais do que contamos ou imaginamos até agora) conquistam o direito de existirem em suas terras ancestrais de pleno direito. Comunidades camponesas reinventam estratégias para se preservarem, transformando todo o necessário para que o essencial de suas formas de vida não se perca. Acampamentos dos movimentos sociais da reforma agrária cobrem de lonas pretas tanto os espaços estritos das beiras de estradas, quanto as terras de fazendas improdutivas e ocupadas. Um campesinato modernizado, em parte cativo, mas em parte ainda livre diante do poder do agronegócio, não apenas sobrevive, mas se reproduz com sabedoria.

Ao analisar transformações macroestruturais em todo o mundo em uma “era de globalização”, Octavio Ianni soma-se a outros estudiosos “do que está acontecendo”, ao lembrar que, mesmo nos espaços mais aparentemente dominados pelo gigantismo “do que mudou”, as formas de vida comunitárias e tradicionais, de ocupação e produção em multiespaços partilhados de vida, labor e trabalho, não apenas resistem e sobrevivem, mas, em alguns cenários, elas proliferam, adaptam-se e transformam-se. Ainda que essa transformação represente uma

progressiva perda de autonomia em nome dos pólos dominantes de domínio da economia agropastoril. Ianni lembra que o próprio agronegócio se expande a expensas da pequena agricultura e, mais ainda, em aliança com pequenas e médias propriedades agrícolas modernizadas e a meio caminho entre a *economia de excedente* e a *economia de mercado*, segundo José de Souza Martins.⁶

Sabemos que tudo está mudando, e nada mudou ainda inteiramente. A começar pela desigualdade social, a expropriação, o empobrecimento de quem já era pobre e a expansão da nova racionalidade de que nos fala Milton Santos. E podemos então concordar com Vera Salazar, em uma passagem do documento apresentado em um seminário sobre a reforma agrária, no Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia.

A revolução tecnológica, expressa na modernização da agricultura, a partir da década de 1970, representa esta transformação que, no entanto, não alterou significativamente a configuração do quadro agrário brasileiro. A concentração de terra e de riquezas no campo e na cidade, as disparidades regionais no que tange à renda dos agricultores, ao predomínio de certos cultivos, visando o mercado externo se mantiveram (e se mantêm) reproduzindo e fortalecendo as distorções estruturais que definem e embasa a história da estrutura agrária brasileira.⁷

A dupla resistência lembrada linha acima implica aquilo que mais nos interessa compreender. É que tanto em sua atividade mobilizada quanto em sua tradicionalidade modernizada existem diferentes formas próprias ou apropriadas de pensar a vida e o mundo. Voltemos por uma última vez aqui a Milton Santos.

Ante a racionalidade dominante, desejosa de tudo conquistar, pode-se, de um ponto de vista dos atores não beneficiados, falar de irracionalidade, isto é, de produção deliberada de situa-

6 Octavio Ianni, *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

7 Vera Lúcia Salazar Pessoa, "Entre o rural e o urbano – Construindo grupos de pesquisas." Texto elaborado para a Mesa-Redonda III: Grupos de Pesquisa – Agricultura e Desenvolvimento Regional: Relatos de Experiências, p. 1.

ções não-razoáveis. Objetivamente pode-se dizer também que, a partir dessa racionalidade hegemônica, instalam-se paralelamente contra-racionalidades.

Essas contra-racionalidades se localizam, de um ponto de vista social, entre os pobres, os migrantes, os excluídos, as minorias; de um ponto de vista econômico, entre as atividades marginais, tradicional ou recentemente marginalizadas; e, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos modernas e mais “opacas”, tornadas irracionais para usos hegemônicos. Todas essas situações se definem pela sua incapacidade de subordinação completa às racionalidades dominantes, já que não dispõem dos meios para ter acesso à modernidade material contemporânea. Essa experiência da escassez é a base de uma adaptação criadora à realidade existente.⁸

⁸ Milton Santos, op. cit., p. 246, cap. 13.

Formas culturais e populares de racionalidades e de sensibilidades que poderiam parecer anti-rationais e ultrapassadas. Sistemas de idéias e estilos de ação fora do tempo e do lugar. No entanto eles podem ser pensados como contra-racionalidades. Como a defesa de espaços de vida e de trabalho no campo, não apenas postos à margem, mas auto-situados em zonas de fronteira geográfica, social e simbólica de um processo proclamado por seus realizadores como algo inevitável, benéfico e irreversível de “modernização do campo”. Uma modernização insustentável que traz para o mundo rural escalas e interações de tempo-espaço típicas da empresa fabril moderna. Com a diferença de que “lá”, na cidade, as fábricas estão ainda repletas de trabalhadores, enquanto no campo largos espaços de produção de mercado precisam estar cada vez mais vazios de braços humanos, para dar lugar às poucas máquinas que, primeiro, substituíram famílias de camponeses e, depois, as próprias pessoas de trabalhadores volantes. Assim, diante do avanço expropriador e uniformizante do capital flexível, todas as supostas anti-racionalidades que a ele se opõem podem ser compreendidas como diferentes alternativas de outras racionalidades.

PROXIMIDADE E DIFERENÇA: SISTEMAS DE PRODUÇÃO, MODOS DE VIDA E VIVÊNCIA DE TEMPOS E ESPAÇOS NOS MUNDOS RURAIS BRASILEIROS

Retomemos de forma mais ordenada aqui os argumentos que acabam de nos deixar, entre as linhas acima. Seja porque toda a expansão do poder, dos interesses e da racionalidade do agronegócio provoca a persistência de antigos e a emergência de novos poderes, modos de vida e racionalidades rurais e populares (Milton Santos), seja porque, no fim das contas, a expansão do capital flexível, agropecuário, “não alterou significativamente a configuração do quadro agrário brasileiro” (Vera Salazar), podemos pensar em perguntas opostas às respostas que apontam para uma uniformização rotinizante dos espaços de vida e de trabalho dos mundos rurais brasileiros, sob os “novos tempos” da modernização capitalista. Não estaremos nós diante de uma persistente e essencial (no sentido de não-marginal) presença de antigas e novas múltiplas formas de interação entre tempos-e-espaços, que caracterizam e seguem caracterizando a experiência pessoal, interativa e social dos diversos atores e dos diversos modos de vida das diferentes modalidades de presença humana no campo, hoje?

