

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

ANDRÉ SOUZA MARTINELLO

COTIDIANO EM MUDANÇA:  
O RURAL BRASILEIRO A PARTIR DA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Porto Alegre

2010

ANDRÉ SOUZA MARTINELLO

COTIDIANO EM MUDANÇA:  
O RURAL BRASILEIRO A PARTIR DA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Renata Menasche

Série do PGDR – Dissertação nº 129

Porto Alegre

2010

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Responsável: Biblioteca Gládis W. do Amaral, Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS

|       |  |
|-------|--|
| M385c | Martinello, André Souza<br>Cotidiano em mudança : o rural brasileiro a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão / Andre Souza Martinello. – Porto Alegre, 2010.<br>251 f. : il.<br><br>Orientador: Renata Menasche.<br><br>(Série PGDR – Dissertação, n. 129).<br><br>Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2010.<br><br>1. Campesinato : Análise do discurso. 2. Comunidade Rural. 3. Carlos Rodrigues Brandão. I. Menasche, Renata. II. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. III. Título. |
|-------|--|

CDU 34

ANDRÉ SOUZA MARTINELLO

COTIDIANO EM MUDANÇA:  
O RURAL BRASILEIRO A PARTIR DA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Renata Menasche

Aprovada em Porto Alegre, 30 de agosto de 2010.

---

Profa. Dra. Renata Menasche – Orientadora

PGDR/UFRGS - UFPEL

---

Profa. Dra. Emília Pietrafesa Godoi

UNICAMP

---

Prof. Dr. João Carlos Tedesco

UPF

---

Prof. Dr. Roberto Verdum

PGDR/UFRGS

Peço licença aos meus irmãos Rodrigo e Fábio,  
também para todos amigos, professores, mestres, à namorada,  
aos meus avós e demais familiares, pessoas extraordinárias que amo,  
quero dedicar este trabalho à minha mãe Geni e ao meu pai Sadi e agradecer  
os mistérios da vida que até hoje compartilhamos:

*“Por isso eu pergunto  
À você no mundo  
Se é mais inteligente  
O livro ou a sabedoria.”*

## AGRADECIMENTOS

A dificuldade em registrar agradecimentos, em parte, se deve por quem/onde começar, assim como o temor de nada nem ninguém ser esquecível e escapar. Quero primeiro então lembrar todos os agradecimentos que devo ter realizado a cada pessoa que me auxiliou e contribuiu nessa caminhada. Mas, caso eu ainda não tenha agradecido, peço para agora receber meu obrigado. Preciso dizer de início, que não há pessoa que não deva eu registrar agradecimento, não tenho alguém para restringir esse obrigado. Aprendi que se o conhecimento é coletivo, “o trabalho de saber” é um pouco individual, está na cabeça/coração de qualquer um, em sua mente. E na minha mente e coração estão pessoas e instituições que tornaram a pesquisa que propus realizar viável e, as pessoas que me conheceram ou me conhecem desejando pesquisar rural, Brandão etc. sabem disso, por isso, eu as agradeço. Não há como relatar todos os porquês dos agradecimentos, listo alguns. Meu agradecimento inicial é relatado espacialmente.

Retorno à minha infância e primeiras letras, no interior de Santa Catarina, para agradecer a todos que convivi em Guaramirim e Jaraguá do Sul, trago lembranças, pois foram os primeiros passos da primeira década e meia de minha vida. Aproveito para agradecer família, colégios e amigos. Meus dois irmãos mais velhos, pais, avós, tios, primos e família inteira, obrigado. Tomo aqui as palavras de Marc Bloch para dizer o quanto podemos nos perder nas buscas “das origens”, ou seja, não consigo ao certo localizar no tempo e no espaço, os primeiros agradecimentos. Não há um começo para Bloch, pois, segundo ele, toda noção de origem é arbitrária, por isso, alguns historiadores na busca das origens, “[...] acreditavam encontrar, ora no esperma, ora no ovo, um resumo da idade adulta.” É também pela gratidão que tenho por todos os mestres e professores, desde as minhas várias origens, começos e percursos, que quero nessa linha agradecer todos; acho que foram na maioria mulheres mestras, a começar pela minha mãe. Saibam professoras e professores, que resolvi seguir o caminho de trabalhar na educação, também pelas mãos de vocês.

Em Florianópolis agradeço todos. Sem esquecer, instituições como UFSC, LABIMHA (e amigos da Linha: “Migrações, Construções Socioculturais e Meio Ambiente”); UDESC, amigos e familiares.

Em Porto Alegre, UFRGS, orientadora, primos, tia, demais gaúchos e gaúchas, e claro, o PGDR, por ser multi(e)disciplinar e por ser o que representa para mim.

Em Minas Gerais, encontros, descobertas e vivência a partir da pesquisa, principalmente em Montes Claros e, o afeto e amor que lá começou, e está semeado.

A CAPES, com o financiamento governamental com bolsa, muito importante.

O Governo Canadense me concedeu bolsa, via o programa PFLA, de cinco meses para estudar em Rimouski, na Universidade de Québec em Rimouski/UQAR. A bolsa oferecida pelo Ministério do comércio exterior (MAÉCI) do Canadá e do Escritório canadense de Educação Internacional (BCEI), possibilitaram conhecer um pouco a região do baixo Rio São Lourenço. Agradeço também ao GRIDEQ e CRDT.

Antes de listar nomes de demais pessoas que estão neste trabalho (e em mim) e estiveram na materialização do mesmo, agradeço ao Universo, Deusas/Deuses e demais entidades e energias positivas, vibrantes, do bem e felizes. Aos meus antepassados, uma reverência especial ao avô Pedro, vó Lila, vó Herculano e vó Maria.

No tempo desse mestrado, vivi a ida para outro plano de um ente da família, que foi nossa vó Maria junto a demais avós, que já haviam partido também. Não estive o suficiente ao lado de meu pai quando ele perdeu sua mãe. Naquele momento também difícil para mim, minha namorada e minha mãe também deram forças. Antes da ida de minha vó, uma colega do mestrado perdeu também um ente querido de sua família, assim como minha orientadora também, e a vivência delas me tocou. E entre outras idas e vindas do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura, vivemos outras tantas notícias, como da colega que teve seu filho recém chegado ao mundo, outro amigo que retornou alegremente ao seu País após findar o mestrado, à colega que vai ao exterior realizar parte dos seus estudos de doutorado, a professora que aprovada em concursos públicos nos relatou suas conquistas; e outros colegas que compartilharam vivência, estímulos e incentivos. Trago na memória esse tempo que foi e está sendo. Compartilhar a vida com esses amigos foi e tem sido rico, muito obrigado. À orientadora, pela dedicação e leituras das versões da dissertação, registro um abraço.

Agradeço aos membros da banca que aceitaram ler e dedicaram seu tempo à análise desta dissertação e à participação na banca.

E se não fosse pessoas e instituições, algumas delas acima mencionadas e abaixo listadas, o trabalho não seria (possível) e nem teria o sentido que tem para mim.

Geni Mafra Souza, Sadi Martinello, Rodrigo Souza Martinello, Fábio Souza Martinello, Vera Lúcia Nehls Dias, João Klug, Célia Sakurai, Ana Stumpf Mitchell, Leando Olivio Nervis, Juliane Bernardi Refatti, Ivone Martinello Bernardi, Maria Mafra Souza, Dirce Maria Martinello, Renata Menasche, Fabiana Thomé da Cruz, Maria José Reis, Lisiane Ribeiro Correa, Eliane Sanguiné, Marilene Moraes dos Santos, Mauricio Schneider, Roberta

Zuanazzi Hahn, Ieda Ramos, Cândida Zanetti, Jone Miresse, Chaiane Leal Agne, Érika Adriana Leal, Maristela Correa, Micheli Martinello, Carlos Rodrigues Brandão, Alessandra Fonseca Leal, Andréa Narciso, Mônica Abdala, Sérgio Schneider, José Carlos dos Anjos, Bruno Jean e Johanne Jean, Karine Lacoste, Carmen Susana Torquinst, João Batista de Almeida Costa/Joba, Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura/PGDR, LABIMHA/UFSC, UDESC (FAED), colegas da turma número 10 do mestrado do PGDR e do doutorado, ambos do ano de entrada 2008.



“Manuelzão  
(do Andrequicé)

A tralha pendurada  
Na parede. Guiei boiada  
desde que era gente.  
Alarguei sertões  
com a minha tropa  
e chamei trovões  
com o meu repente:  
eh boi! eh boi! eh boi!  
Agora – velho – eu sei:  
o melhor caminho,  
mano, é o que já foi.”

Carlos Rodrigues Brandão, no livro *O Vento de agosto no pé de Ipê* (2005).

“Às vezes me perguntam se creio nesse Deus cristão,  
eu digo que não, eu creio na gente que crê nele.”

Carlos Rodrigues Brandão, em depoimento publicado em *Educação em Revista* (1987).

“*Vocês sabem com o que aprender-a-ler-e-a-escrever é parecido?* É parecido com plantar e cuidar de uma horta, sabendo bem o que é cada coisa que está ali e como cada uma delas deve ser tratada. É como chegar a uma horta e saber o que é cada planta e para que ela serve. Quem não sabe nada de ‘ler a horta’, entra dentro dela e só vê um punhado de plantas e de mato. Um monte de plantas diferentes, mas parecendo que é tudo igual.”

“Quem aprendeu com os outros e sabe ‘ler a horta’ pelo menos um pouco, sabe o que é ‘planta’ e sabe o que é ‘mato’.”

Carlos Rodrigues Brandão, no livro *Paulo Freire, o menino que lia o mundo* (2005).

“Eu mesmo acho que isso nunca vai acontecer, mas se algum dia um leitor estranho, ousado e paciente quiser ver de uma vez o que eu escrevi ao longo desses 25 anos, descobrirá por certo que quase tudo o que o meu lado de antropólogo se aventurou a publicar é o resultado de trabalhos feitos através do que os antropólogos costumam chamar de ‘pesquisa de campo’. De fato eu vivi uma boa e muito gratificante parte da minha vida, logo depois de começar a ser um professor em Brasília e, depois, em Goiânia, ‘no campo’. Em pequenas cidades dos interiores de Goiás, de Minas e de São Paulo. Em comunidades de agricultores e outros vizinhos próximos de profissão e destino, em lugares denominados por eles próprios de: patrimônios, arraiais, vilas ou bairros rurais. Quase todos os meus escritos vindos de lá falam sobre dois tipos de pessoas: os camponeses (nome genérico que nós, cientistas sociais, lhes damos, e em que eles raramente reconhecem) e os negros, não raro, negros camponeses.”

Carlos Rodrigues Brandão, no livro *Somos as águas puras* (1994).

## RESUMO

O estudo aborda as mudanças vividas no campesinato brasileiro a partir das obras e pesquisas realizadas por Carlos Rodrigues Brandão. Utilizando como informação e referência os estudos deste autor em comunidades, bairros, vilas e distritos rurais – particularmente nos Estados de Goiás, São Paulo e Minas Gerais –, a ênfase desta pesquisa está voltada ao cotidiano de populações rurais. Da reunião de diferentes observações, trabalhos de campo, depoimentos e relatos deste antropólogo, o foco do trabalho voltou-se aos temas terra, trabalho e família, que correspondem aos primeiros capítulos da dissertação. E falar de terra, de trabalho e de família é, também, falar de campesinidade. Assim, a partir da descrição de características qualitativas e comportamentais da cultura e da reprodução social de camponeses, observadas em seus cotidianos, busca-se seu entendimento enquanto ordem moral. Utilizaram-se, ainda, os livros e publicações de Carlos Rodrigues Brandão para abordar o alimento e, como não há nada mais cotidiano do que comer, é esse o tema tratado no último capítulo. Afirma-se aqui que as pesquisas e a trajetória de mais de trinta anos de trabalhos de campo realizados por Carlos Rodrigues Brandão são importantes fontes para o entendimento e compreensão de segmentos do campesinato em regiões brasileiras, principalmente da segunda metade do século XX. Referente às práticas, saberes, cotidianidade e cultura, de modo geral, de algumas populações rurais em nosso país, é fundamental conhecer as obras deste autor, ainda que a partir da perspectiva de alguns temas específicos, uma vez que a densidade de suas descrições e abordagem enriquece e auxilia àqueles que desejam compreender o rural brasileiro, principalmente, as mudanças vividas por indivíduos e grupos sociais.

**Palavras-chave:** Antropologia e história do campesinato. Carlos Rodrigues Brandão. Cotidiano. Campesinidade. Comunidades rurais.

## ABSTRACT

This thesis discusses the changes experienced in Brazilian peasantry from the works and researches conducted by Carlos Rodrigues Brandão. Using as reference information the studies by this author in communities, neighborhoods, towns and rural districts – particularly in the states of Goiás, São Paulo and Minas Gerais –, the emphasis of this research is directed to rural populations' everyday life. From the meeting of this anthropologist's different observations, field work, interviews and reports, the focus of the work turned to the themes land, work and family, which correspond to the first three chapters of the thesis. To speak about land, work and family is also to speak about peasantry, i.e. from the description of qualitative and behavioral characteristics of culture and social reproduction of peasants, and, through their daily lives, we seek to their understanding as moral order. We used the books and publications by Carlos Rodrigues Brandão to address food and, as there is nothing else more associated to everyday life than eating, such is the subject addressed in the fourth and final chapter. It is argued here that the research and the history of more than thirty years of field work conducted by Carlos Rodrigues Brandão are important sources for understanding and comprehension of groups and segments of the peasantry in Brazilian regions, especially in the second half of the twentieth century. Related to the practices, knowledge, daily life and culture, in general, of some rural communities in our country, it is essential to know the works of this author, albeit from the perspective of some specific issues, since the depth and descriptions of their approach enrich and assist those who want to understand the Brazilian countryside, mostly, the changes experienced by individuals and social groups.

**Keywords:** Anthropology and history of the peasantry. Carlos Rodrigues Brandão. Everyday life. Peasantry. Rural communities.

## CONVENÇÕES

Os títulos de livros e outras publicações citadas ao longo do texto estão sempre entre itálico. Foi utilizado itálico em determinadas palavras consideradas relevantes a sentidos e contextos específicos. Os itálicos realizados pelos autores permaneceram como no original. Quando utilizada citação da entrevista realizada junto ao autor em destaque neste trabalho – Carlos Rodrigues Brandão –, foi mencionado que tal entrevista encontra-se, na íntegra, disponibilizada no Apêndice A, ao final do trabalho, isso para lembrar ao leitor da possibilidade de consultá-la, mas também para diferenciar de outra entrevista citada, realizada por outrem.

Quando inserido trecho de textos, a palavra ou expressões alheiras (em citação, por exemplo), foram empregados [colchetes], para diferenciar de quando o próprio autor se utiliza de (parênteses).

As referências da dissertação foram organizadas segundo as normas ABNT 6023.

## **CONVITE À LEITURA E À VIAGEM COM CARLOS RODRIGUES BRANDÃO: O RELATO DO PRIMEIRO ENCONTRO PESSOAL COM O AUTOR**

O primeiro contato pessoal com Carlos Rodrigues Brandão se deu no dia 10 de junho de 2009, quando vindo do sul do País, eu ia apressado para a Rodoviária de Belo Horizonte, o ônibus com destino a Pirapora, pela empresa de ônibus “Gontigio” na plataforma B1, com objetivo de ir a um evento acadêmico para conhecer pessoalmente Carlos Rodrigues Brandão.

Quando coloquei minhas bagagens (as duas malas) no bagageiro, algumas pessoas estavam na porta do ônibus. Reconheci o senhor de mochila azul nas costas, colete verde, óculos e barba quase branca, não mais preta e com óculos escuros pendurados no colete... Ihe perguntei se era o professor Carlos Rodrigues Brandão e ele respondeu que era; sem nem tempo de me apresentar direito, Brandão foi dando-me um abraço, pois tínhamos feito contatos e trocado alguns emails. Conhecemo-nos pela internet. Rimos e Brandão comentou (além da coincidência): “olha, que bom! Vamos todos juntos”, e apresentou a cantora de Belo Horizonte, Ligia Jacques, que também estava indo para o município de Pirapora, no V Encontro dos Povos do Cerrado, realizado na universidade regional, denominada UNIMONTES. Pirapora está localizada à beira do Rio São Francisco na margem direita, sendo a partir deste município que o rio torna-se navegável.

A coincidência me deixou alegre e realizado, naquele momento; minha bibliografia e objeto de estudo enquanto obra a ser analisada, ou melhor, para compreender o rural brasileiro e suas mudanças e cotidiano das populações e do campesinato no Brasil, estava ali. Brandão é simpático, conhecê-lo, em carne e osso e não mais somente em palavras de textos impressos, foi gratificante. Ele disse que também estava indo para Pirapora, além de nós três, o músico João Paulo (também chamado João Ba).

Se havia insegurança e medo sobre o que estava estudando e da realização da dissertação, perdi-os, em grande parte, naquela hora. Não precisamos fazer grandes elaborações teóricas para entender que, na vida e na História, o acaso também nos influencia, dirige e mesmo determina certas condições, encontros e desencontros.

Disse ao Brandão, já na entrada do ônibus, que gostaria de ir, durante o trajeto de Belo Horizonte para Pirapora, conversando e entrevistando-o. Brandão não aceitou, recusou as perguntas e conversas, afirmando que iria dormir na viagem, pois, além de estar cansado, se

dialogasse, cairia no sono. Nesse ônibus, pude perceber o quanto de possibilidades temos (a geração atual) no contato entre nós, jovens (que tentamos e gostaríamos de ser pesquisadores), com aqueles que nos antecederam no tempo, aprendendo muito, escutando e conhecendo experiências de pesquisa, através de seus trabalhos e de suas longas vivências.

A disposição casual, no ônibus em direção a Pirapora, fez-me lembrar do que eu havia escrito no projeto de mestrado, que uma das motivações e justificativas da proposta da pesquisa na dissertação estava em utilizar, como documentos e fontes de análises, as monografias, estudos de comunidade e relatos de trabalhos de campo de Carlos Rodrigues Brandão; e que, antes de estudarmos sempre o “novo”, deveríamos também, no Brasil, estudar o que falaram autores que nos precederam e fizeram observações e descrições em outras épocas, mesmo que isso, num primeiro momento, não parecesse inovador. Em se tratando de rural, elegi Brandão e o fato de ele estar sentado justamente na poltrona da frente no ônibus que nos leva ao interior mineiro, essa coincidência tem algo a me dizer, não apenas em símbolo, mas um significado de que os que estiveram antes em objetos, trabalhos e em atuação, têm um patrimônio e legado de contribuição para o entendimento de determinadas questões em nosso País; as contribuições para os diferentes debates nunca se dão apenas com pesquisas atuais, mas também pelo que já foi feito.

Iniciei esse relato do primeiro contato pessoal com Carlos Rodrigues Brandão ainda na rodoviária em Belo Horizonte, onde também lembrei de fotografar o trio que iria acompanhar. Resolvi que deveria registrar a imagem de nossa partida e iniciei, imediatamente, o registro do “início” dos trabalhos de campo e entrevista que pretendia realizar com o professor Brandão.

Escrevo em movimento, estamos na estrada, indo da capital de Minas para Pirapora, Brandão e os músicos, Ligia e João Paulo conversam, trocam lembranças, recordações e comidas. Fazem referência ao que é ser mineiro, levar (carregar) alimentos em viagens, seja queijo, balas, roscas. Dos três, apenas Ligia é mineira, pois João conta ser baiano, enquanto que Brandão é carioca.

Brandão me chama em alguns momentos, “André”, – acho que o nome foi fácil de ele gravar, pois é também o nome de seu filho –; chama para dizer que estamos indo em direção ao cerrado de Minas, onde a paisagem começa a mudar, já que estamos em uma área transição, diz o professor. Brandão diz que estamos próximos à terra de Guimarães Rosa.

Contagem e demais cidades da região metropolitana de Belo Horizonte já ficaram para trás. De fato, a aridez dos morros, serras, fazendas, terras, montanhas e vales de Minas já se fazem presentes. Brandão dorme, porém, antes de cair no cochilo diz: “André, enquanto isso,

leia um trabalho de Renato Ortiz que vou utilizar no evento”, e me entrega o livreto “Cultura popular: românticos e folcloristas”. Brandão fará conferência na noite seguinte.

A viagem continua, Carlos Rodrigues Brandão é eleito, por mim, nosso guia de interpretação do Brasil, também eu irei conduzir sua análise neste trabalho que está apenas começando. Convidamos o leitor para nos acompanhar. Sigo aqui o caminho da viagem, deixando o caderno de campo de lado. Acompanhando Brandão, o rural é nossa meta e a vida de alguns dessa população e desse espaço no Brasil são nossos atores e personagens. Mesmo usando como fonte principal publicações, livros, artigos e demais escritos e registros realizados por Carlos Rodrigues Brandão, como fonte dessa pesquisa, portanto, de questões que aparentemente se localizam em um tempo já passado, imóvel, não mais existente, sabemos que muito do nosso presente e do futuro vem também do passado, é como se estivéssemos constantemente (e estamos) dentro de um ônibus, o movimento está sempre ocorrendo, a história permanece e muda. Não é porque passamos por um determinado espaço que isto signifique que tenha se tornado passado; ele está lá, presente. É próximo das 13h30, estamos em Minas e tudo vai bem, como torceram e desejaram muitos dos meus amigos, familiares e professores, ao me desejarem um bom trabalho de campo. Sou grato a todos vocês, tem sido bom.

Convido-os a entrar nesta dissertação, que se inicia como se fosse uma viagem de ônibus, em que encontros diversos podem ocorrer...



Carlos Rodrigues Brandão

Fonte: Arquivo do autor.

## SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>17</b>  |
| 1.1 UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DE VÁRIOS COMEÇOS.....  | 21         |
| <b>2 TERRA .....</b>  | <b>46</b>  |
| 2.1 TERRAS COM SENTIDO.....   | 46         |
| 2.2 SENTIDOS SEM TERRA .....  | 55         |
| <b>3 TRABALHO .....</b>   | <b>74</b>  |
| 3.1 TRABALHOS, SEUS NOMES E O SER (OU NÃO SER) CAMPONÊS .....   | 75         |
| 3.2 <i>CAMPONÊS NÃO TRABALHA, LABUTA</i> : TRABALHOS DO SABER, DO ENSINAR E DO TRABALHAR.....   | 82         |
| 3.3 DESENCAPSULAMENTO NA “GRANDE TRANSFORMAÇÃO”: DO LAZER DA FESTA AO TRABALHO E SALÁRIO. O CASO DE PIRENÓPOLIS/GO. ....                      | 93         |
| <b>4 FAMÍLIA .....</b>  | <b>106</b> |
| 4.1 UMA ABORDAGEM QUALITATIVA DA FAMÍLIA E DO COTIDIANO PODE IMPLICAR A COLOCAÇÃO DA ECONOMIA EM SEGUNDO PLANO .....                          | 107        |
| 4.2 MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO, MUDANÇAS (DE QUEM FAZ E) DO QUE É A FAMÍLIA.....   | 114        |
| 4.3 COM PARENTE SE NEGUCEIA .....   | 119        |
| 4.4 DISPERSÃO COMO ESTRATÉGIA: FILHAS E FILHOS “QUE SAEM”, RELAÇÕES COM A FAMÍLIA “QUE FICA”, A CONSTITUIÇÃO DE NOVAS FORMAS DE FAMÍLIA ..... | 123        |
| <b>5 COMIDA .....</b>   | <b>128</b> |
| 5.1 O LUGAR DA COMIDA E A COMIDA DO LUGAR .....   | 129        |
| 5.2 MUDANÇAS QUE INFLUENCIARAM NA ALIMENTAÇÃO E ALIMENTAÇÃO ALTERADA PELAS MUDANÇAS.....  | 141        |
| <b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>   | <b>151</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>  | <b>156</b> |



|   |            |
|---|------------|
| <b>APÊNDICE A - Entrevista de Carlos Rodrigues Brandão para André Souza Martinello .....</b>                            | <b>168</b> |
| <b>ANEXO A - Festa do Divino Projeta Pirenópolis - Reportagem da Revista <i>Visão</i> (1966) (Usos e Costumes).....</b> | <b>247</b> |
| <b>ANEXO B - Folclore brasileiro só para Turista ver? - Reportagem da Revista <i>Visão</i> (1977) (Cultura).....</b>    | <b>248</b> |

# 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda alguns aspectos das comunidades rurais e do campesinato brasileiro, evidenciados a partir dos estudos e pesquisas feitas pelo autor Carlos Rodrigues Brandão, mais especificamente de recortes temáticos realizados nas obras desse antropólogo. Construindo generalizações e buscando sentidos às interpretações e observações efetuadas por este pesquisador, cuja trajetória de pesquisa de campo ultrapassa trinta anos. Esta dissertação apresenta experiências do campesinato, marcadas por terra, trabalho, família e alimentação (os três primeiros, elementos cuja interdependência conforma a noção de campesinidade). Utilizando da literatura específica produzida por um autor, mediado por ele, trata-se de uma investigação de alguns aspectos, costumes e situações cotidianas do campesinato. Fala-se aqui de cotidiano, porque é nele que se inseriu o antropólogo, ao buscar imersão e vivência íntima junto às populações com quem estudou e nas pesquisas empreendidas, buscando descrever parcelas do dia-a-dia, relatando o observado no campo. Fala-se, também, em mudanças, porque mesmo que uma observação antropológica possa ser apontada e, por vezes, criticada como sendo sincrônica<sup>1</sup> (observação instantânea), o antropólogo a que me refiro pode descrever e apresentar diferentes momentos e situações de mudanças sociais de determinados grupos e comunidades por ele retratadas e analisadas.

A idéia de estudar em uma pesquisa acadêmica o conjunto mais amplo possível das obras e escritos de Carlos Rodrigues Brandão deu-se em momentos que antecederam o início das aulas do curso de mestrado em Desenvolvimento Rural na UFRGS. Nos últimos meses do ano de 2007 e primeiros de 2008 – entre a preparação (seleção) para ingressar no curso e o início do semestre letivo –, a idéia de levar em conta pesquisas já realizadas por esse cientista

---

<sup>1</sup> Segundo Goody (2000, p. 44), uma visão instantânea e sincrônica de uma determinada sociedade é o que se consegue quando se faz uma pesquisa – um trabalho – de campo (é um retrato de um tempo). Muitas vezes, segundo o mesmo autor, os relatos e observações tendem a dar impressão de que a cultura é algo sólido e que tem uma mesma forma desde seu início, sendo negados os movimentos e a mudança. Por isso, Woortmann (1972, p. 121) afirmou: “Assim, o antropólogo tem uma visão limitada do tempo: o tempo crítico é aquele que corresponde ao trabalho de campo, e a comunidade só é vista durante esse período.” Para evitar situações como essas, Goody recomenda a interdisciplinaridade entre História-Antropologia, pois, segundo ele: “E num certo sentido, é a história que nos salva desse perigo, ao dar à antropologia a dimensão de tempo e de profundidade que lhe falta. Evidentemente, o antropólogo muitas vezes não pode atingir essa dimensão por lhe faltar fontes, mas ao menos tem que ter sempre em mente a idéia de que potencialmente essas visões de mundo e atitudes que observa não são permanentes, de que elas contêm contradições que geram mudanças ao longo do tempo.” (GOODY, 2000, p. 44). Em sua dissertação de mestrado, Godoi (1999, p. 27) propõe exatamente abordar o campesinato em uma comunidade do sertão brasileiro a partir da associação entre História e Antropologia: “[...] trabalhar-se-á na intersecção de duas abordagens: a diacrônica, procedendo a um estudo em profundidade histórica através da memória social, de documentos cartoriais e historiográficos; e a sincrônica, com o estudo em profundidade do tempo presente, através do registro etnográfico das práticas e concepções camponesas.”

social como fonte para abordar o campesinato começou a tomar forma. O contato com escritos do autor antes de iniciarem as aulas do mestrado, foi definitivo na escolha. A leitura do livro de Carlos Rodrigues Brandão, “O trabalho de saber” foi, certamente, fundamental para o primeiro despertar, assim como a acolhida e orientação da professora Renata Menasche, ao me apresentar outras obras fundamentais do mesmo autor, como “Plantar, Colher, Comer” e “O afeto da terra”, além do relatório de pesquisa coordenado por Klaas Woortmann, em que Carlos Rodrigues Brandão participou, intitulado: “Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda”. Não só seu aceite em tornar-se orientadora foi importante para a realização desta dissertação, como a própria noção de campesinidade tão bem abordada e tratada pelos cursos oferecidos pela professora Renata, que possibilitou a estruturação do enfoque da pesquisa, inclusive com as temáticas e divisões, em capítulos, da dissertação. Registro, ainda, que me senti iniciado às leituras de Antropologia (particularmente da alimentação e da cultura do campesinato), pela professora Renata Menasche.

Outros livros de Carlos Rodrigues Brandão, como *A partilha da vida e Casa de Escola*, reforçaram em mim a convicção da tendência em reunir vários títulos e pesquisas de mesmo autor em um corpo de interpretações, tendo como fio condutor a campesinidade. Demais seminários de professores do Programa, ao longo do mestrado, foram fundamentais e valiosos, entre eles, os dos professores José Carlos dos Anjos e Sérgio Schneider (em dois cursos), que possibilitaram perceber os limites e restrições da proposta de pesquisa e da necessidade de cuidados na problemática seguida. Antes de conseguir encontrar Carlos Rodrigues Brandão pessoalmente, conversas informais com as professoras Ellen Woortmann e Maria Nazareth B. Wanderley, em eventos realizados pelo PGDR, foram estimulantes e incentivadoras da proposta.

Por fim, o contato pessoal e conversas com Carlos Rodrigues Brandão encorajaram à defesa da pertinência da reunião de textos e obras de um mesmo pesquisador, visando o seu conhecimento, contribuições, mas, principalmente, a utilização de seus relatos como possibilidades de interpretação. A necessidade de aprofundamento e especialização em um autor é, também, maneira de não esquecer os grupos sociais por ele pesquisados, assim como o próprio autor que se dedicou à pesquisa. Em outras palavras, das pesquisas, depoimentos, trabalhos de campo e descrições densas que realizou Carlos Rodrigues Brandão, o que é possível e importante não esquecer, apreender e dar sentido, quais temas o autor privilegiou dar maiores enfoques no que se refere ao campesinato? Motivado por questões como essas,

elaborou-se esta dissertação, buscando somar novos sentidos, interpretações e olhares aos rurais descritos pelo antropólogo.