Quero retomar aqui algumas idéias de José de Souza Martins em *Capitalismo e tradicionalismo*. Faço a síntese das que nos tocam de mais perto aqui. A pequena unidade camponesa de tradicional agricultura familiar não é marginal à expansão do capital agrário e nem é uma experiência social em extinção. Ao contrário, ela é orgânica e essencial à expansão do capitalismo no campo.

Lembremos José de Souza Martins. Essa agricultura tradicional não é uma *agricultura de consumo*, mas uma *agricultura de excedente*. Seus produtores geram tanto os bens de consumo familiar quanto, e em múltiplos casos, principalmente o excedente que é destinado à troca e à venda em mercados vicinais, locais e mesmo regionais. Pequenos proprietários e produtores arrendatários

de terra plantam e criam diretamente para o mercado e, em diferentes situações, tendem a tornar-se “cativos” de produtores maiores ou mesmo de empresas que financiam a produção e detêm o poder de compra de seus produtos. Há um momento em que, descrevendo estratégias de produção e venda de produtos da terra em uma região por onde eu mesmo passei anos depois, em pesquisa de campo, ele diz o seguinte:

Vê-se que na montanha, tanto no Alto Paraíba quanto na Mantiqueira, a população rural produz diretamente os bens da sua subsistência (feijão) e um excedente de aproximadamente 1/4 do produto para semente e comércio. Na planície, contudo, a população rural produz menos da metade do feijão que provavelmente consome. Mas, na planície e na montanha (agora apenas o Alto Paraíba) estimo que menos de 10% do leite produzido destina-se ao consumo dos próprios produtores. A sua produção tem em vista o mercado.⁹

⁹ Op. cit., p. 10, 11. Devo dizer que, pesquisando vários anos mais tarde comunidades camponesas nas mesmas regiões de montanha (Catuçaba, em São Luís do Paraitinga, no Alto Paraíba e Joanópolis, na serra da Mantiqueira paulista), encontrei dados bastante próximos. E eles valem também para a venda de outros produtos, como milho, cebola, porcos e gado de corte.

Podemos situar essa agricultura rústica, camponesa, familiar, ou que nome tenha, em diferentes pontos a meio caminho de uma linha de alternativas que começa, aí sim, em unidades familiares ou mesmo coletivas de *produção de consumo* e as unidades empresariais de *produção de mercado*. Concordo com José de Souza Martins em que, fora o caso das comunidades indígenas – e, mesmo assim, nem todas e nem sempre – e fora o caso de algumas comunidades muito isoladas mesmo de um mercado local, ou de produção muito limitada, que caracterizariam uma restrita *produção de consumo*, na qual se troca e, mais ainda, se vende apenas o pouco que sobrou do consumo destinado ao grupo familiar ou à unidade maior, a comunidade, todas as outras constituem as diferentes modalidades de tempos-espacos produtoras de economias de excedente.

A própria conversa cotidiana, seja entre vizinhos, amigos e parceiros do trabalho, seja em âmbito familiar (ali onde as opiniões das esposas são bastante mais importantes do que se ima-

gina em geral), versa quase sempre sobre assuntos ligados “à lida” com as plantas e/ou os animais. E, nelas, as questões relativas às estratégias de comercialização local e regional dos excedentes ganham um lugar cada vez mais central. Economias familiares, de tipo tradicional camponês, seja na direção de uma ainda maior tradicionalidade, seja como no caso de alguns assentamentos da reforma agrária, não situadas à margem de sistemas dominantes de economias de mercado, mas integradas em e entre os seus espaços territoriais de natureza, sociedade e mesmo de cultura.

Podemos concordar com Graziano Neto e também com vários outros estudiosos dos processos de transformação da agricultura, da pecuária e mesmo de atividades de extração direta dos bens da terra (indústria madeireira, mineração etc.), quando lembram que a suposta ou real “modernização do campo brasileiro” foi bastante conservadora. Ela se realiza bem mais no plano agrícola do que no agrário. Ela “moderniza” formas de apropriação e de concentração da propriedade fundiária e não na direção verdadeiramente moderna. Isto é, a de uma efetiva democratização social e econômica do acesso à terra e às efetivas condições sociais e tecnológicas do trabalho com a terra. Modernizamos tecnológica e capitalisticamente a agricultura, criamos às pressas um modelo importado de agronegócio sem havermos antes procedido a uma modernização estrutural do campo.¹⁰

Os sucessivos “programas de reforma agrária” seguem destinando aos homens da terra porções residuais de “lotes” em assentamentos precariamente assistidos, enquanto se empenham, uns após os outros, em apoiar os latifúndios de agropecuária de mercado e a incentivar a expansão do agronegócio, à custa de um crescente deterioro das condições de vida de famílias e de comunidades rurais e de uma degradação, em vários espaços, irreversível, do meio ambiente, como vejo ocorrer agora no norte de Minas, onde trabalho com uma equipe de pesquisa nas duas margens do rio São Francisco.

Assim, se quisermos estender um olhar geográfico não apenas ao que parece mais visível, mais dinâmico e mais conflitivo

¹⁰ Francisco Graziano Neto, *Questão agrária e ecologia – Crítica da moderna agricultura*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

nos diferentes mundos não-urbanos do Brasil (para aí incluirmos também os territórios e as comunidades das diferentes outras étnicas no país), poderemos trabalhar com três amplas categorias de ocupação de territórios, de apropriação da terra, de manejo do ambiente, de criação de tipos de vida social e suas diferentes culturas. E, nelas, de diferentes modalidades de experiência, de percepção-compreensão e de recriação de seus diversos espaços-tempos. Enfim, daquilo que em boa medida atribui substância geoesistencial ao que Milton Santos lembrava linhas acima como as nossas diferentes racionalidades. Pois pensar racionalmente um mundo começa por criar os padrões tempo-e-espaço, em que sujeitos sociais criam os cenários entre a natureza e a cultura, que os recriam como múltiplos e interativos atores culturais dos dramas de vidas que compartilham.