Em texto intitulado *O País Distorcido* (2002a), Milton Santos afirmava, a respeito de algumas interpretações realizadas sobre o Brasil, que a importação de referenciais teóricos e formas de pensar estrangeiros, gerados em realidades diversas da brasileira, tornavam-se, em alguma medida, “olhares manipulados.” Era, para Santos (2002a), a distorção das análises sobre a sociedade e a cultura brasileiras. Questões<sup>2</sup> e problemáticas surgidas, através de lentes e reflexões européias ou norte-americanas, estrangeiras de modo geral, aplicadas a Países como o Brasil, tornavam-se, para Santos(2002a), apenas construções intelectuais estranhas ao empírico, resultando, muitas vezes, em simplificação da realidade. Por isso, esse autor teceu a afirmação de que, não raramente, vê-se o Brasil sob ângulos que constroem análises do ponto de vista de *um País distorcido*. Santos (2002a, p. 51) menciona que a imagem do intelectual competente é a que torna viável uma dispersão internacional de análises e conclusões que são, antes de tudo, observações locais:

[...] um grande número de formulações genuínas, provindas de uma interpretação universal de situações específicas – continentais, nacionais, locais –, acabam por ser avaliadas em função de outras formulações, igualmente emanadas de situações específicas, ditas internacionais e tornadas cânones pelo simples efeito de autoridade. (SANTOS, 2002a, p. 51).

Ainda na sua maneira crítica e bastante provocativa, o geógrafo brasileiro questionou: “[...] é possível opor uma história do Brasil a uma história européia do Brasil?” (SANTOS, 2002a, p. 51).

Vale aqui destacar, talvez como ressalva, outro trecho desse autor que, na busca da superação do que entendia como visão eurocêntrica e distorcida de seu País, engajou-se na difusão da valorização da construção de teoria social brasileira, inspirada nas particularidades nacionais frente ao mundo: “Não se trata de recusar o pensamento que vem de outros países, mas há uma maneira própria de ver o mundo e a si mesmo. É isso que distingue as culturas e dá nervo aos povos.” (SANTOS, 2002a, p. 62).

Ainda que apresentada por outros intelectuais brasileiros de maneira diferente, a reflexão e proposta de Milton Santos (2002a), não podem ser entendidas como ato isolado ou

---

<sup>2</sup> Santos (1975, p. 20) afirmou que as estatísticas nacionais de Países subdesenvolvidos eram elaboradas na maior parte dos casos, segundo modelo estrangeiro, o que significa a aplicação de condições particulares de uma sociedade com parâmetros próprios, em outra sociedade.

incomum, realizado apenas por esse geógrafo. Peirano (1987), por exemplo, apresenta outro pensador nacional – Antonio Candido – que faz referência à necessidade de amadurecer e desenvolver capacidades intelectuais e práticas mais condizentes com a realidade social brasileira, evitando, dessa maneira, apenas “cópias” de análises engendradas em outros contextos e nações:

Há alguns anos Antonio Candido sugeriu que o caminho para a independência intelectual de um País passa pela construção de linhas de pensamento reconhecidas socialmente às quais permitem que as importações do primeiro-mundo sejam assimiladas sem que se transformem, necessariamente, em puro mimetismo. (PEIRANO, 1987, p. 1).

A inquietação que propõe tomar em conta particularidades sócio-históricas brasileiras e, mais ainda, o entendimento e construção de análises que sejam reconhecidas dentro do próprio País, apresenta-se como uma crítica que incentiva a produção intelectual “autóctone”. Esforço e construção mental para entender o Brasil por si mesmo, ou seja, pelos próprios brasileiros, reconhecendo a importância em debruçar-se sobre a literatura nacional já existente, mas realizando diálogo com temas e abordagens internacionais. Alguns autores estrangeiros, por exemplo, contribuíram para a construção de análises a respeito do Brasil, inclusive algumas bastante inovadoras, como se refere Schneider (2002, p. 26) a respeito do alemão, Leo Waibel. Quando esteve durante alguns anos estudando no Brasil, Waibel deixou determinadas marcas e reflexões nas ciências humanas e sociais ligadas ao rural brasileiro, particularmente, na análise crítica acerca da expansão da fronteira agrícola, assim como, do desenvolvimento rural e da reprodução do estilo colonial, realizada por imigrantes europeus em pequenas e médias propriedades agrícolas no sul do Brasil.

O que se quer ressaltar aqui, neste sentido, é a necessidade de ampliar o escopo de estudos a respeito de estudiosos do Brasil. Talvez uma forma de superação à crítica tecida por Santos (2002a), possa ser encontrada na afirmação de Sérgio Schneider, quando aponta, em estudo que desenvolve sobre as contribuições de Leo Waibel aos estudos do rural brasileiro, que:

[...] no Brasil é preciso incrementar a prática do reconhecimento público a autores que mereçam destaque pela relevância de sua obra ou pelo pioneirismo de suas idéias. O resgate de autores e obras ocorre muito raramente na tradição das ciências sociais brasileiras. Nas universidades, geralmente ensina-se muito sobre autores clássicos e referenciais de cada disciplina, mas, raramente, comenta-se a

contribuição de autores brasileiros para a afirmação e consolidação do pensamento social em nosso País. Este esquecimento contribui para aumentar a subserviência que temos em relação à produção acadêmica não-nacional e até um certo desprezo para com o esforço daqueles que dedicaram seu trabalho e sua vida à pesquisa e à produção do conhecimento. (SCHNEIDER, 2002, p. 26).

Ao tratar nesta dissertação, as pesquisas de Carlos Rodrigues Brandão como possibilidade e maneira de interpretar aspectos de populações rurais, a motivação está relacionada à associação de um tema a respeito do rural brasileiro, mas, também, a um autor nacional, levando em conta as obras que um antropólogo realizou e tem realizado, com seus “pés em trabalhos de campo”, publicando no Brasil a respeito do que registrou e pensou sobre seu País, em constante diálogo com a literatura nacional e estrangeira. A motivação está, então, no entendimento de grupos e segmentos da sociedade brasileira pelo olhar de um brasileiro, de um cientista de nossa sociedade.

Realizo essa dissertação em um Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Desenvolvimento Rural, e mesmo que não esteja conscientemente aqui mobilizado por influências anteriores à formação do mestrado, penso que a licenciatura e bacharel em História e licenciatura em Geografia, cursos que realizei na graduação, me acompanharam nos temas e proposta que busquei realizar com essa pesquisa.

## 1.1 UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DE VÁRIOS COMEÇOS

Já se afirmou que “[...] os fatos se tornam problemas conforme a perspectiva do pesquisador [...]”. (CANDIDO, 2001, p. 25). Assim, é possível utilizar livros, pesquisas e um conjunto de obras de um antropólogo para compreender e investigar determinadas realidades do rural brasileiro, particularmente processos, especificidades e vivências do campesinato no Brasil?

Recortando o conjunto de trabalhos realizados por um pesquisador, pode-se utilizar esse *corpus* como fonte documental e discurso construído. Assim, esta pesquisa busca apontar o que um intelectual brasileiro estudou, registrou e interpretou a respeito de camponeses e comunidades rurais em nosso País. O tema tratado nesta dissertação tem como ponto de partida as obras de um antropólogo, em que se busca tecer compreensões. Qual a relevância e justificativa para a realização de uma investigação de mestrado que aborda os resultados dos

trabalhos de campo de um antropólogo que leva em conta a temática do espaço rural? Através da abordagem de Carlos Rodrigues Brandão, doravante CRB, temos contribuições e informações importantes, que auxiliam na compreensão dos aspectos do desenvolvimento rural, bem como o enriquecimento da História do campesinato brasileiro. Seja do ponto de vista econômico, cultural, sócio-ambiental ou interdisciplinar, os trabalhos de campo realizados pelo cientista social aqui destacado podem conduzir-nos a reflexões férteis, assim como contribuir para o debate acadêmico e político.

Não se trata de elencar como tal pesquisador deu voz ao campesinato, quando registrou discursos das pessoas em livros e publicações, mas entender, dentro de um texto e da abordagem construídos pelo autor, situações do cotidiano, questões sociais, interpretações de modos de vida e informações colhidas, registradas e manuseadas por ele. Um antropólogo é um mediador, situando-se em vários espaços. Entre outros, é aquele que apresenta e está a meio caminho entre o “empírico colhido” (observado e registrado em seus cadernos de campo) e o leitor. É por conta dessa mediação e da posição ocupada como pesquisador, que constrói sentidos e interpretações, não sendo possível dizer, simplesmente, que o campesinato “ganha voz” nos estudos antropológicos. Entende-se que o campesinato recebe análises, discursos e contribuições textuais de interpretações. Importante não perder de vista que o autor aqui destacado está inserido e ocupa um campo intelectual, mas não faz parte desta pesquisa aí localizá-lo ou entender como se insere ou construiu-se no campo intelectual de que é parte.

O que se apresenta neste trabalho são recortes temáticos recolhidos dentro de um conjunto de textos e escritos ao longo da trajetória acadêmica de CRB. Isso significa dizer, também, que não se lançará, aqui, uma abordagem biográfica, mas buscar-se-á a apreensão de como, através das obras desse autor, é possível realizar discussões a respeito da campesinidade, expressa através de relações do campesinato com a terra, com a família, com o trabalho e com a alimentação. Focando nesses temas, o trabalho que aqui se apresenta, aponta o que as observações e pesquisas realizadas pelo autor podem evidenciar acerca das comunidades pesquisadas e dos modos de vida nos espaços rurais do Brasil. Indaga-se: o que os estudos e textos de CRB têm a nos dizer sobre os costumes, práticas culturais e cotidiano de sociedades camponesas?

Para buscar respostas a esta questão, realizou-se, também, entrevista com o antropólogo, como forma de enriquecer a análise do objeto da pesquisa: as narrativas e interpretações sobre terra, trabalho, família e alimento realizadas por nosso entrevistado, nos grupos sociais estudados, particularmente, o campesinato de alguns Estados brasileiros.

Mesmo não tendo entrado em contato direto com as populações e comunidades rurais que CRB estudou, isso não significa que, neste trabalho, não se tenha utilizado de informações empíricas. De certo modo, o empírico aqui são os textos e resultados de trabalhos de campo do antropólogo, mas também o material coletado ao longo da semana em que acompanhei CRB em suas atividades, quando foi colhido um longo depoimento, em diferentes momentos de convivência e entrevista, no Norte de Minas Gerais e à beira do Rio São Francisco, em junho<sup>3</sup> de 2009. Além de seus livros e artigos, a entrevista realizada com o autor é utilizada e citada ao longo dos capítulos (principalmente os dois primeiros) desta dissertação. O depoimento do autor possibilitou revelar detalhes e, principalmente, evidenciar exemplos, pois CRB apontou casos de suas constatações e das abordagens utilizadas nas observações em campo em mais de trinta anos de atuação, permitindo traçar paralelos e teorizar aspectos mais gerais, bem como similitudes e diferenças no campesinato por ele pesquisado.

Enfatiza-se aqui, entre outros temas, a importante contribuição e originalidade de CRB no que se refere, por exemplo, à compreensão e registro das relações entre trabalho no campesinato: o trabalho de saber (educar e socializar), o trabalho de festar, o trabalho de migrar: quando os jovens, que deixam suas comunidades rurais de origem, rumo à vida na cidade, tendem a contribuir em renda (e não mais em trabalho na terra dos pais, por exemplo) para com o restante da família, que permanece no campo. Esse é um dos temas abordados aqui nesta dissertação e que configura-se não apenas como de importância, mas potencialmente explicativo das relações referentes à vida em família, à terra, ou ao trabalho. Trata-se de entender os domínios da cultura, ou seja, como uma geração passa costumes, rituais e práticas para seus descendentes e quando ocorrem rupturas e mudanças nas formas de encarar a realidade. Dessa forma, as observações em campo, realizadas pelo autor e publicadas em textos, tornam-se valiosas no processo de construção da teoria social e de sentidos das interpretações do campesinato, estudadas pelo antropólogo, ou seja, de populações rurais de algumas regiões do Brasil. O núcleo da pesquisa está em compreender, através de CRB, como populações e pessoas do mundo rural brasileiro vivenciaram seus cotidianos.

---

<sup>3</sup> Pude assistir a algumas aulas e seminários oferecidos por CRB, na graduação e na pós-graduação, na Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, em (15, 16 e 17 de junho e 06 e 07 de agosto de 2009. Também participei, em Pirapora (MG), do simpósio: “V Encontro dos Povos do Cerrado” (de 10 a 13 de junho), em que, CRB foi um dos conferencistas, dividindo mesa com representantes de populações quilombolas, ribeirinhas e camponesas: “Populações Tradicionais no Norte de Minas Gerais: Multiplicidade de Territórios e os Desafios a Permanência”. Em Pirapora e em Montes Claros, foram os locais em que pude (alegremente) dialogar e entrevistar CRB, em junho e agosto de 2009.



Outra problemática presente nesta pesquisa estabelece a questão: como indivíduos e grupos camponeses vivenciaram processos e situações das realidades agrícola, rural e sócio-cultural na segunda metade do século XX, no Brasil? No contexto que a literatura especializada costuma denominar-se como modernização conservadora do campo, promotora da revolução verde, como comunidades e indivíduos perceberam e experimentaram essas realidades? Com perguntas como essas, lançamo-nos nas leituras das publicações e pesquisas de CRB, tomando-as como produtos históricos de registro de um tempo, de época e de situações que nos sugerem recortes de realidades da população brasileira. Aos estudos em comunidades, trabalhos de campo, observações diretas, pesquisas participantes, descrições densas e etnografias – expressões que nomeiam o ofício e trabalhos deste antropólogo – pretende-se dar visibilidade, tomando-os como olhares privilegiados de lugares, situações e pessoas. É por esse caminho que se pretende adentrar no rural, via estudos em comunidades que CRB realizou.

Segundo José de Souza Martins, Emilio Willems realizou o primeiro estudo de comunidade<sup>4</sup> no Brasil (JACKSON, 2002, p. 217), mas é com Antonio Candido que as monografias e estudos de caso de pequenas e médias comunidades ganharam uma renovação e enriquecimento no processo teórico e metodológico. As obras de CRB e a própria constituição e consolidação da Antropologia do campesinato no Brasil são influenciadas pela obra *Os Parceiros do Rio Bonito*, de Candido. Embora os clássicos fundadores dos estudos de comunidade e os primeiros trabalhos monográficos realizados por antropólogos estrangeiros tenham influenciado autores como CRB, pode-se dizer que ele está localizando em uma geração que recebe o impacto da obra de Candido, como afirma o próprio Brandão (1999d, p. 241), a respeito de Antonio Candido e de seu livro:

[...] eu o segui. Ora investigando e escrevendo sobre as culturas camponesas de Goiás, de Minas Gerais e de São Paulo – cantos, danças, rezas, crenças e outros ritos – ora, procurando compreender e explicar relações e estruturas de mistérios e do imaginário da vida rural tradicional no Brasil. (BRANDÃO, 1999d, p. 241).

---

<sup>4</sup> “As influências fundantes vieram dos franceses na USP e, também, dos estrangeiros que estiveram na Escola da Sociologia e Política. Na Faculdade de Filosofia, Gioconda Mussolini fez, sobretudo pesquisas entre caiçaras da Ilhabela e do Litoral Norte de São Paulo. Suas análises estão bem marcadas por um diálogo crítico consistente com a obra de Redfield e Foster, dois antropólogos em moda na época. Eles desenvolveram interpretações sobre o tema da tradição e da transição e sobre o método do estudo de comunidade. De certo modo, a sociedade aí aparece como um passado que se acaba. Emílio Willems, que foi professor de antropologia na Faculdade de Filosofia, foi por eles influenciado na realização do primeiro estudo de comunidade no Brasil, sobre Cunha, no Alto Paraíba, publicado em segunda edição com o título ruim de *Uma vila brasileira*.” Afirmou, José de Souza Martins, em entrevista a Luis Carlos Jackson (JACKSON, 2002, p. 216-217).

CRB assume e registra a influência do livro *Os Parceiros do Rio Bonito*, tanto em sua formação (como, por exemplo, leitura quando da realização de seu mestrado), quanto nas suas pesquisas e escritos sobre a temática do rural e, ainda como professor, tendo utilizado-o para trabalhar com seus alunos. Como registrou Brandão (1999d, p. 241), em um texto em homenagem a Antonio Candido: “Eu também sou um herdeiro do *Parceiros*. Minha chegada a uma antropologia do mundo rural passou pela leitura desse livro. Eu o li e reli como aluno de mestrado na UNB. Depois, por onde andei como professor, fiz os meus alunos lerem e relerem esse livro.”

Castro (2001, p. 209) observa que, a partir da década de 1970, houve renovações dos estudos de comunidades no Brasil, a começar pelo nome, como sugere a autora, “estudos *em*<sup>5</sup> comunidade”, expressão que denomina e diferencia momentos de realizar tais pesquisas. Uma das diferenças dos primeiros estudos de comunidade das décadas de 1940 e 50, em relação aos de 1960 e 70, é que os primeiros elegiam algumas questões a serem abordadas, que acabavam mais valorizadas do que o local em si pesquisado, o que significa, para alguns críticos, que “[...] os estudos de comunidade frequentemente resvalaram para o chamado ‘empirismo abstrato’ [...]” (NOVA, 1996, p. 72). As principais problemáticas dos primeiros estudos de comunidade no Brasil preocuparam-se com o impacto da industrialização sobre as sociedades tradicionais. Privilegiavam recortes das relações das pessoas com o ambiente e buscavam dar conta “de uma totalidade” que representasse o local estudado. Segundo Woortmann (1972, p. 107), havia uma proposta de levantamento sistemático sobre a vida social em conjunto de um agregado humano, porém, muitos dos estudos de comunidade não chegaram a uma caracterização empírica da estrutura social, limitando-se à descrição de fatos. Havia, inclusive, uma reprodução de um mesmo estilo daquelas primeiras monografias dos estudos de comunidade, que poderia ser observada às semelhanças umas com as outras, já nos índices das obras (CASTRO, 2001, p. 291). Estava presente, em alguns estudos desse tipo, a utilização de expressões e idéias como subcultura ou culturas parciais.

Outra crítica que recebem os estudos de comunidade das décadas de 1940 e 50, devia-se à confusão do foco da pesquisa, tratava-se de uma forma: a) de estudar a comunidade? Ou b) de um método? Para Koffes (1996, p. 43), “Foi também dito que os limites destes estudos estariam em não considerar que a comunidade, não sendo objeto mas um recorte metodológico, deveria ser o objeto teoricamente construído. Nesse sentido, o foco da análise seria um problema, e não a comunidade”. No Brasil, falar em estudos de comunidade parece

---

<sup>5</sup> Segundo Castro (2001), tal diferença, estudos *de* comunidade e estudos *em* comunidade, surgiram nas reflexões dos professores Castro Farias e Moacir Palmeira.

ser também, falar automaticamente, das críticas que tais estudos recebem ao longo das décadas. Muitos dos primeiros estudos de comunidade foram caracterizados como fragmentários, divididos em partes isoladas<sup>6</sup> e capítulos, sem necessários diálogos ou relações entre si. (WOORTMANN, 1972, p. 105). Além do mais, alguns pesquisadores definiam comunidade a partir do tamanho, com referência ao número populacional. Por isso, entre outras rupturas, os estudos em comunidades (pós-1960), tendiam à problematização dos aspectos específicos a cada realidade estudada e menos a descrições de temas pré-estabelecidos. Outra modificação refere-se ao paralelo e influência da etnografia como abordagem e método, além de um diálogo<sup>7</sup> maior do contexto da comunidade com seu entorno e inserção. A renovação dos estudos *de* comunidade em direção aos estudos *em* comunidade possibilitou ultrapassar as imagens das comunidades rurais como sendo isoladas, passando-se a perceber a integração, comunicação e diálogo “do exterior” com a comunidade, evitando a polarização: comunidade *versus* sociedade. É, também, desta passagem dos estudos de comunidade aos estudos em comunidade que CRB identifica as rupturas e influência de Antonio Candido na renovação realizada pelas gerações seguintes à obra *Os Parceiros do Rio Bonito*.

Quando, em entrevista realizada com CRB, o antropólogo teceu importante comentário referente não apenas à importância da obra de Candido, mas à inovação representada por este autor, fazendo uma rápida revisão crítica dos estudos de comunidades rurais, CRB apontou dois momentos distintos. Num primeiro momento, os estudos de comunidade, no Brasil, foram realizados por autores estrangeiros, particularmente nas décadas de 1940 e 50 e, com mais atenção, descrevem aspectos previamente selecionados ao trabalho de campo. Essas primeiras monografias, segundo CRB, focavam as análises em temas, anteriormente, ao observado no empírico, com estruturas muito semelhantes e comuns umas às outras, mesmo realizado por autores diferentes; abordavam e interpretavam seus recortes como se fosse um estudo que atingiria a compreensão da totalidade de um lugar. Em seu depoimento, CRB aponta o panorama e alterações que se realizaram nos estudos de comunidade quando do impacto da obra de Candido. Para a pesquisa aqui apresentada,

<sup>6</sup> Brandão (2009b, p. 39-40) afirma que alguns aspectos eram tratados como mais importantes e principais, em detrimento de outros, colocados em segundo plano: “Podemos lembrar que nos antigos – e nunca esquecidos – estudos de comunidades aqui no Brasil [...] assim como na maior parte das etnografias mais recentes sobre grupos indígenas ou comunidades camponesas, os capítulos que tratam dos momentos de não-trabalho ou da organização social da comunidade estudada são, em geral, os últimos. Eles aparecem como uma espécie de sótão festivo de uma casa metafórica em que o alicerce é o trabalho, o primeiro andar, a vida social, entre a família e o poder local e, o sótão, o lugar dos mitos e ritos, imaginários e celebrações.”

<sup>7</sup> Segundo exemplo de Consorte (1996, p. 57), “Oracy Nogueira não tinha dúvida de que o cientista estudava a pequena comunidade não para ficar nela, mas para pensar a problemática mais ampla do social e do cultural, sem perder de vista, portanto, o particular e o geral, o local e o universal.”

interessa compreender quais aspectos caracterizam formas de realizar os estudos de comunidade e qual característica assume e apresenta CRB, quando realizou suas monografias, entendidas, neste trabalho, como fonte para o conhecimento das populações por ele estudadas.

Antonio Candido faz o primeiro trabalho de Sociologia que tenta fugir dessa estratificação funcionalista dos estudos de comunidade. São sempre iguais. É, base ecológica, geográfica, economia, trabalho, até chegar mitos, ritos, todos eles tem essa forma. O Antonio Candido rompe com isso. Ele pega um problema que é a reprodução do próprio grupo camponês, inclusive a questão da produção da sustentabilidade e trabalha a partir desse foco, muito mais com uma visão “mussiniana”, de fato social total, em Bofete, nessa comunidade. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>8</sup>

Quando questionado sobre a influência e renovação advinda com “Os Parceiros do Rio Bonito”, CRB afirmou que a própria importância de Antonio Candido deve ser enfatizada, pois se trata do rompimento com as monotonias e rotinas presentes nos estudos de comunidade que eram realizados até então, contudo, Candido é visto como uma espécie de pai fundador, por determinados autores, de uma Sociologia rural brasileira. Mas, antes dele, também, já havia outros autores e contribuições importantes, nos próprios estudos de comunidades no Brasil, como afirma CRB:

Então o que o Candido faz um trabalho renovador pela perspectiva que ele assume, pela revisão teórica que ele faz, inclusive por quebrar aquela rotina que havia nos estudos de comunidade, que eram muito estáticos e muito parecidos uns com os outros e por fazer uma focalização em torno da questão central do mundo caipira que é a produção dos mínimos vitais e tudo que cerca e delimita essa questão. Ele é reconhecido por pessoas que depois vieram fazer pesquisa no mundo rural, como Maria Isaura Pereira de Queirós e José de Souza Martins, como uma espécie de pai fundador. Mas, desde que compreendido nesse contexto. Ele não é uma espécie de figura isolada que surge, rompe e abre alguma coisa. Já havia um campo de trabalho muito aberto. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>9</sup>

Vale registrar que CRB, em alguns de seus estudos, utiliza-se da expressão comunidade para nomear suas pesquisas, assim como o local estudado, pois é assim que as próprias pessoas os denominam, segundo afirma Brandão (1984, p. 146): “[...] a comunidade

<sup>8</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Pirapora, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

<sup>9</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG un. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

é o lugar da vida e a referência do trabalho do lavrador. É o espaço real onde habita o *nós*.” Tal noção de comunidade apreendida e utilizada por CRB, pode ser relacionada ao conceito e forma de entendê-la segundo Comerford (2005), para quem, comunidade<sup>10</sup> é um termo geralmente usado para indicar um grupo concreto delimitado por alguma característica comum e pela qualidade específica das relações entre os que compõem o grupo. No livro *Casa de Escola*, CRB afirma que as pessoas entrevistadas dizem pertencerem e utilizam para nomearem suas origens: comunidade e vila e, algumas das vezes, o nome da comunidade é batizado e acompanhado com nome de algum santo.<sup>11</sup> “As pessoas do lugar usam *comunidade* para dizerem o nome de onde vivem; e de onde são. Dizem também *vila*, e não é raro que um mesmo povoado tenha um nome de santo para *vila* e um outro para a *comunidade*.” (BRANDÃO, 1984, p. 121).

No trabalho aqui apresentado, optou-se por enfatizar algumas abordagens e interpretações presentes nas obras realizadas por CRB. A perspectiva<sup>12</sup> que o autor assume nos estudos (que estamos denominando) em comunidade e nos aspectos que buscou compreender ao longo de sua trajetória e atuação como antropólogo do campesinato, é aquela que trata da compreensão e análise das relações sociais e das práticas e manifestações culturais realizadas no cotidiano. Nas palavras do próprio autor, seus estudos e motivações se inserem na busca da compreensão do *efetivamente vivido*, às vezes, de um cotidiano menos do conflito social e mais, dos costumes:

Na minha vida e na Antropologia daquele tempo, existem duas conotações. A primeira é a seguinte, você tem de um lado, o que se costuma chamar de uma Sociologia rural e do outro lado, uma Antropologia do campesinato. Inclusive em algum momento agente dialogue, mas são dois campos bem diferentes. O pessoal da

<sup>10</sup> Ainda segundo Comerford (2005, p. 112), “Em geral, quando se fala em ‘comunidade rural’, trata-se de indicar um grupo concreto delimitado em termos territoriais (a população de uma localidade, distrito, município) e em termos de sua atividade (pessoas que se ocupam de atividades ‘rurais’, ligadas à agricultura e a pecuária), mas, ao mesmo tempo, a expressão sugere que esse grupo se organiza a partir de relações de proximidade e solidariedade, em que sobressaem a importância do parentesco, vizinhança, cooperação no trabalho, participação nas atividades lúdico-religiosas, apontando para valores de harmonia e consenso. Esse duplo aspecto evocado pela noção de comunidade rural (grupo concreto e qualidade de relações) está presente sempre que se fala em ‘comunidade.’ Tanto na linguagem comum quanto nas análises sociológicas, comunidade é um termo normalmente usado para indicar um grupo concreto delimitado por alguma característica comum (de ordem territorial, étnica, religiosa, profissional), mas também uma qualidade específica das relações entre os que compõem o grupo (proximidade social e pessoal, intimidade, contato, harmonia, consenso, uma certa igualdade).”

<sup>11</sup> Tedesco (1999, p. 80) observou no sul do Brasil, como a comunidade poderia estar ligada ao pertencimento a uma localidade de manifestação do sagrado e da religiosidade: “Num espaço menos teórico, ou seja, no vivido do colono, o espaço social por excelência é a comunidade e/ou sociedade da capela.”

<sup>12</sup> Segundo Wanderley (2003, p. 9), “[...] as pesquisas antropológicas em especial, mas também a de diversos outros cientistas sociais – vide a obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz – se distinguem pela escolha do objeto de estudo ou, melhor dizendo, pelo olhar que escolhem lançar sobre ele.”

Sociologia rural vai desenvolver uma Sociologia, inclusive com base em autores nacionais e internacionais, sociólogos, muito mais voltada a movimentos sociais, muito na linha do José de Souza Martins, então, por exemplo, os processos de mudança via capitalização do campo e assim por diante. Enquanto nós antropólogos vamos pesquisar muito mais, comunidades familiares, pequenas comunidades, quase que seguindo mais a linha de Antonio Candido... se bem que o Antonio Candido é um sociólogo que depois vai virar um especialista em Literatura. Mas o grande livro inicial dele é “Os Parceiros do Rio Bonito”, que influencia mais antropólogos do que sociólogos. Então essa linha de moradia na comunidade, de estudos muito mais da regularidade da vida cotidiana, costumes, tradições, família, organização social do trabalho; enquanto o pessoal da Sociologia está trabalhando mais conflitos, ainda os brotes dos movimentos sociais rurais, o início do MST inclusive, processos de expropriação, reforma agrária, ou então, capitalização do campo, expropriações. [...] Mas como antropólogo eu trabalho muito mais, digamos assim, com o ritual, o cotidiano, à margem do conflito. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>13</sup>

CRB aponta no livro *A partilha da vida* o que de fato lhe interessa na perspectiva da abordagem nas suas pesquisas com populações rurais e qual temática é seguida: “Não me interessa, por exemplo, a lógica formal das relações produtivas do grupo doméstico camponês, mas, antes, os feixes de sentidos e sensibilidades que, a meu ver, realizam o lado de alma das vidas e trocas entre as pessoas, entre elas e seus mundos, entre eles e os seus símbolos”. (BRANDÃO, 1995a, p. 18). Tal opção e abordagem implicam e, se justificam na medida em que se está buscando compreender e estudar a cotidianidade de determinada comunidade pesquisada: “Em meio a tantos excelentes estudos sobre a participação política dos homens e mulheres do campo através de seus movimentos sociais, dedico-me a entrevistá-los do outro lado de suas vidas: na convivência cotidiana da rotina e da festa.” (BRANDÃO, 1995a, p. 19).