E este seria o momento de lembrarmos uma vez mais que, tal como acontece em outros campos da experiência humana, sobram vivências, pesquisas e teorias a respeito da construção cultural de sentidos de tempo-e-espaço em sociedades indígenas e sociedades regionais tradicionais, entre terras de negros, terras de santos e terras de camponeses patrimoniais, do que entre unidades rurais modernizadas, quaisquer que sejam as suas dimensões e vocações de economia. Conheço inúmeras pesquisas sobre o viver, o sentir e o saber de tempos e de espaços em comunidades indígenas, ou em comunidades étnicas tradicionais (como as da ilha de Bali, estudadas pelo mesmo Clifford Geertz), do que em áreas de frentes pioneiras e de expansão (emprego aqui ainda categorias de José de Souza Martins), em territórios de unidades camponesas modernizadas, como tantas no Sudeste e no Sul do Brasil, em latifúndios de economia de mercado e mesmo em assentamentos e acampamentos da reforma agrária.

Essa diferença de ênfase de olhares diferentes entre antropólogos, geógrafos e outros cientistas sociais por certo acompanha o que parece de fato “dar-se a ver” na diversidade de nossos territórios, paisagens e unidades sociais situadas fora das cidades.

Acompanha também a própria relação existencial da experiência pessoal, interativa e social da relação-criação de tempo-espaço.

Em termos que vão de uma *geografia das paisagens* a uma *antropologia dos dramas sociais*, podemos estabelecer um gradiente aliás já sugerido acima.¹¹ De um lado ficam as comunidades sociais e culturas associadas à variedade de *produções de consumo*, entre indígenas, quilombolas, camponeses tradicionais e quase isolados. A meio caminho coloquemos as unidades rurais associadas à *produção de excedentes*. Entre eles, demarquemos posições. Na linha de fronteira com as “comunidades de consumo”, estão os outros produtores familiares de padrão camponês tradicional (como os das culturas caipiras de São Paulo), sejam eles proprietários sitiantes, moradores agregados, parceiros. A meio caminho ficam os pequenos produtores camponeses, ainda patrimoniais, ou algo já mais modernizados. Na posição mais próxima às unidades de *produção de mercado*, até pelas relações de proximidade, acomodação forçada e conflito com ela, ficam os lavradores antigos e recentes das terras apropriadas pela reforma agrária. Finalmente, no pólo oposto situam-se as unidades típicas da *produção de mercado*, caracterizadas hoje pelo agronegócio. Entre os sujeitos populares, ficam aí pequenos produtores cativos do mercado, produtores já especializados para o mercado. Estão também todos os múltiplos trabalhadores rurais, entre condutores especializados de máquinas agrícolas e trabalhadores volantes.

Bem sabemos que, tanto em casos individuais quanto em termos de comunidades inteiras, quase já não existem mais “tipos puros” de sujeitos rurais. Um bom exemplo dessa variância crescente são as comunidades muito tradicionais de pequenos agricultores do vale do Jequitinhonha (e de quantos outros vales no Brasil), que, justamente para poderem manter a propriedade e a vida rural tradicional, migram sazonalmente para terras distantes de São Paulo em busca de trabalho assalariado associado à mais moderna e devastadora *produção de mercado*.

Deixemos de lado os senhores do poder e do capital e foquemos o olhar sobre os outros “homens da terra”, a começar por

11 Tomo emprestada esta categoria que passa do teatro à antropologia através de estudos bastante conhecidos de Victor Turner, *Drams, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

peçoas, famílias e comunidades de povos indígenas e quilombolas até todos os outros, se possível: os agricultores e pecuaristas, agricultores camponeses, de produção ainda familiar, pequenos proprietários, sitiantes tradicionais; os trabalhadores rurais parceiros, “agregados” e “moradores” ou não, trabalhadores parceiros, meeiros e, no limite, arrendatários. Sigamos adiante em direção aos outros “herdeiros”, “deserdados” e expropriados da terra: os camponeses, os expropriados, os trabalhadores diaristas, volantes, os peões de fazendas, os acampados nas beiras de estrada e os assentados da reforma agrária, enfim, os homens pobres da terra.¹²

12 Será fácil ver que estou empregando aqui nomes comuns até mesmo em títulos de livros sobre as diferentes categorias de trabalhadores diretos entre os tempos-espacos sociais da terra.

Em que espacos eles habitam, vivem, trabalham, se reproduzem e pensam a vida e o mundo? Em que tempos se movem e como representam o seu passar? Como, nesta era em que mesmo no campo tudo muda e permanece como está, tudo se move (a começar pela vida dos migrantes) e, aqui e ali, parece ainda tão igual a sempre, tão “parado no ar”? Claro, não chegarei perto de muitas sugestões de respostas a essas perguntas e àquelas que suas respostas haverão de reabrir. Creio, no entanto, que poderia ser proveitoso abrirmos nossos horizontes aos seus limites máximos e realizarmos juntos um exercício de precária classificação das aproximações e diferenças entre o habitar espacos, criar espacos, viver espacos e pensar, no tempo, os espacos da vida.

RUGOSIDADES: OS TEMPOS-ESPAÇOS ONDE O RELÓGIO É TAMBÉM O SOL

Em um livro que se tornou depois um clássico na antropologia, após descrever o modo de vida dos Nuer, um povo nilota criador de gado, entre suas aldeias e os acampamentos, Evans-Pritchard conclui um parágrafo, após comentar o viver e o sentir do passar do tempo deles, com uma frase pouco típica para um inglês já habitante de tempos em que os seus pais haviam descoberto que “tempo é dinheiro”. Ele conclui dizendo: “os Nuer têm

sorte”. A felicidade deles está em não serem, ainda ou sempre, como nós somos.¹³

E o que aproxima comunidades indígenas (entre isoladas, contatadas, integradas), comunidades quilombolas e as ainda existentes (e cada vez mais raras), comunidades regionais camponesas semi-isoladas, é o fato de que, entre elas, para quem o tempo ainda é mais “comida” do que “dinheiro”, o correr da vida se passa no interior de uma natureza ainda muito pouco socializada. Ainda apenas aos fragmentos realizada e pensada como cultura.