Daí por que a escolha de ter seus estudos como importante contribuição nas interpretações de determinados aspectos da realidade do rural brasileiro. É o ponto de partida e a motivação que embalsamaram os trabalhos e pesquisas realizados por CRB que, potencialmente, tornam-se fontes valiosas na compreensão do vivido, do simbólico, do dia-a-dia ou, até mesmo do que aparentemente pareceria ordinário ou de pouco valor explicativo. Contudo, em se tratando de uma dissertação realizada no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, a opção não foi, necessariamente, conhecer os detalhes e descrever as festas e rituais, assim como em diferentes etnografias e estudos realizou CRB, mas compreender as mudanças num processo histórico cotidiano de rupturas e continuidades. Trata-se de, a partir de sua interpretação, resgatar e registrar a cultura dessa gente,

---

<sup>13</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG un. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

genericamente, por ora, denominada campesinato, na tentativa de descrever algumas modificações e as vivências de realidades sócio-culturais.

A cultura é, então, um aspecto importante desta dissertação, principalmente pela abordagem que privilegiou CRB em muitas de suas obras. Na pesquisa, aqui inserida, do mundo rural brasileiro, considera-se fundamental recordar que “Vinda do verbo latino *colere*, cultura é o cultivo e o cuidado com as plantas e os animais para que possam bem desenvolver-se; donde, agricultura.” (CHAUI, 2006, p. 11). Assim descreve a filósofa Marilena Chaui (2006, p. 11), “Por extensão, é empregada no cuidado com as crianças e sua educação, desenvolvendo suas qualidades e faculdades naturais, donde puericultura.” Parece ser importante não se perder de vista a própria historicidade da palavra cultura e suas modificações ao longo do tempo, inclusive à que se refere à relação do ser humano com a natureza. Chaui (2006) aponta sobre agricultura, que em latim, *ager* significa terra, campo, donde agrário e que a palavra cultura, utilizada inicialmente para descrever as manifestações humanas com a terra ao longo do tempo, inseriu-se na linguagem e estudos diversos, ampliando o sentido inicial da palavra para além da noção da relação do ser humano com a natureza. A expressão importada para descrever do diálogo do homem com o ambiente passou a ser empregada<sup>14</sup> como terminologia das práticas sociais e das pessoas.

Já Thompson (1998, p. 14) afirma que grande parte do entendimento e sentidos que atribuímos hoje à palavra cultura fora utilizado, até boa parte do século XVII e XVIII na palavra: costume.<sup>15</sup> Segundo o historiador inglês, “O costume era a ‘*segunda natureza*’ do homem”. (THOMPSON, 1998, p. 14). Em diferentes obras de CRB, é possível encontrar formas de conceituar a cultura, assim como de interpretá-la. Para este autor, uma primeira e ampla maneira de compreender a cultura faz-se em alteridade à natureza; são as pessoas e indivíduos constituindo-se como sociedades e nas relações uns com os outros que criam, em seus domínios, relações não naturais, mas inventadas (ou socialmente construída).<sup>16</sup> É possível afirmar que para CRB, a cultura são vivências coletivas humanas que dão sentido e

<sup>14</sup> Ainda segundo Chaui (2006, p. 11-12), “Hanna Arendt, em *Entre o passado e o futuro*, assinala ainda que cultura, significando cuidado, cultivo, amanho, se estende ao cuidado com os deuses, isto é, o *culto*, e com os monumentos do passado. Fundamentalmente, escreve ela, cultura era a relação dos humanos com a natureza para torná-la habitável para os homens. Significava, além disso, cultivo do espírito para a verdade e a beleza, inseparáveis da natureza.”

<sup>15</sup> Segundo Thompson (1998, p. 14) “[...] o termo ‘costume’ foi empregado para denotar boa parte do que hoje está implicado na palavra ‘cultura’.” Ainda para Thompson (1998, p. 15): “Se, de um lado, o ‘costume’ incorporava muitos dos sentidos que atribuímos hoje à ‘cultura’, de outro, apresentava muitas afinidades com o direito consuetudinário.”

<sup>16</sup> Para Brandão (2008a), “A cultura está contida em tudo e está entretrecida com tudo aquilo em que nós nos transformamos ao criarmos as nossas formas próprias – simbólicas e reflexivas – de convivermos uns com os outros, em e entre nossas vidas. Vidas vividas, de um modo ou de outro, dentro de esferas e domínios de alguma vida social.”

significado à natureza e ao mundo que constroem e reinventam. Para o autor, cultura, trata-se do contexto que torna possível o acontecer humano *na e como* sociedade. (BRANDÃO, 2009a, p. 24). “Pois *cultura* é o mundo que as pessoas criam para poderem viver juntas”. (BRANDÃO; FREIRE, 2005, p. 24). Assim, a natureza socializada, em que, a existência transforma em cultura. Como aqui nesta dissertação se trabalha com CRB, é importante registrar o que o mesmo entende por cultura. No livro *O que é folclore*, Brandão (2003b, p. 32-33), afirma “[...] cultura: coisas da natureza *transformadas* pelo trabalho do homem sobre ela e *significadas* através do trabalho que o homem faz sobre si mesmo.” Em um texto mais recente, o autor diz:

Teias, tramas, redes e mapas dos mais diversos cenários e contextos culturais, com que atribuímos um ou vários sentidos aos espaços de vidas que geramos. E também aos mundos sociais que criamos, destruimos e recriamos, socializando porções de uma natureza intensionada transformada em fragmentos e sistemas de cultura. A mesma cultura que nos toma como indivíduos biológicos (seres da natureza) e nos transforma em pessoas sociais (sujeitos de uma cultura). (BRANDÃO, 2009a, p. 17).

Segundo Woortmann (1972, p. 130) no artigo “Antropologia brasileira e os estudos de comunidade”: “[...] o papel do antropólogo é descrever a cultura como o próprio povo a vê.” Contudo, Woortmann (1972, p. 115) também esclarece e afirma no mesmo artigo: “A realidade da sociedade não se esgota na realidade da cultura.” Daí porque a necessidade de apontar as limitações e tecer críticas das interpretações que reduzem as manifestações e a existência humana como simples resultado das manifestações culturais, banalizando o próprio conceito e simplificando sua dimensão profunda de interpretação. Talvez, hoje, se possa dizer que a utilização da cultura como explicação tornou-se uma das expressões mais vulgarizadas (o “culturalismo”) e reducionistas, o que vale lembrar com Woortmann (1972, p. 114) que “A confusão sobre o que vem a ser cultura não é pequena.” Ela própria tem sido mobilizada como uma espécie de entidade explicativa de temas abrangentes, de maneira que, ao se falar em cultura, a própria palavra, por si mesma, responderia determinada problemática:

O que vem a ser este ‘culturalismo’? Evidentemente, trata-se de uma ‘teoria do real’ que parte da noção de cultura; mas que transcende do âmbito legítimo do conceito de cultura – como produto mental da vida social; conjunto de crenças, valores e símbolos – para transformá-la numa entidade de existência autônoma, numa espécie de ‘ser transcendental’, no qual se radica o real social. (WOORTMANN, 1972, p. 114).



São das monografias e dos estudos em comunidade, realizadas por CRB, que se optou por entrar, a fim de conhecer determinadas realidades, vivências da cultura e aspectos do rural brasileiro, por uma análise da sócio-anthropologia. Para Brandão (2009a), cabe ao antropólogo fazer a leitura da cultura.<sup>17</sup> Influenciado e inspirado na descrição densa (e método) de Clifford Geertz, CRB refere-se a Geertz como um autor que refletiu acerca da função do cientista e pesquisador do social: “Coerente com sua proposta de um olhar interpretativo sobre uma cultura ser ‘lida’ semioticamente, Clifford Geertz termina por dizer que o que na prática o antropólogo faz é ler leituras e escrever a sua ciência como uma confiável ficção.” (BRANDÃO, 2009a, p. 29). Portanto, assume-se que o antropólogo é um produto da cultura, está imerso em sociedade e dialoga com o vivido e o observado.

O que está em jogo é compreender certa relação de poder existente entre aquele que vive (camponês) e aquele que relata e escreve o que o outro vivenciou (antropólogo). Mesmo que os antropólogos tenham desenvolvido métodos e ferramentas de observação informal e que em certo sentido também diferenciou<sup>18</sup> a Antropologia da Sociologia: “Antropólogos refinaram as técnicas de observação informal; sociólogos refinaram os procedimentos quantitativos” (WOORTMANN, 1972, p. 113), não há como (e nem porque) afirmar que a capacidade de inserção e imersão de antropólogos os tornam *autênticos* membros da comunidade que pesquisam.

O antropólogo é sempre o *estrangeiro*, como questiona Woortmann (1972, p. 130) ao perguntar se deve ou não o pesquisador assumir um papel na comunidade? Responde o próprio Woortmann (1972, p. 130) que: “[...] o melhor papel a assumir é o de pesquisador mesmo; isto é, declarar abertamente o propósito de sua presença na comunidade, mesmo porque o pesquisador nunca deixará de ser um ‘estranho sociológico’.” CRB sabe bem disso e assume posicionamento de estrangeiro encantado com a população que elege pesquisar, bem como relação de ser diferente, visto como vindo “de fora” da comunidade. No livro em formato de diário de campo *O afeto da terra*, CRB relata, em várias passagens, sua condição de pesquisador vindo de uma lógica exterior à comunidade pesquisada. Tão estrangeiro quanto os “novos” compradores de terras vindos do urbano: “Hoje em dia são eles também as

<sup>17</sup> Influenciados por Clifort Geertz, parece ser bastante comum a uma significativa parcela de antropólogos a prática da leitura da cultura como se essa fosse uma escrita, como afirmou Woortmann (1985, p. 4): “a cultura constrói os textos que o antropólogo deve ler.”

<sup>18</sup> Nova (1996, p. 69-70) afirma que: “Se não há como demarcar com clareza os limites teóricos e metodológicos entre Antropologia e Sociologia, é nos estudos de comunidade que tais limites têm se apresentado mais imprecisos desde as suas tentativas mais remotas, no anos 20, com os estudos acentuadamente etnográficos empreendidos em Chicago, sob a orientação de Park e Burgess.” Candido (2001, p. 22) diferenciou rapidamente ao apontar que “[...] a Antropologia tende, no limite, à descrição dos casos individuais, enquanto a Sociologia tende e estatística.”

pessoas como eu: uma gente da cidade que vem ao ‘campo’ e em busca de ‘mato’. Que fala das florestas naturais uma linguagem nova, a de quem nunca precisou viver no campo do ‘trabalho na roça’.” (BRANDÃO, 1999b, p. 144). CRB expõe, inclusive, sua relação comercial ao adquirir um pedaço de terra, visando proteção e manutenção da floresta preservada, adquirida de um agricultor na comunidade na qual o antropólogo realizava pesquisa na Serra da Mantiqueira em Joanópolis, Estado de São Paulo:

Um dia, depois da chuva, eu dizia para José e seu Antônio Fernandes como eu sempre quis viver num lugar como o deles: rural, perto de rios, à volta das montanhas. [...]. Pois naquela vez Antônio Fernandes perguntou por que eu não me resolvi a ‘vir morar aqui com a gente’, já que era ‘tão do seu gosto’ viver em um lugar como aquelas serras. E entre brincalhão e sério, ele disse: ‘quem sabe eu vendo um pedaço aí desse mato, até no rio, pro senhor fazer uma chácara?’ Havíamos andado por lá, José e eu. Era uma pequena mata que acompanhava um riacho paralelo ao ‘da roça’, morro abaixo e cujo nome eu sempre esqueço. Um ano antes eu havia comprado de um sitiante da Caldas, em Minas Gerais, ‘um pouquinho mais de um alqueire’ de uma terra de matos, muitas pedras e uma paisagem maior do que os sonhos. Foi uma compra mineira, quase uma barganha. Sem ter nas mãos a quantia exata pedida por ele – e nem era muito, diante do imenso valor afetivo que aquela ‘terra’ tem para mim até hoje – troquei ‘o terreno’ por alguns dólares recebidos de um artigo escrito, uma outra parte em ‘dinheiro vivo’, um Passat usado e dois rádios de automóvel. Onze meses mais tarde paguei mais caro do que devia – desta vez sim – por mais seis mil metros quadrados de ‘puro mato’, na orla de seu pasto, e inútil para o seu gado. Comprei-os apenas para que a cerca de nossas divisas deixasse o campo do seu lado e toda a mata do meu. Em nosso acordo final de compra, acertamos o seguinte: ‘o pasto é seu, o mato é meu’ [...]. (BRANDÃO, 1999b, p. 148-149).

Não é apenas nas monografias, estudos em comunidade e textos de CRB que se percebe sua “parcialidade” e engajamento do que tem como objeto de pesquisa. Em entrevista publicada em 1987, afirmava, o antropólogo, ter uma sensação de ser fanático ou encantado pelo espaço rural:

[...] eu idealizei, como se o Paraíso fosse o mundo rural. Tanto que até hoje eu trabalho com pesquisa de campesinato, que é o tipo de pesquisa não dá Ibope: costumam dizer lá em Campinas o que dá Ibope é pesquisa que mistura droga com sexo, com terrorismo, com mulheres. Pesquisas como a que estou fazendo, pesquisando a reprodução do saber no mundo camponês tradicional, só fanático lê, só nós. (BRANDÃO, 1987, p. 44).

E a vontade e admiração pelo tema de pesquisa do antropólogo, em que se misturam os sonhos da vida com as propostas de pesquisas, diz CRB, ainda na entrevista publicada no ano de 1987: “Mas a minha vontade é parar de pesquisar no mundo rural, e ir para lá de uma vez.” (BRANDÃO, 1987, p. 44).

CRB, quando está em trabalho de campo, não é apenas um pesquisador, muito menos alguém que se mistura discretamente entre camponeses; é um professor, um agente representante do saber-poder. Localiza-se no campo intelectual e não no de lavradores e produtores rurais. O que implica a forma como ele próprio é recebido e reconhecido na comunidade estudada, de maneira a modificar as maneiras com que as pessoas o tratam nessa condição de professor; algumas delas tornavam-se muito pacientes às constantes perguntas e intervenções nos momentos de pesquisa, entrevista e trabalhos de campo. No livro *O afeto da terra*, Brandão (1999b) descreve:

Este meu estilo de presença por certo marcou mesmo uma linha cúmplice de respostas que pacientemente as mulheres e os homens me davam em nossas conversas. Quase todos sabiam que a questão sugerida tinha a ver com ‘o trabalho do professor’. Fazíamos mapas juntos, estabelecíamos calendários agropastoris, organizávamos quadros dos nomes dos lugares. (BRANDÃO, 1999b, p. 148).

Quando questionado se era como professor ou de qual outra maneira se auto-declarava em termos profissionais, CRB apontou como costumeiramente era chamado quando realizava seus trabalhos e pesquisas de campo e, como é visto de maneira diferente pelos seus pares no mundo acadêmico e profissional:

[Pergunta:] Você se diz professor: A sua profissão é professor?

[Resposta:] Pois é, sempre me perguntam, eu falo que sou professor, tanto formalmente, isto é, preenchendo uma ficha para tirar um crédito, como informalmente. Mas quando agente está no nosso meio, onde não adianta dizer que é professor, porque todo mundo é (por exemplo, em uma reunião da SBPC), então eu digo que sou antropólogo; já é uma subdivisão tribal, né? Mas ‘professor’ é um barato, todo mundo sabe o que é, todo mundo gosta. No lugar onde eu pesquiso, na roça, o meu nome é professor, quer dizer, fica mais fácil, para eles, não ter que falar professor Brandão; é professor. (BRANDÃO, 1987, p. 42).

Parece, segundo relata CRB, que em suas pesquisas e andanças em trabalhos de campo, o antropólogo nunca foi visto, identificado ou percebido pelas pessoas da comunidade

como um membro deles, um sitiante, agricultor ou camponês – tanto é assim, que o pedaço de terra vendido por um sitiante e comprado por CRB fora justamente de mata e floresta, o que tinha pouco valor para os agricultores enquanto terra de trabalho. Por outro lado, é preciso ressaltar, também, a relação de alteridade entre “pesquisa” e “pesquisador”. Embora não seja reconhecido como um agricultor nas comunidades em que pesquisou, mas como um estranho a ela (“estrangeiro”), também, não foi identificado apenas como professor. No livro, *Memória/Sertão*, CRB escreveu os momentos em que chegou a ser confundido com um forasteiro, com intenção de cometer algum crime. Ao chegar numa pequena comunidade rural, onde alguns moradores o identificaram como um matador disposto a executar alguém, CRB ressalta a condição de “vindo de fora” da comunidade pesquisada:

Inclusive em Diolândia eu quase morri, é uma história cumprida, até naquele livro ‘Memória/Sertão’, eu conto essa história, com todos os detalhes. Acharam que nós éramos mandados porque nós fomos visitar o curandeiro, tinha até um pequeno hospital chamado Dionísio, foi até o que deu origem ao lugarejo Diolândia. E esse Dionísio que nos respondeu com muita má vontade, porque agente foi lá saber sobre a fundação do lugarejo, depois desconfiou que agente era capanga, eu barbudo e Zé Ricardo cabeludo, mandou um parente dele, ele mesmo veio atrás da gente, mas tudo se resolveu [...]. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>19</sup>

Ainda sobre a relação do antropólogo com seus trabalhos de campo e objetos de pesquisa, CRB é quem pergunta e responde na entrevista já citada, publicada em 1987: “Sabe por que eu sou antropólogo? Porque eu acho um barato descrever essas coisas, ir lá no mato, depois pegar tudo e por no papel”. (BRANDÃO, 1987, p. 44). O contato, muitas vezes, íntimo, estabelecido entre CRB e grupos pesquisados, é interpretado por outros, como uma posição assumida do antropólogo, mas que acarreta em excesso de aproximação entre pesquisador e pesquisado. No depoimento colhido de CRB, ele mesmo se percebe e parece estar consciente da busca por uma imersão profunda de longos contatos e observações das comunidades estudadas. Mais do que uma pesquisa participante, CRB é exemplo de pesquisa vivenciada, segundo parece dizer seu relato:

[...] estabelecer uma relação não só tecnicamente de observação participante, mas muito afetiva, inclusive algumas pessoas até me criticavam pelo fato de que eu vivia o relacionamento assim, muito pessoal, muito vivencial, de entrar na intimidade das

<sup>19</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

famílias, de não chegar, entrevistar e ir embora, mas voltar, fazer amizade, cuidados que eu fiz tanto na Galícia, como em Joanópolis, como São Luis do Paraitinga, de pegar fotografias, fazer um álbum, levar para lá, dar para eles, agora mesmo, em Barra do Pacuí onde eu nem estou pesquisando, organizei um álbum, fizemos uma exposição, normalmente quando eu publico o livro eu levo lá, “A partilha da vida” eu levei lá em Catuçaba, lancei lá, o filme também que eu fiz com o Zé Inácio, nós fomos projetar lá, assim na rua, o Zé Inácio armou – naquele tempo era máquina de cinema – de um lado e agente projetou na parede de uma casa no outro lado, bloqueou a rua, porque já não passa quase carro lá, para não passar ninguém, você vê, que coisa ein! (DEPOIMENTO ORAL).<sup>20</sup>

Para grupos sociais como camponeses, que têm o trabalho como sinônimo de sofrimento, no sentido físico de se entregar ao cansaço corporal e à dedicação de muitas energias físicas, a presença do antropólogo é o contato com o “Outro”. Esse “Outro”, que pesquisa, é aquele que parece não trabalhar, segundo observações realizadas por pesquisadores, também antropólogos:

O trabalho intelectual não é, de um modo geral, considerado ‘trabalho’ por operários ou camponeses. Maués e Maués relatam, por exemplo, que eram considerados como ‘turistas’, e que o trabalho de campo era visto como um ‘passeio’. Identificados, por razões óbvias com a elite, não poderiam estar trabalhando, pois, por razões igualmente óbvias, a elite não trabalha. (WOORTMANN, 1978, p. 100).

Portanto, se está consciente do papel de realização da mediação entre camponeses e teorias do campesinato, na atuação do antropólogo e que pode, inclusive, nem ser percebido na comunidade, quando num trabalho, como no caso acima descrito, ele pode ser visto mais como realizando turismo, do que numa ação de trabalho. Entre a fala direta do camponês e o texto escrito e registrado, há o papel do indivíduo que faz intermediação, como mesmo assume Brandão (2004a, p. 121): “[...] estou com 60 e poucos anos... Nesta idade, a gente começa a misturar as coisas, inevitavelmente e, como se diz na Antropologia, a etnografia começa a virar uma biografia. Ou seja, aquilo a respeito do que eu falo tem muito a ver com quem eu sou”. O foco nessa dissertação não está em compreender ou localizar o antropólogo ou como ele realiza sua ação literária, segundo sua História de vida, mas o que o mesmo

---

<sup>20</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

afirmou a respeito das populações estudadas. Claro está que a opção de CRB, em seus estudos e temas, não é imparcial;<sup>21</sup> ele próprio assume essa condição pragmática de mediador.

Segundo Castoriadis (1992), em uma perspectiva de longa duração temporal, a organização social humana ampliou a sua capacidade de autonomia. Através de interpretações de conflitos, lutas e conquistas sociais, este filósofo afirmou que a História Ocidental é a História da expansão da autonomia e dos sentidos, advindos da imagem que se dá ao que se considera<sup>22</sup> autonomia:

Queremos uma sociedade autônoma feita por indivíduos autônomos. E quando digo *nós queremos* não se trata apenas de nossa arbitragem pessoal. É o sentido dos movimentos de emancipação que percorrem a história do ocidente, pelo menos desde Atenas, e que foram retomados e amplificados na Europa ocidental, pelas lutas comunais contra reis, a nobreza e a Igreja, pelas revoluções dos séculos XVII e XVIII, pelo movimento operário, pelo movimento das mulheres, dos jovens, das diferentes minorias. (CASTORIADIS, 1992, p. 112, grifo do autor).

No paralelo entre o filósofo Cornelius Castoriadis, acima citado, e Amartya Sen, temos que, para esse último, o aumento da autonomia nas relações sociais poderia traduzir-se pela noção de expansão das liberdades, em que as pessoas desfrutem de melhorias por elas próprias consideradas importantes, movimento que Sen denominou de desenvolvimento como liberdade: “O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente”. (SEN, 2000, p. 10). Da maneira muito semelhante ao que refletiu Castoriadis, parece ser a reflexão de Sen, pois segundo Veiga (2007, p. 94) em termos da História humana e das sociedades de maneira geral, “Amartya Sen, vê o desenvolvimento humano como um fenômeno histórico que já completou pelo menos dez milênios, no qual a humanidade foi conseguindo, aos trancos e barrancos, expandir sua liberdade.”

---

<sup>21</sup> No livro *A pergunta a várias mãos*, Brandão (2003, p. 36-37) detalha sua relação cética com a ciência e não convicção de que ela pode ser imparcial e exata: “Aprendi com a prática da vida o que vários anos depois vim a ler em livros de teoria científica e de biografia de grandes pesquisadores. Primeiramente, os cientistas da matéria/energia e da vida, como Einstein, Heilberg, Prologine e Maturana, me disseram que entre o astro e o telescópio e entre o vírus e o microscópio estão cientistas, isto é, estão pessoas treinadas para o que fazem, mas pessoas. Seres humanos que são olhos e áreas cerebrais de percepção do que é visto. O telescópio multiplica o olhar, mas ainda é um olho humano que vê o que olha.”

<sup>22</sup> Castoriadis (1981, p. 69) esclarece sobre a criação, invenção e construção da idéia de autonomia: “Mas o que é esta idéia de autonomia e de onde vem ela? É também uma significação imaginária, no sentido filosófico segundo o qual utilizo este termo: não é nem uma construção racional, nem a descrição de um fato natural. E esta significação é, ela própria, uma criação histórica – criação que ocorreu neste espaço histórico, o espaço da história greco-ocidental da história européia.”

Pode-se se dizer, a respeito das características do campesinato, como agente na busca de condições de sua própria reprodução social, que o campesinato possui, entre outras características, a de buscar autonomia como meio de reproduzir e perpetuar-se socialmente (PLOEG, 2008, p. 43). Seriam fatores de desenvolvimento ou de não-desenvolvimento para o campesinato, em termos de Amartya Sen, estar capacitado à possibilidade de mobilizar com maior ou menor resultado a luta pela autonomia e reprodução social, atuando na condição de agente.

Nesta dissertação, não buscamos por teorias do desenvolvimento, mas apreender como o campesinato o vivencia, percebe e interpreta, muitas vezes com expressões diversa ao desenvolvimento, como por exemplo: progresso. Não se trata de localizar o desenvolvimento como um processo ou um conceito, mas apontar representações e construções discursivas do que se poder-se-ia nomear cosmologia do progresso, realizada na cultura camponesa. Portanto, a noção de progresso pode ser tomada como uma forma de entender e de representar o mundo. Segundo Brandão (1999b, p. 21), a idéia do que seria progresso para grupos camponeses que ele pesquisou, estaria dentro de um par de opostos. Vindo de fora (exterior) da comunidade, o progresso é representado por inovações que chegam, mas que não são necessariamente vistas como boas. O que é da comunidade (interior ou “de dentro”) não gera crescimento, o que leva CRB a dizer que o progresso, quando vem, é visto como uma inovação originária no exterior das relações sociais na comunidade, como se fosse algo que vem de fora, se é que vem: “[...] o *progresso*, algo que somente pode vir de fora, da cidade e de algum lugar social do poder, do *benefício*, aquilo que deveria provir do *progresso* para as famílias e as pessoas do lugar. Mas nem sempre vem [...]” (BRANDÃO, 1999b, p. 21). A sensação é de ganho e vinda de novos equipamentos sociais, mas também a de perda de domínios, poderes e conhecimento do que pertencia às práticas do exercer de atividades e identidades camponesas.

[...] o *progresso* representa, para ‘os da roça’, uma perda visível e vivenciada de algumas qualidades que fazem ser ‘boa’ a vida cotidiana e tradicional do ‘homem do campo’, mesmo quando ‘pobre’ e ‘dura’. Antes da chegada do asfalto entre a via D. Pedro I<sup>23</sup> e Joanópolis, os bairros rurais e os sítios da serra eram mais isolados, mas muito mais seguros: primeiro, porque eram habitados apenas pela ‘gente do lugar’, conhecida e confiável; segundo, porque os que antes vinham, por difíceis caminhos de barro, eram raros e bons, quase sempre conhecidos de alguém; terceiro, porque hoje em dia, ‘com as facilidades, chegam bons e maus’, e as estradas rápidas facilitam a fuga dos maus. “Os homens dos sítios” estão mais do que acostumados com estradas sem asfalto e transitam por elas há muitos anos, primeiro sobre ou com

<sup>23</sup> Referência do autor a distritos rurais em que realizou pesquisa, no município de Joanópolis (SP).

animais; depois, com carros velhos (Fuscas e Brasília predominam) ou apropriados para as condições rurais. [...] nos últimos anos, algum *progresso* trouxe também *benefícios* para as pessoas do lugar. Mas, de modo geral, sendo alguma coisa externamente favorável, ele pode ser internamente uma perda, ou a ameaça de perdas de uma vida rústica e precária, mas vivida como ainda segura, confiável e até mesmo ‘farta’, de um ponto de vista estritamente ‘camponês’. Sendo o *progresso* o sinal de presença de um estilo forâneo e urbano de vida, ele não transforma de uma maneira favorável a vida nos sítios, e ameaça trazer ‘de fora’ agentes de mudanças cuja presença poderosa poderia alterar um estilo de vida cuja experiência ancestral, realizada fora da linha de frente do *progresso*, é, em boa medida, a sua condição. (BRANDÃO, 1999b, p. 21-22).

Para alguns camponeses, o aparente progresso e as mudanças podem ser vistas como alterações negativas de seus meios de vida, pois implicam em mudanças afetivas. Para determinadas parcelas do campesinato, “[...] o mundo ruim é o mundo que se descampesina, que perde esse *ethos*, essa identidade, essa ética.” (BRANDÃO, 2004a, p. 127). Mesmo com ganhos e conquistas materiais realizadas, o campesinato percebe a época passada, “aquele tempo do não progresso”, como o melhor, o mais feliz e até o mais puro. Em seu depoimento, CRB afirmou que nos seus trabalhos de campo e nos estudos de comunidades realizados em Goiás, identificou a percepção de que as melhorias e o aumento do acesso aos bens materiais nas comunidades rurais não vinham acompanhados da idéia de uma vida melhor, mas, ao contrário, mesmo socialmente ou economicamente mais prósperos, grupos camponeses tendiam a afirmar que a vida havia piorado.

Até em modificações em esferas culturais, Mossâmedes poderia ser um bom exemplo. Quando eu pesquisei, já naquele tempo,<sup>24</sup> um dos depoimentos mais assertivos, mais partilhados é, de que, embora os benefícios tenham aumentado muito, o maquinário, os adubos, os insumos, os herbicidas na agricultura, na pecuária e na própria saúde das pessoas e a variedade alimentar, mas que tudo enfraqueceu. Desde as pessoas, os animais, a terra, os produtos, então o tempo de fartura acabou, a terra ficou mais pobre, mas dependente de herbicida e criou-se uma espécie de ciclo de decadência em todos os sentidos. A terra, a saúde das pessoas, os animais, a agricultura, a pecuária. É muito comum você encontrar nessas comunidades tradicionais, inclusive a gente está encontrando nas pesquisas aqui no Norte de Minas, essa mesma visão, de um tempo de passado, de um tempo antigo, que embora possa ter sido muito mais pobre, muito mais carente de escola, de saúde, de estrada, é um tempo hoje visto como mais feliz, mais solidário, mais de partilha entre pessoas e famílias. E o tempo de hoje, os chamados dias de hoje, em que grande parte da vida ficou urbanizada, porque em uma direção o urbano invadiu o mundo rural, no rancho do fim do mundo tem uma antena parabólica e uma televisão. Os meninos estão na escola, o posto de saúde chegou, chegou à polícia,

---

<sup>24</sup> Aqui, CRB faz referência ao final década de 1960 e início da década de 70.



chegou o imposto, chegou o IBAMA. E de outro lado, chegaram às igrejas pentecostais, chegou à renovação carismática católica. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>25</sup>

Para segmentos do campesinato, o progresso implica e é percebido como movimento de perdas e ganhos; não parece ter uma direção única e evolutiva de expansões de liberdade, por exemplo, mas associação de conquistas e diminuição de capacidades: “A trajetória camponesa não é, contudo, linear” (WOORTMANN, 1990, p. 16). Além da percepção do progresso como sendo de rupturas e permanências, ou seja, agricultores percebem o tempo em que o mundo vai ficando essencialmente *pior*; essa forma de abordar a visão dos próprios grupos e de seus destinos e projetos implica, também, em questões teóricas e do próprio ofício e recorte antropológicos.