Como uma boa parte do que se obtém para o sustento familiar e a reprodução da vida coletiva é obtido da natureza, por coleta, caça e pesca, os espaços da vida e do trabalho ainda são, em uma larga medida, os da própria natureza. Depoimentos de seringueiros do Acre revelam um existir no mundo e um viver espaços-tempos ao mesmo tempo próximos e bem distantes dos nossos. Ali, onde a medida de minutos ou de horas pode ser dada pelo tempo de coleta da seringa em uma árvore, e a medida de um dia é a soma das coletas de várias árvores, mais os deslocamentos entre a casa (a “colocação”) e elas.

Uma múltipla racionalidade – pois cada etnia é um caso e cada comunidade cultural um outro – convive e representa os espaços da vida segundo padrões talvez bastante mais diferenciados e complexos do que podemos imaginar. Pois muitas das representações que aos poucos uma cultura “moderna-e-racionalizada” repensa, abole ou simplifica, ainda são essenciais entre indígenas, quilombolas e seringueiros.

Se eu perguntar a uma estudante de mestrado em geografia o que é a floresta onde ela está e que formas de existência habitam ali, é provável que ela limite os seus espaços ao que lhe é visível. Tudo o que existe diante de seus olhos e que, ao redor, não é nem “cidade” e nem “campo”. A terra, as plantas e, de modo especial, as árvores que a caracterizam como “uma floresta”. Ou, se ela for mais rigorosa, “uma extensão territorial de mata atlântica caracterizada por formações vegetais semidecíduas, característi-

¹³ E. E. Evans-Pritchard, *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 116.

cas de algumas florestas de transição”. Eu também tenderia a ver e pensar a floresta como aquilo que eu vejo e percebo como a floresta-diante-de-mim. De uma maneira perceptual e existencial, uma floresta é o que eu vejo e represento como “esta floresta”.

Um caiapó provavelmente levaria mais tempo para responder o que é uma floresta. Ele provavelmente começaria por indicar tudo aquilo que não é visível, pois está “debaixo da terra”, minerais, águas, raízes, plantas e animais subterrâneos e algo mais. Depois, ele por certo desdobraria a floresta em vários estratos, seis ou sete, de acordo com o tipo de vegetais que predominam, de acordo com os frutos que habitam cada “andar” e de acordo com os animais que existem em cada espaço. Aquilo que uma botânica classificaria como vegetação rasteira, sub-bosque, bosque e dossel, para o nosso caiapó poderia desdobrar-se em outras e bem mais minuciosas derivações. E a sua floresta não acabaria no dossel das árvores mais altas. Pois muito possivelmente ela se estenderia até o espaço acima da floresta onde voam os seus pássaros que voam mais alto.

Com mais coragens e temores do que nós, ele e também muitos camponeses quilombolas ou caboclos povoariam a nossa floresta “natural” de seres que nem por não serem “da nossa natureza” não seriam menos reais. Seres sub e supernaturais, dos espíritos dos mortos aos emissários dos deuses, benévolos uns, terríveis outros. E seres que interagem entre eles, com os animais e as plantas e até com os seres humanos. De sorte que estar na floresta e obter delas o sustento implica não apenas atos técnicos, mas gestos entre o mágico e o sagrado.

Os próprios seres da natureza, das águas e do vento às plantas e aos animais, são dotados de identidades, de forças e de formas de interação conosco bem maiores do que poderíamos supor. Entre camponeses católicos, os ciclos da vida natural, entre a floresta, os campos de pastagens, os terrenos de lavouras sazonais ou permanentes, o pomar ao redor da casa e a horta próxima à cozinha, são diversos e interligados tempos-lugares regidos pelas forças da natureza, transformados pelas forças do trabalho huma-

no e ordenados por princípios e ritmos extranaturais que entrecem a maior parte das atividades agropastoris de tempos, ritos e gestos ora mágicos, ora religiosos.

Mesmo essas sociedades tradicionais de uma economia de consumo não vivem exclusivamente dentro de seus limites; possuem sistemas de intertrocas de pessoas, de bens e de mensagens, que deveríamos mais invejar do que apenas pesquisar.¹⁴ E sistemas que, mesmo nos espaços menos socializados pelo trabalho humano na Amazônia, escapam do domínio interno de uma mesma aldeia e geram amplos sistemas de trocas de bens de consumo intertribais.

Embora possa parecer supérfluo aqui, devo lembrar que algumas comunidades não tanto rurais, mais neo-ruralizadas, retornam do mais moderno e urbano e desejos de experiências de vida e de partilha de tempos-espacos que em vários momentos lembram os que sumariamente descrevi aqui. Algumas pequenas comunidades religiosas, tanto as de origem brasileira, como o Santo Daime, quanto de origem asiática, como os Hare Krishna, retornam à natureza, voltam “ao campo” e buscam reencontrar, em uma vida mais próxima do vento e dos deuses do que dos relógios e dos mercados, uma vida ao mesmo tempo sagrada e natural. A começar por uma complexa sacralização da própria natureza. Algumas nas florestas do Acre. Outras compram barato algumas terras altas na Chapada dos Veadeiros, em Goiás. Outras vivem ao nosso redor, perto de Parati ou na vizinhança de Pindamonhangaba, não muito longe de São Paulo.¹⁵ Assim, vivem ancestralmente tempos-espacos inseridos ainda nos domínios da natureza, ou buscam retornar a essa mesma relação com a vida e o mundo, uns porque são “primitivos” demais e outros porque cansados demais da complexidade do mundo pós-moderno. Será que, como os Nuer e bem mais do que nós, de um lado e do outro... eles são felizes?

¹⁴ Devo lembrar aqui a nova edição, e primorosa, do *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, em 2004, pela Editora Cosac Naify, de São Paulo.