Aqui é importante relativizar o *querer desenvolvimento*, pois, pode ser, algumas vezes, mais um valor dos sociólogos do que propriamente intenção do campesinato, assim ao menos afirmou Martins (2001, p. 32) acerca da modernidade: “A modernização é um valor dos sociólogos rurais e não necessariamente das populações rurais, porque, de fato, para estas não raro ela tem representado desemprego, desenraizamento, desagregação da família e da comunidade, dor e sofrimento.” Com crítica semelhante, Abramovay (1998, p. 214) satiriza ao dizer que “[...] se conhecesse teoria econômica, o agricultor abandonaria irremediavelmente sua atividade.” Nestas descrições de como camponeses percebem o progresso (como algo que não é sempre desenvolver ou melhorar), é bom lembrar que muitas análises sociais, segundo Martins (2001, p. 32), foram realizadas “Não por aquilo que as populações rurais eram e sim pelo que os sociólogos gostariam que elas fossem.” Portanto, o que pode ser observado por um olhar de fora de uma comunidade como desenvolvimento para pessoas dela própria, pode ser visto como um processo de piora da qualidade de vida, associado a progressos tecnológicos ou de aquisição de serviços.

Entende-se, em trechos anteriormente citados de CRB, da cosmologia camponesa acerca “do progresso”, como resultado e diálogo dos camponeses com o ambiente hostil, que os configura (PLOEG, 2008, p. 43). A manifestação do ambiente hostil para camponeses se exprime nos momentos em que a sociedade se relaciona, de maneira coercitiva, com esses grupos, embora, é claro, o campesinato, também atue em sentido de combater (PLOEG, 2008, p. 50) as hostilidades, atuando como agente nos contextos em que está inserido. Mas nos

---

<sup>25</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

casos colhidos por CRB, a noção de progresso não significava necessariamente melhora ou desenvolvimento, e sim, conquistas associadas a determinadas perdas.

Woortmann (1990) buscando compreender as relações das pessoas (camponeses, por exemplo) entre si e com as coisas, principalmente a terra, identificou, a partir da etnografia brasileira do campesinato, uma ordem moral, resultado de certa ética camponesa, enquanto uma qualidade representada e expressa na palavra *campesinidade*. Quando Woortmann (1990, p. 13) diz preferir a expressão *campesinidade*, justifica a limitação de que a palavra camponês carrega: “Prefiro então falar não de camponeses, mas de *campesinidade*, entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos.” A noção de *campesinidade* envolve, então, a idéia do qualitativo do campesinato (em contraposição a definições substantivas), ou seja, das suas subjetividades, identidades, valores e até mesmo imaginário. As manifestações simbólicas e culturais dos camponeses são parte e constituinte da *campesinidade*, como, por exemplo, entender a terra não apenas como objeto de trabalho e mercadoria, mas como patrimônio da família, por isso, expressão de uma moralidade, de um *ethos*. É, ainda, na terra, patrimônio da família, que se faz o trabalho que a constrói enquanto valor, por isso, Woortmann (1990, p. 29) identifica essas três expressões da *campesinidade*: “[...] cada cultura terá categorias nucleantes específicas, mas, ao que parece, existem certas categorias comuns à sociedades camponesas em geral, como terra, família e trabalho.” A vulnerabilidade do campesinato não significa diminuição da *campesinidade*, muito pelo contrário, “A *campesinidade* pode ser apreendida de forma mais clara, em alguns casos, justamente nas situações menos camponesas, de um ponto de vista objetivo.” (WOORTMANN, 1990, p. 13).

É da *campesinidade* que se tem o referencial teórico para esta dissertação. A presente pesquisa divide-se em quatro capítulos, abordados através da *campesinidade*, as noções e temáticas que envolvem a terra, a família e o trabalho. Dentro do conjunto das obras de CRB, entende-se, especificamente, as condições observadas pelo autor nos estudos em comunidades que realizou e que dialogam diretamente com a noção de campesinato como ordem moral. Por isso, a divisão por capítulos, sendo o primeiro sobre a terra, em seguida a família e o terceiro, trabalho e, por último, a alimentação, como integradora, associando os três elementos interdependentes que configuram a *campesinidade*.

Ainda é necessário apontar que algumas obras e pesquisas de CRB são inspiradas e constituídas nessa noção e interpretação forjada por Klaas Wortmann e que ambos os antropólogos estão em diálogo de mútua influência. Brandão (1999, p. 166) refere-se no já

citado *O afeto da terra*, – em que a dedicatória do livro é para Ellen e Klaas Woortmann – da seguinte maneira, a respeito da interpretação que abordou ao longo de seu texto:

Klaas Woortmann lembra com acerto, em pelo menos dois de seus artigos, que entre os homens do campo um feixe quase nuclear de significados fundadores de uma ética peculiar ao campesinato e de um tipo original de modo de vida e de representação da vida – a de uma campesinidade – está montado sobre um tripé composto pelas categorias: trabalho, família e terra. (BRANDÃO, 1999b, p. 166).

Já, na obra *A partilha da vida*, CRB havia lamentado como o artigo em que Klaas Woortmann detalha e conceitua a campesinidade ainda não se encontrava publicado em livro(s). CRB afirma a influência que recebe deste autor: “Um texto até hoje infelizmente não publicado em livro, foi de uma enorme importância para mim e eu remeto o leitor a ele, com insistência: ‘*Com parente não se neguecia*’, de Klaas A. Woortmann.” (BRANDÃO, 1995a, p. 144).

CRB, em depoimento, também ressaltou que considera a noção de campesinidade não apenas muito rica, mas também aplicável a vários outros grupos camponeses não limitados ao Brasil. Quando perguntado sobre qual avaliação fazia acerca da expressão e da utilização da campesinidade, CRB assim respondeu na entrevista:

Essa idéia que o Klaas Woortmann vai recorrer lá do Aristóteles, vai passar pelo Rousseau eu acho muito feliz. Acho uma interpretação muito feliz, porque inclusive é alguma coisa que você vê no acontecer da cotidianidade. O meu grande trabalho, inclusive do ponto de vista de folhas, de número de folhas, não foi feito aqui no Brasil, mas na Galícia. Interessante, porque eu fui fazer pós-doutorado na Galícia, e ao invés de me resolver fazer pesquisa teórica, ficar em Madri, ou em Paris estudando, eu quis pesquisar os camponeses de lá. Então meu pós-doutorado foi trabalho de campo em aldeias rurais da Galícia. Eu fiz duas longas pesquisas. Eu morava em Santiago de Compostela, mas pesquisava em Santa Maria de Ons, na paróquia, com aldeias. Lá é dividido em paróquias. Pesquisei muito, fiz muitas gravações, trabalhos de campo, trabalho que me realizou muito. É interessante que nesse trabalho, eu estou envolvido com ele desde 1992, agora que ele está pronto uma primeira versão: “A crônica de Ons”. Eu verifico o mesmo fenômeno que ele verificou aqui, por uma outra área. Um esvaziamento do rural, uma modernização aceleradíssima, uma modernização inclusive muito mais forte, sobretudo através da comunidade européia, e esse lance que agente estava comentando da campesinidade. Porque quando você vai, tanto lá em Catuçaba (SP), como em São Romão (MG), quanto às vezes até, numa periferia de uma Campinas (SP), por exemplo, para onde migrou a população rural, o que eles re-lembram com saudade, o que eles lamentam o que desaparece, é justamente a campesinidade, descrita pelo Klaas Woortmann. É a vida centrada nas relações de solidariedade, de confiabilidade, da comunidade, da vizinhança, da rede de parentes, a centralidade da vida na família, o respeito pelos pais, pelos costumes antigos, pela confiança que as pessoas tinham uma nas outras.

O que eles lamentam não é só a dureza da vida, porque inclusive para algumas pessoas, essa mudança representou – sempre eles vão se expressar dessa maneira, mas eles não vão usar essa palavra – uma contradição. Como, aliás, eu mostro em alguns livros meus, como o próprio “Plantar, colher, comer”; eles vão dizer que melhorou, pelos benefícios que eles recebem, bolsa família, Funrural, o SUS, os filhos na escola, inclusive agora escolas melhores, apesar de tudo elas melhoraram, meninos são levados para escolas melhores, às vezes até facilidade de emprego, sobretudo para as moças. Mas piorou! Aí sempre eles vão jogar, porque desde a alimentação, porque antigamente a gente criava nosso porquinho, nosso frango, nossa horta, tinha uma comida mais sadia, as pessoas eram mais confiáveis, as relações sociais, inclusive com o patrão, às vezes até eles fantasiam um pouco, porque eram tempos muito duros e terríveis, os patrões eram talvez piores porque tinha muito menos leis e justiça, agora qualquer trabalhador rural entra numa justiça aí, processa, mas eles vão fantasiar harmonia com patrão. Se você pegar os livros do Guimarães Rosa, você vai ter essa visão de que quase todo fazendeiro é um paizão, um homem que protege seus vaqueiros, as relações sociais eram muito extremas, o coronelismo, aqui mesmo nessa região, as mortes mandadas... tem um livro do Lúcio Cardoso, que eu até comecei a ler e parei porque é um livro que me fez mal. Chamado, acho que é “Maleita”, é a história de fundação de Pirapora (MG). Era uma região muito maleitosa, mas o livro é terrível, porque mostra exatamente esse outro lado, miséria, pobreza, opressão, coronelismo, só que é interessante que, como acontece em todos os lugares, esse mundo do passado acaba sendo retrabalhado. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>26</sup>

Segundo a fala e afirmação de CRB, é possível considerar que o referencial teórico da campesinidade, aqui utilizado, não é estranho e exótico às obras de CRB, muito pelo contrário. Inclusive o próprio CRB é participante das obras e etnografias na construção da campesinidade, afinal Klaas Woortmann no próprio texto “fundante” dessa noção, o artigo: “Com parente não se *neguceia*”, cita trecho do livro de CRB: *Plantar, colher, comer*, para exemplificar como agregados no Estado de Goiás referiam-se à fazenda e ao tempo passado como uma época de fartura, principalmente após (e)migrarem para as cidades.

Das lentes e mente deste antropólogo brasileiro pretende-se conhecer determinados aspectos do rural nacional, ainda que seja uma interpretação que não possa ser levada a todo o País, pois grande parte dos estudos de CRB foram realizados e focam os Estados de Goiás, São Paulo e Minas Gerais. Mas, de qualquer maneira, limitando-se a essas regiões, pretende-se reunir, no conjunto das obras, aspectos que nos possibilitem conhecer e detalhar melhor cotidianos de algumas populações rurais e sua campesinidade.

Contudo, como dito anteriormente, o objetivo não está em re-escrever sínteses gerais a respeito de um processo, mas encontrar particularidades. O autor e o conjunto da massa documental utilizados para análise refletem essas particularidades e testemunhos específicos. Não se trata de apresentar uma harmonia de vivências e situações comuns ao rural do Brasil,

---

<sup>26</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Pirapora, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

mas a de expor diferentes acontecimentos nos vários rurais descritos e encontrados pelo autor. As obras de CRB tratam, portanto, de conjuntos de Brasis e refletem os diferentes Estados, localidades e regiões em que o antropólogo realizou suas pesquisas, sendo que o autor, geralmente, trata de informar que suas pesquisas ocorreram principalmente nos Estados de Goiás, Minas Gerais e em São Paulo. No livro *Memória/Sertão*, o autor pergunta: “[...] minha convivência com os velhos de minha pesquisa [ocorreram] em Goiás, em Minas Gerais e em São Paulo. Havia algo sempre presente na imensa maioria deles?” (BRANDÃO, 1998b, p. 62).



Figura 1 - Municípios dos estudos em comunidades rurais realizados por Carlos Rodrigues Brandão no Brasil

Fonte: Adaptada pelo autor.

Nota: Alguns dos distritos, bairros, vilas e comunidades rurais que CRB mais realizou suas pesquisas, estão localizados em municípios como os acima marcados. O distrito rural de Catuçaba, por exemplo, pertence ao município de São Luis do Paraitinga (SP).

Por conseguinte, ao utilizar as obras e pesquisas realizadas em diferentes localidades, pelo antropólogo; fala-se de locais, mas que, de alguma forma, estão inseridos na nação. Afinal, como bem afirmou esse pesquisador a respeito do sertão brasileiro: “Sendo um Estado maior do que os estados que, em parte, forma – Minas Gerais, Goiás e Bahia – ele é um

estado-do-ser dos homens”. (BRANDÃO, 1998b, p. 107). Portanto, a ressalva aqui não está em compreender em quais Estados da federação do País CRB descreve as culturas do campesinato, mas o estado cultural das pessoas ou o estado-de-ser daqueles camponeses que são apresentados nas obras de CRB e que vêm sendo estudados há mais de trinta anos por ele.

## 2 TERRA

Neste capítulo, busca-se problematizar algumas relações – descritas por CRB – que o campesinato forma e estabelece com a terra. Terra é uma categoria que constitui a campesinidade, recebendo variações e classificações derivantes, como sertão, por exemplo, ou ainda, mato. A partir de situações de comunidades rurais brasileiras, são abordadas determinadas circunstâncias, como a “terra que constrange”, mas também a terra que é motivo de afeto. Por outro lado, a terra é condição fundamental para a existência e reprodução da própria dinâmica de autonomia do campesinato, pois o não acesso a ela implica graves restrições e limites da liberdade, portanto, de privações. É por isso que, neste capítulo, num primeiro momento, a abordagem está focada em significados que a terra adquire em comunidades rurais, estudadas por CRB – um plano do simbólico – e, ainda, no modo como algumas dessas populações vivenciaram *precariedades* e perceberam conflitos presentes nos seus cotidianos – plano de uma dinâmica social. A passagem de *terra de trabalho* para *terra de negócio*, bem como a noção de *terras de lazer* e de *proteção ambiental*, perpassam a História recente do campesinato, sendo abordadas, neste capítulo, de acordo com os escritos e obras de CRB.

[...] toda a terra demarca uma relação e marca uma identidade estabelecida através da qualidade da reciprocidade entre um tipo de ator frente ela e o feixe de outros relacionamentos que ela e seus frutos geram e determinam. (BRANDÃO, 2009a, p. 72).

### 2.1 TERRAS COM SENTIDO

A *terra* está imersa na moralidade e é um dos elementos que constituem a campesinidade. Há significados, valores e sentimentos em relação ao que se poderia classificar como uma categoria “fria” e pouco afetiva. A terra é tributária de imagens e dela se decompõem outras categoriais e classificações. Por exemplo, quando a terra é rica em presença de florestas e matas e, também, pouco habitada, “sem presença” humana, pode ser vista e nominada por camponeses como sendo o espaço do sertão. Em condições como essa, a

terra causa constrangimentos. CRB relata, em dois<sup>1</sup> de seus textos, a fala do sitiante que migrou de Minas Gerais e instalou-se num sertão. O mesmo sitiante tornou-se um sertanejo no Estado de São Paulo. Seu Marcolino fala a respeito da vinda de Minas e da passagem por várias cidades – algumas grandes, outras pequenas ou médias – até fixar-se no sertão paulista. É a partir da fala de Seu Marcolino que se percebe quando a terra é um estigma, pela imagem que a mesma pode receber, ou seja, quando é ou não valorizada.