¹⁵ E não devemos esquecer que ainda existe no Brasil uma associação – Abrasca – de comunidades alternativas, as quais, mesmo quando não tão associadas a alguma religião nativa ou exótica, procuram viver “na” e “da” natureza e retornar a formas de vida extremamente simples e com a menor relação possível com o mercado local e, sobretudo, regional. Não tenho os dados aqui, agora, mas lembro-me de, há muitos anos, ter examinado no Programa de Pós-Graduação em Geografia, na Universidade de São Paulo, uma dissertação a respeito de uma dessas comunidades alternativas, a Fraternidade, na serra dos Pireneus, em Pirenópolis, Goiás. Tive na Unicamp uma mestranda de sociologia que desenvolveu uma pesquisa sobre as relações entre a filosofia vedanta, as comunidades Hare Krishna e a ecologia profunda. Creio que tendem a ser escolhas de pesquisas cada vez mais comuns. O fato de que uma delas tenha sido na geografia e a outra na sociologia bem demonstra que essa tendência pouco tem a ver com as supostas “excentricidades dos antropólogos”.

RUGOSIDADES E MODERNIDADES: OS ESPAÇOS RURAIS ONDE O TEMPO É O RELÓGIO E É O SOL

Uma inesperada mas oportuna maneira de procurarmos compreender algo das experiências de espaço-tempo entre as comunidades diferenciadamente situadas nos diferentes pontos de intervalo entre as culturas e comunidades de pequena socialização de espaços da natureza e de uma *economia de consumo*, ou de trocas de produtos por produtos, dentro de estritas normas e ritos de intercâmbio entre categorias de produtores-atores, e as que nos esperam mais adiante seria o começarmos por pensar como culturalmente tais trocas de produtos por produtos, ou de mercadorias por dinheiro, são vivas entre os tempos-espaços sociais de comunidades camponesas ainda tradicionais, mas já integradas no mercado como *economias de excedente*, de acordo com José de Souza Martins.

Claro, estas já são comunidades rurais onde o trabalho com a terra é dirigido a produzir, além do consumo, o excedente comercializável. Planta-se, coleta-se e cria-se para viver e para vender. Troca-se, vende-se e compra-se trabalho por bens, bens por bens, trabalho e bens por dinheiro. E disso se vive a “vida na roça”. A meio caminho entre uma natureza ainda não inteiramente socializada e incorporada ao domínio da cultura (aqui num duplo sentido da palavra) e a cidade, o lugar-urbano dos “recursos” e do mercado regional, assim pessoas, famílias e comunidades rurais vivem em espaços cujo lugar mais central é o sítio, a pequena propriedade ou posse camponesa, cuja extensão mais familiar é o bairro rural e seus equivalentes. Uma vida rural a que no limite mais costumeiro cabem qualificadores como “caipira”, “sertaneja”, “rústica”, “tradicional” ou “patrimonial”, e a que no limite mais próximo a uma “nova racionalidade” cabem nomes como “moderno” ou “modernizada”.

Fiquemos com as formas de vida e de trabalho mais típicas do campesinato tradicional de produção familiar. Entre elas, gramáticas sociais que configuram sistemas de valores, de identida-

de e de princípios étnicos e éticos de interação, envolvendo ne-
las inclusive preceitos que regem trocas, vendas e compras. Sis-
temas tradicionais que prescrevem todo um complexo processo
de transações de bens e de serviços. Intertrocas econômicas pa-
recendo serem apenas comerciais, na verdade são interpessoais,
afetivas, sociais, simbólicas, antes ou ao lado de serem relações
que envolvem dinheiro. Pois, bem mais ali do que em esferas mais
modernizadas de transações, nem tudo o que se produz é con-
sumo, nem tudo o que troca é mercadoria. Mais do que nós, e
com melhores motivos, as pessoas comem comida e símbolos e
trocam bens e sentidos de vida. No que se consome e no que se
troca ou vende, as “coisas” que passam de mão em mão, mesmo
que a troca de dinheiro, variam de acordo com aquele com quem
se troca, com aquilo que se troca e com a qualidade da situação
em que se comercia.

Em um de seus estudos sobre esse assunto, ao recriar o con-
ceito de *campesinidade*, Klaas Woortmann trabalha com os dife-
rentes sentidos e valores de uma ética camponesa. E, em “Com
parente não se neguceia”, ele descreve os diferentes círculos de in-
terações entre categorias de pessoas e categorias de coisas que se
trocam, vendem e compram. E ele demonstra como a relação fa-
miliar, parental, vicinal e outra mais determinam bem mais o sen-
tido do valor da mercadoria do que ela própria.¹⁶

Como costumamos dizer e relembrar sempre na antropolo-
gia, a própria economia é uma das muitas dimensões de uma cul-
tura. Produzimos bens e vendemos trabalho e/ou mercadorias.
Mas, através de pessoas e de coisas (mesmo num mundo onde
pessoas têm valor como coisas e coisas, como pessoas), na verda-
de o que trocamos nos diferentes tempos-espacos dos diversos
mercados possíveis são símbolos e significados, valores e sentidos
de vida. Um mesmo pai-camponês que em novembro se endivi-
da para comprar uma máquina duvidosa, em março duplica a dí-
vida para não deixar de casar a filha caçula com uma “grande fes-
ta”. Modos, políticas, éticas e estéticas de vida que resistem ainda
a uma entrega completa à racionalidade do mundo dos negócios

¹⁶ A respeito dessa ques-
tão e de outras, rela-
cionadas também de
maneira direta a expe-
riências e percepções de
tempo e espaço, quero
indicar aqui alguns tra-
balhos do “casal Woort-
mann”. De Ellen
Woortmann, “O sítio
camponês”, publicado
originalmente no *Anuá-
rio Antropológico*, n. 81,
de 1983, pela Editora
Tempo Brasileiro, do Rio
de Janeiro. De Klaas
Woortmann, além do
longo artigo aqui men-
cionado, que foi origi-
nalmente publicado no
n. 69 de um caderno da
Série Antropológica, De-
partamento de Antropo-
logia, Universidade de
Brasília, s/d, um outro
artigo “A comida, a famí-
lia e a construção do gê-
nero feminino”, origi-
nalmente publicado na
revista *Dados*, v. 29,
n. 1, de 1986, no Rio de
Janeiro. Livros posterio-
res de Ellen e Klaas reu-
niram esses artigos a
outros que recomendo
também enfaticamente.

apregoa e vende, atribuindo a quem a ela não adere a imagem do “atraso”.

No interior de “contra-razionalidades” ou de “outras-razionalidades”, segundo Milton Santos (2002), uma cultura derivada de uma socialização da natureza bastante mais completa e complexa do que nos casos anteriores ainda olha para o sol, mas já observa o relógio para sentir o passar do tempo. E tanto pensa em paisagens naturais quanto no valor de mercado do alqueire de terra, para pensar os espaços da vida e do trabalho. De outra parte, os bens da terra são produzidos observando uma mescla de tecnologias patrimoniais (nada indica que as vendas de enxadas tenham diminuído no mercado brasileiro) e tecnologias modernas e importadas.¹⁷ Costumes antigos e ritos religiosos ainda estão presentes no preparo do terreno, nas festas de colheita, em muito maior escala do que as nossas medidas acadêmicas alcançam. E o passar do tempo ainda subordina o relógio ao sol e o calendário oficial ao das festas populares e às marcações naturais das estações do ano.

Não obstante, mesmo no mundo rural tradicional, os horizontes da vida tornam-se cada vez mais voltados para “o mundo da cidade”, e cada vez mais as cidades “maiores” dominam as cidades menores que, cercadas por áreas rurais, se tornam eixos de referência deles e um ponto a meio caminho entre o sítio e a “cidade grande”. Espaços urbanos tendem a ser, a cada dia mais, o lugar de destino dos filhos dos homens e das mulheres da terra, quando não deles próprios. E as músicas sertanejas que versejam sobre a “saudade da minha terra” são o mais triste e dolente testemunho disso. Não podemos esquecer que a incorporação da luz elétrica a um número agora grande e crescente de áreas rurais e a chegada vertiginosa dos meios de comunicação de massa, em que o “assistir televisão” se associa ao antigo costume de “ouvir o rádio” e compete com este, de uma maneira bastante mais semioticamente marcada colocam a cidade e a racionalidade mais ilusoriamente moderna dentro até de alguns últimos ranchos de pau-a-pique.

A vida cotidiana, quando medida em seus pequenos ciclos do passar do tempo – uma semana –, médios ciclos – um ano agrí-

17 Novas práticas, novas tecnologias e novos insumos, entre maquinários e produtos químicos não raros impostos aos agricultores patrimoniais pela mídia a serviço de bancos e de empresas multinacionais, que não raro, também, acarretam o endividamento que torna o produtor pobre, porém livre, em um trabalhador dos credores de suas dívidas. Não são poucos e crescem bastante os casos de pequenos proprietários que “perdem” as suas terras como pagamento de dívidas.

cola – e longos ciclos – os muitos anos de uma vida –, em boa medida é ainda centrada no lugar rural onde a vida afetiva e a vida de trabalho se associam nos espaços consagrados do sítio camponês: a pequena propriedade familiar. Em segundo lugar, em seus entornos naturais e na comunidade vicinal próxima: o arraial, o bairro rural, o povoado, a vila, o patrimônio. Mas sítios e povoados camponeses tendem a ser, mais e mais, espaços-lugares satélites das cidades, sejam elas a sede do município, as cidades-mercado ou mesmo as cidades de romaria e devoção.¹⁸ E, bem sabemos, uma das diferenças de percepção espacial mais importantes será justamente o deslocamento do eixo das relações, tendo como foco o “lugar onde vivo e trabalho” e a cidade. Entre as comunidades mais isoladas de predominância de *economia de consumo*, o centro da vida é ainda um espaço natural fracamente socializado, e a cidade é um referente tempo-espacial difícil e distante. Entre as comunidades camponesas tradicionais, o centro da vida vivida e pensada é uma quase sinuosa linha que passa pela natureza, demora no lugar de trabalho e de natureza socializada e termina na cidade, bastante mais marcada e próxima nas unidades sociais de *economia de excedente* do que nas anteriores. Já, entre as comunidades e culturas próximas de ou já plenamente integradas em uma *economia de mercado*, o espaço-tempo de referência da vida pensada e vivida é o da cidade-mercado. Os lugares rurais são espaço de passagem e mais de um trabalho impessoal do que de vida, e a natureza é um referente ora distante demais, ora hostil o bastante para valer apenas quando dominado, apropriado e destruído.

MODERNIDADES E FALSAS MODERNIDADES: ESPAÇOS RURAIS ONDE O PASSAR DO SOL JÁ NÃO MARCA MAIS AS HORAS E NEM A LUA O PASSAR DOS DIAS

O simples viajar e ver desde a estrada longas paragens homogêneas de uma paisagem despovoada de bichos (a não ser o gado) e de pessoas (a não ser os raros e passageiros trabalhadores even-

¹⁸ Das pesquisas de campo que fiz em Goiás e em São Paulo, com comunidades camponesas tradicionais, gostaria de indicar a leitura de alguns capítulos de livros derivados de três delas: *Plantar, colher, comer*. Rio de Janeiro: Graal, 1978; *A partilha da vida*. Taubaté: GEIC, Cabral, 1995; *O afeto da terra*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

tuais) permite ao olhar de quem passa a imagem dos espaços de vida e trabalho de mulheres e homens que são agora os trabalhadores das solidões da terra e dos senhores do agronegócio.

As extensões homogêneas dos canaviais, das plantações de soja, dos eucaliptais. As paisagens que foram um dia florestas ou porções do cerrado, ou mesmo frações bem menores de terrenos de policultura camponesa. A uniformização quase absoluta da paisagem, a derrocada da biodiversidade e de uma correspondente humana sociodiversidade. Eis a paisagem múltipla e, no entanto, tão uniforme, dessa ilusória socialização extrema de espaços naturais. Para que a terra produza em excesso – o mito tecnológico da produtividade –, tanto seres e grupos humanos são retirados das paisagens anteriores, quanto a própria terra é subjugada: tornada plana, vazia do que não sejam os espaços vazios da produção, exaurida de recursos naturais e impregnada das químicas do agronegócio.

A uma domesticação uniformizante dos espaços naturais, ou patrimonialmente sociabilizados pelo trabalho da agricultura familiar, corresponde uma absoluta entrega de tempos-espaços rurais ao domínio da cidade. Entre a máquina e a *mídia*, o universo da racionalidade do moderno-urbano domina as paisagens naturais e humanas do campo. Não será ao acaso que a maioria dos seus trabalhadores braçais ou vivem em cidades-dormitório próximas, ou migram de espaços muito distantes, como o vale do Jequitinhonha, e vivem provisoriamente na periferia pobre das cidades.

Trabalhadores sazonais e impessoais. Volantes voláteis que em geral sequer sabem em que lugar estão trabalhando por uma manhã, um dia, um par de dias. Não é também ao acaso que em boa medida o trabalho realizado por essas “turmas” de trabalhadores volantes é bem mais o de queimar, derrubar e colher, do que o de tratar do solo (feito por máquinas) e semear.

A racionalidade empresarial imposta ao campo pouco inverte todos os eixos de uma lógica das relações sociedade-natureza e de uma ética nas interações entre as diferentes

categorias de atores culturais envolvidos em suas diferentes economias e em seus diversos modos de vida. Os espaços-valor passam a ser os mais inteiramente entregues às monoculturas de mercado. Isso em que pese o fato de que um número crescente de agroempresas redobre retóricas em favor da “preservação do meio ambiente”. A transferência de símbolos e de significados interativos típicos da fábrica moderna para espaços-tempos rurais, com foco sobre o binômio competência–competitividade em todos os momentos e lugares da vida de pessoas e de comunidades, desqualifica experiências e maneiras de ser e de produzir típicos do campesinato.

No entanto, uma típica e neocapitalística nova racionalidade da modernidade no campo brasileiro é falsa e enganosa. Em quase todas as regiões modernizadas através da expansão de antigas e novas alternativas de unidades de mercado no campo, os mais arcaicos modos e métodos de expropriação da terra e de apropriação da força de trabalho disponível, migrante e miserável, estão ainda em plena vigência. O agronegócio das empresas agrícolas, pastoris, madeireiras e de mineração preserva e moderniza sistemas de trabalho fundados na escravidão, na semi-escravidão, na servidão, na exploração do trabalho de mulheres e de crianças. Isso significa que a absoluta racionalidade da modernização do campo brasileiro se apóia organicamente em alternativas bastante pré-capitalistas de “conquista” da terra e de “posse e uso” do trabalho.¹⁹

Assim, da mesma maneira como vemos pequenos produtores familiares, sitiados modernizados, em luta contínua para se apropriarem precariamente de uma semelhante racionalidade e de equipamentos e padrões de trabalho pelo menos proporcionalmente próximos aos do agronegócio, vemos, de outra parte, as frentes de expansão capitalistas empregando as mais residuais estratégias de apropriação da terra e do trabalho. E não nos espantemos em imaginar que procedimentos semelhantes, com outras normas, pessoas e palavras, sejam empregados também em unidades rurais de racionalidade empresarial no sul dos Estados Unidos

¹⁹ Lembro José de Souza Martins, uma vez mais: “Embora as relações de produção indicadas, como as de colonato e de arrendamento em espécie não se configurem como tipicamente capitalistas, é preciso não cometer o engano de atribuir as tensões da frente pioneira a essa atipicidade e, portanto, a um antagonismo de outra espécie: capitalismo/pré-capitalismo. Essas relações são, na verdade, as possíveis e necessárias à acumulação e reprodução do capital. Daí que a frente pioneira tenha sempre se apresentado como expressão limite do capitalismo no campo e, ao mesmo tempo, tenha se apoiado em relações sociais fundamentais não-tipicamente capitalistas: escravatura, colonato, arrendamento em espécie. Na verdade, o que caracteriza o capitalismo no campo não é a instauração de relações de produção típicas, formuladas em termos e de compra e venda de força-de-trabalho por dinheiro. O que a caracteriza é a instauração da propriedade privada da terra, isto é, a mediação da renda capitalizada entre o produtor e a sociedade”. Op. cit., p. 49, 50.

da América. O que seria da produção agrícola de lá sem o trabalho clandestino e semi-servil de trabalhadores mexicanos?

Em termos do que se passa na esfera das imagens e idéias de configurações de culturas e entre culturas, sabemos que, através de um processo bastante bem-conhecido, em um primeiro momento as imagens-idéias e as pautas de identidade e de princípios de relacionamentos entre categorias sociais de/entre pessoas, entre elas e o mundo natural e entre elas e os símbolos e significados do correr da vida cotidiana, são aos poucos trazidas “de longe” e propostas e impostas de vários modos. Um estilo tradicional de vida no seu todo, e em cada um dos seus campos, começa a ser pouco a pouco desqualificado, quando os agentes do “progresso” traduzem como “atraso” tudo o que não é o seu espelho. Tais contra-imagens e idéias em que o *negócio* toma o lugar da *vida*, enquanto o *country* rotula o “sertanejo” ou o “caipira” como resquícios ou reminiscências, a meio caminho entre o “preservado” e o pitoresco.

Em um segundo momento, padrões e sistemas de tais “novas pautas do ser, viver, pensar e produzir” são internalizados – a começar entre os mais jovens, moças e rapazes – pelos atores sociais populares, e são incorporados como modernos e contraditórios valores entretecidos com o que é próprio de suas culturas patrimoniais. Ressalto que as diferenças e as divergências entre gerações, entre pais e filhos, têm aqui um papel muito grande.

Finalmente, um novo campo de símbolos, de sentidos de vida e de significações do mundo (de “racionalidades”, em Milton Santos) se sobrepõe, tornando artificialmente “moderno” o que era “tradicional” e transformando em folcloricamente “típico” o que antes fora “próprio”. O que equivale em transformar, pouco a pouco, a vida rural em um simulacro da urbana, e o que era ritual da comunidade em espetáculo para uma platéia de “outros”. Assim, da culinária às crenças religiosas, da vestimenta aos ritos da comunidade camponesa, das éticas e técnicas do labor e do trabalho às próprias estéticas da vida, tudo se redefine no todo ou em partes relevantes e crescentes nas diferentes culturas ru-

rais que já utilizam o relógio e o trator, mas ainda consideram importante perguntar aos sinais naturais do tempo como haverá de ser o “inverno” que se aproxima.

Mais do que na solidão das áreas de planuras deserdadas da monocultura, é talvez nos cenários das grandes festas da modernidade rural que as diferenças se tornam social e simbolicamente mais visíveis. Pois aqui as festas comunitárias aos santos padroeiros e aos momentos de celebração da solidariedade familiar e vicinal transformam-se nas grandes festas de produtos ou nas grandes “feiras de pecuária” – em que o sucesso é medido pelas cifras de milhões nas compras e vendas de bois e vacas – ou nas “festas de peão de boiadeiro”, em que os rituais se transformam em espetáculos, as tradições em “atrações” e em que os cenários dos acontecimentos se deslocam dos adros de igrejas e das praças das pequenas cidades para os grandes estádios consagrados a eventos regidos por competições premiadas, onde homens e animais competem entre si e com outros homens.²⁰ Essas grandes “festas” e feiras em que a máquina e o produto substituem o santo e a pessoa são a melhor metáfora da modernização uniformizante do campo.

Mas, se assim é, podemos prosseguir com ela para pensar o seu outro lado. Longe dos grandes palcos e nos intervalos dos picadeiros, não são poucas as expressões da vida rural camponesa que por “ali” também circulam. Onde, a um primeiro olhar, todos os espaços do acontecer parecem dominados por uma mesma cultura de celebração *country* dos imaginários globalizados do agronegócio, coexistem inúmeras áreas liminares de fronteira. Um domínio simbólico uniformizante e cuidadosamente programado é entrecortado todo o tempo e em quase todos os espaços da cidade e da festa.

De certa maneira algo semelhante ocorre até mesmo nas áreas rurais do Brasil mais dominadas pela monocultura do agronegócio. Um inventário criterioso sobre a sociodiversidade na ocupação de territórios aponta a coexistência supostamente pacífica e a presença crescente de conflitos; a hegemonia nunca

²⁰ Ver, como um excelente exemplo, *O chão é o limite – A festa de peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*, de Sidney Valadares Pimentel, publicado pela Editora da Universidade Federal de Goiás em 1997. Para se ter uma idéia da transformação de produtos em símbolos de uma sociedade através de suas festas, em Felixlândia, no norte de Minas Gerais, de uns anos para cá celebra-se uma grande Festa do Carvão.

estável e tranqüila dos espaços do agronegócio; a dependência que a economia rural de mercado tem da vizinhança da economia de subsistência e também de uma força volante de trabalho que o avanço da tecnologia agrícola ainda não resolveu; o crescimento das frentes de luta em favor da reforma agrária e da causa ambiental.

Um olhar algo mais complexo e interativo sobre os horizontes dos mundos rurais deveria convidar-nos a uma leitura não tanto do que, real ou ilusoriamente, domina espaços e campos de relações rurais, mas do que, em seus intervalos e de maneira bem mais ativa e diferenciada do que podemos imaginar, existe ainda, resiste e se renova, para reocupar espaços e reinventar formas de ser e viver no campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

_____. *A partilha da vida*. Taubaté: GEIC, Cabral, 1995.

_____. *O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer: uma descrição do mundo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GARCIA JR., Afrânio. *Terra de trabalho: trabalho familiar e pequenos agricultores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GRAZIANO NETO, Francisco. *Questão agrária e ecologia – Crítica da moderna agricultura*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1975.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MUSUMECI, Leonarda. *O mito da terra liberta: colonização “espontânea”, camponato e patronagem na Amazônia Oriental*. São Paulo: Vértice; [Brasília]: Anpocs, 1988.

MULLER, Nice L. “Sítios e sitiantes no estado de São Paulo”. *Boletim USP*, n. 132, Geografia. São Paulo, 1951.

NORONHA, Olinda Maria de. *De camponesa a “madame” – Trabalho feminino e relações de saber no meio rural*. São Paulo: Loyola, 1986.

PESSOA, Jadir de Moraes. *Cotidiano e história*. Goiás: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1997.

PESSOA, Vera Lúcia Salazar. “Entre o rural e o urbano – Construindo grupos de pesquisas”. Mesa-Redonda III: Grupos de Pesquisa – Agricultura e Desenvolvimento Regional: Relatos de Experiências. Seminário sobre a Reforma Agrária. Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, p. 1.

PIMENTEL, Sidney Valadares. *O chão é o limite – A festa de peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiás: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1997.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural–cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. *O camponato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Milton. “Espaços da racionalidade”. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição: cultura e desenvolvimento no município de Cunha*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato, ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TURNER, Victor. *Drams, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

WILLEMS, Emílio. *Cunha – Tradição e transição em uma cultura rural no Brasil*. Secretaria de Agricultura do Estado de São Paulo, 1947.

WOORTMANN, Ellen. “O sítio camponês”. *Anuário Antropológico*, n. 81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

WOORTMANN, Klaas. “A comida, a família e a construção do gênero feminino”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 29, n. 1. Rio de Janeiro: Campus, 1986.

_____. “‘Com parente não se neguceia’, o campesinato como ordem moral”. *Anuário Antropológico*, n. 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

CARLOS RODRIGUES BRANDÃO é professor visitante do Instituto de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia e do doutorado em ambiente e sociedade da Unicamp e pesquisador do Ceres. Este texto inédito foi apresentado no Encontro sobre a Reforma Agrária, em junho de 2006, na Universidade Federal de Uberlândia.