Por escolher morar em um lugar “tão distante”, terra longínqua, “lugar isolado”, “terra de ninguém”, Seu Marcolino diz sempre desconversar das perguntas feitas a ele quando questionado do porquê da escolha em morar naquelas terras:

Então algumas pessoas dizia pra mim: “Seo Marcolino... Seo Marcolino, os senhores saíram de Minas e eu sei que pra vir de Minas pra cá vocês passam em bastante cidade. E pra passar em bastante cidade... e pra passar em bastante cidade, vocês vir socar num matão dessa aí?” Eu desconfiava, né, meu senhor? Que eles só devia de achar que nós devia de ter qualquer problema lá na nossa terra, lá em Minas, e nós viemos esconder no mato. Mas dava pra desconfiar mesmo, porque a gente sair de Minas e socar num matão desse? Só uma gente criminoso, processado, pra esconder nesse mato aqui. Então, quando eles perguntava, eu assim já cortava a conversa logo na hora, porque a gente não era bobo com eles, né? (BRANDÃO, 1995b, p. 158).

Essa é a fala de um morador de um sertão, em Catuçaba (município de São Luis do Paraitinga), Estado de São Paulo. Sertão é “terra não trabalhada”, em que não se observa a “presença humana”, mas a do mato. É, também, um espaço imaginado, delimitado e localizado na comunidade e que pode, inclusive, mover-se ao longo do tempo. É uma terra específica, às vezes limitada a um espaço e a um local:

O sertão é o lugar onde, por oposição aos campos com matas, existe apenas matas sem campos, algumas impenetráveis, de um lado e do outro da serra. Lugar de florestas, madeiras e bichos, o sertão não é percebido como um local de pessoas, ainda que todos saibam que de alguns anos para cá ele foi ocupado por raros moradores a quem se dá o nome de sertanejos. (BRANDÃO, 1995b, p. 156).

Nesse sentido, alguns bairros rurais são marcados também pela idéia de sertão. Segundo CRB: “[...] os bairros, situados nas beiras do sertão, recebem os nomes de sua condição: Bairro do sertão, sertãozinho, sertão do palmital.” (BRANDÃO, 1995a, p. 66).

---

<sup>1</sup> Conferir nas referências bibliográficas dessa dissertação: Brandão (1995a) e Brandão (1995b).



Viver da terra e morar na terra não possui apenas um sentido ou é percebido de uma maneira ampla e genérica – do mesmo modo que é, por exemplo, a noção de rural quando vista como oposto do urbano – pelas pessoas que dela vivem. Segundo Brandão (1995a, p. 67) “[...] o trabalho com a terra faz o sítio, enquanto o trabalho entre as pessoas faz o bairro.”

Woortmann e Woortmann (1997) identificam o mato como um espaço delimitado para o futuro trabalho, um sítio potencial: “[...] todo e qualquer mato se tornará eventualmente um sítio. Mas não se integra ainda na esfera da dominação plena do trabalho.” O mato e o sertão podem ser usados quase como sinônimos, pois, assim como o sertão, “O mato se torna liminal a partir do momento em que é delimitado para o futuro trabalho, isto é, a partir do momento em que é pensado como espaço da cultura-cultivo, deixando de ser o espaço indiferenciado da natureza ainda não domesticada.” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 45).

Por isso, morar em terra de mato, em sertão, é morar no que se percebe como natureza, no espaço que constrange, como ato de isolamento – ou fuga, como afirmou Seu Marcolino – da “civilização”. CRB aponta esse aspecto como associado à construção social e simbólica do campesinato com a terra, dizendo que o bairro emerge do sertão.

O oposto mais próximo do sertão é o bairro que, em Catuçaba, nunca é dito como escrevem os que estudam: bairro rural. Bairro é um lugar ainda plenamente rural, mas já não selvagem, e é o lugar da vida para onde se convergem o trabalho camponês [...] uma espécie de meia conquista da cultura sobre a natureza. (BRANDÃO, 1995a, p. 66).

Parece então, que as sociabilidades e o trabalho atuam na terra, configurando espaços que vão de sertão, mato, sítio, bairro, vila, entre outros, construídos, portanto, de comunidades imaginadas na relação com a terra: “[...] o bairro é o lugar que torna estável a cultura rural e, sobretudo, faculta que se torne comunitária a vida familiar dos sítios”. (BRANDÃO, 1995a, p. 66).

Candido (2001, p. 84) explica que, certa vez, ao perguntar para um velho caipira “*o que é bairro?*”, a resposta sintetizava o sentimento de pertencimento a uma porção de terra: “– *‘Bairro é uma naçãozinha’* – Entenda-se: a porção de terra a que os moradores têm consciência de pertencer, formando uma certa unidade diferente das outras”. (CANDIDO, 2001, p. 84). Bairros possuem certa autonomia, independência e auto-suficiência. Segundo Brandão (1995a, p. 69), “[...] bairros são vistos, um a um, como uma conquista do trabalho

sobre o sertão – poderoso ainda, mas agora acuado – assim também a vila é percebida como desdobramento do bairro e uma espécie de conquista da cidade sobre ele.”

Brandão (1995a, p. 69) diz ainda que a vila é o lugar simbólico entre o bairro e a cidade. Em síntese: “[...] a vila é um bairro rural que se tornou urbano.” Vê-se aqui que, sobre a terra, constroem-se diferentes sentidos e espaços de trabalho. Na escala do “roçado” e do exercer a agricultura: “A primeira etapa é a do preparo da terra, que antecede o preparo do solo, pois este não é dado pela natureza, mas construído. Poderíamos dizer que esta é a etapa de ‘*vir-a-ser*’ do roçado.” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 36).

O campesinato tende a valorar a terra ao agregar a ela sentidos, significados e espacializá-la. Mapeando configurações espaciais, localiza o que é e quais são seus limites. Como em um mapa mental, são colocadas as diferentes formas de relacionar-se com a terra, de vivenciá-la enquanto sertão, mato, roçado, bairro, vila e, também, com a cidade, a qual faz parte do conhecimento espacial do camponês com a terra. Brandão (1999b, p. 63) colheu um depoimento no município de São Luis do Paraitinga/SP, do camponês Zé Tonhá, que retrata e apresenta muito bem a relação afetiva, vínculos de experiência e identidades que camponeses exprimem quando se referem à terra. CRB chama a atenção, no início do trecho reproduzido abaixo, para o fato de que não é sempre pela lógica econômica que se justificam, na voz do agricultor, as situações e relações estabelecidas com (e na) terra. Diz Brandão (1999b):

Chamo Zé Tonhá [...] uma vez perguntei por que ele, já aposentado do FUNRURAL e a caminho da velhice, dedicava horas do dia a trabalhar no quintal ou mesmo em ‘terreno dos outros’ com a enxada, ele respondeu de uma maneira diferente. Não deu razão econômica, subsistente, usual. Planta-se quando se pode porque, mesmo quando o dinheiro que se recebe de outras fontes é bastante para a vida do grupo doméstico, a ‘comida’ (o mantimento) obtida do plantio direto economiza o dinheiro que se poupa, ou que pode ser empregado em outros bens. Ele respondeu que plantava porque havia feito isto a vida inteira e tomara gosto pelo ofício. Eu já havia ouvido a mesma coisa dita por outros velhos. Mas ele disse mais. Ele disse: **‘é que eu sou muito amoroso com a terra, eu tenho um grande afeto por ela’**. Os exemplos que ele foi dando foram deixando claro que sua imagem da *terra* era muito concreta. A ‘terra’ de afeto de Zé Tonhá é a terra próxima, física e qualificável segundo um código de atributos naturais avaliados pelo seu poder de produção. A terra real sobre a qual se trabalha; a terra em que se planta. (grifos meus). (BRANDÃO, 1999b, p. 63).

Se a terra pode constranger, como no caso anterior, “[...] ‘viver *no mato*’ qualifica desfavoravelmente o ‘bugre’ (índio) ou o ‘sertanejo’.” (BRANDÃO, 1998a, p. 142); ela também é tributária de afeto. Valora-se a terra, há sentimentos incrustados que a constituem.

É sobre os valores, relações de pertencimento, profundamente sentidas e vividas, que Brandão (1999b, p. 65) chega a perguntar-se: “Como esconder que entre os velhos homens do campo a terra é amada?”. A presença, a atuação e a fabricação dos sentidos, atribuídos à terra e à vivência nela e com ela, constituem também Histórias das relações entre as pessoas ao longo do tempo. E que podem ser adjetivadas, segundo CRB, através da expressão *espaciar*: “O verbo *espaciar* sugere que o homem gera ou libera lugares ao criar os seus espaços.” (BRANDÃO, 2009a, p. 20). A História da família em uma terra é um valor com sentido de patrimônio; a terra é também “membro” constituinte da família. Ainda, descrevendo a relação de afeto com a terra entre lavradores, Brandão (1999b, p. 66) registra o seguinte depoimento: “‘*O trabalho do meu avô e o de meu pai estão enterrados nesta mesma terra onde agora eu planto*’, dizia um homem de Catuçaba. A frase poética é quase um lugar comum no campo.”

É essa condição sentimental com a terra, de um afeto pelo trabalho e patrimônio da família que faz com que determinadas famílias do campo escolham alguns de seus membros como principais responsáveis e articuladores na sequência da reprodução da terra pertencente à família. Geralmente, elegem-se, entre os filhos, os homens (ou ainda, meninos), como aqueles que devem aprender a tocar o “funcionamento” da terra. A educação transmitida pelos pais aos filhos é um saber do compartilhamento da reprodução da cultura familiar camponesa; isso significa a valorização, por parte dos pais, de um saber aplicado à terra, que seja prático, para que os descendentes possam dar continuidade ao patrimônio e à sua relação com ela.

Aos filhos homens – como observou Brandão (1990b, 1999a), em pesquisa publicada no livro *O trabalho de saber* –, ocorre a transmissão de valores e do saber dos pais, como algumas responsabilidades da terra da família, sendo que determinados tipos de funções e trabalhos não são incentivados e ensinados às mulheres, mesmo que elas saibam desempenhar (às vezes até melhor), os mesmos papéis que os homens. Às mulheres, incentiva-se o conhecimento de outros ofícios e serviços, como o domínio do saber escolar formal e do mundo letrado. De qualquer maneira, segundo observou CRB, nas unidades familiares de produção, todos os integrantes em idades e condição possíveis exercem algum trabalho com a terra, mesmo que também frequentem a escola. Entretanto, há uma clara divisão sexual do trabalho na relação mais ampla com a terra. A dimensão simbólica do trabalho constitui os espaços sociais, entre eles, a terra, que tende a ser vista, preferencialmente, como domínio masculino e em algumas situações, interditos às mulheres.

O que vale ressaltar, segundo observações de pesquisas em comunidades rurais, realizadas por CRB, é que a terra recebe, na família, a noção de patrimônio; ela, uma das heranças deixadas dos pais aos filhos, mas trabalhada e organizada de maneira a pertencer

mais aos filhos homens do que às mulheres. Segundo registrou Brandão (1999a, p. 25), na comunidade rural de Catuçaba em que morava a família do agricultor Odilon, o estudo da escola formal não parecia ser de muita valia para os homens, aos quais era deixada a maior parte da *herança da terra*:

O próprio Odilon que sempre incentivou a filha a seguir e completar os estudos – que nunca custaram nada à família – não estimulava do mesmo modo o filho a completar os seus. *‘Menino aprende pro futuro é mesmo lida bruta da roça, e depois de saber bem ler e escrever o estudo da escola sempre foi de muita pouco valia’*. Palavras de Odilon. (BRANDÃO, 1999a, p. 26, grifo nosso).

Devido à escolha, usualmente, dos filhos homens para a perpetuação do patrimônio familiar, aí inclusa a terra, a carreira escolar deles tende a ser mais curta e de menor qualidade em relação ao (maior e melhor tempo de) estudo das mulheres. É possível, em termos gerais, afirmar que o patrimônio não é visto nem pensando de maneira *neutra* do ponto de vista das desiguais relações de gênero, existentes nas próprias relações familiares. Em consequência, como concluiu CRB no livro *O trabalho de saber*, se a transmissão do patrimônio familiar é desigual, com ganhos aos homens; o tempo, a qualidade e a valorização da educação e do saber formal são benefício das mulheres. Também pelo valor simbólico que a terra assume no campesinato e pelo trato desigual do patrimônio nas relações de gênero, “[...] a família camponesa é o *locus* de inúmeras tensões, decorrentes do princípio da unigenitura.” (WOORTMANN, 1990, p. 51).

A relação com a terra, que recebe significados atribuídos, de maneiras diferentes, aos filhos e filhas, influencia no destino dos mesmos e na construção – e continuidade – do patrimônio familiar. No livro *Os caipiras de São Paulo*, Brandão (1983, p. 72) detalha a relação (e divisão) familiar decorrente dos significados atribuídos à terra:

As diferenças de aplicação de trabalho estabelecem o solo das desigualdades familiares. Mesmo quando uma mulher é uma exímia lavradora – o que não é nada raro – ela nunca é pessoa ‘de lavoura’, mas ‘de casa’. Por outro lado, enquanto o menino aprende desde cedo com o pai para ser não só um seu companheiro eficiente de equipe, mas um futuro profissional do ramo, as meninas aprendem assuntos do lavrar ‘pro gasto’, assim como aprendem profissionalmente os assuntos ‘de mulher’, distribuídos entre a casa e o terreiro. Do mesmo modo como acontece com o menino na roça, à medida que cresce a menina divide mais e mais com a mãe os cuidados de seus domínios. Entrando cedo ‘no batente’, o menino cedo aprende com os mais velhos os segredos múltiplos dos trabalhos caipiras. Aprende a transitar de um tipo

de fazer a outro trabalhando ao lado do pai e sob a sua supervisão. (BRANDÃO, 1983, p. 72).

A vida privada da família e a reprodução da cotidianidade camponesa definem e perpetuam valores, saberes e formas de transmissão, partilha e concepção de terra. O significado atribuído a terra é condição essencial à constituição de grupos e segmentos do campesinato. É o caso, por exemplo, dos “colonos” no Sul do Brasil: “[...] a palavra ‘colono’ é indissociável de terra quanto de trabalho familiar [...]”, afirmou Woortmann (2004b, p. 28). Em Mossâmedes, Estado de Goiás, CRB apontou que uma região é inicialmente avaliada por lavradores, através do critério da qualidade das terras dali: “Uma região é avaliada pelo lavrador, em primeiro lugar, segundo a qualidade de suas terras e, em segundo, por ser ou não ‘sadia’ para pessoas e animais (clima e tipo de água)” (BRANDÃO, 1981, p. 49). Isso se deve ao fato de ser a terra lugar de vivência, extrato físico que possibilita as diferentes formas de existência do campesinato, assim como é tributária de sentidos, valores e práticas humanas. A terra qualifica o camponês e esse dá significados e destinos a ela. Mais uma vez, a relação do campesinato com a terra pode ser bem interpretada através da noção de construção de um espaço social, como entende Brandão (2009a, p. 20): “*Espaciar*, gerar um espaço *dado* em um espaço *criado*, fruto da imaginação e da ação humana, não é apenas construir materialmente um lugar situado, mas é, antes, liberar lugares: fazê-los acontecer. Existirem para nós e não apenas em si mesmos.”

As fazendas em que trabalhavam, durante as décadas de 1960 e 70, alguns parceiros, sitiantes e lavradores em Mossâmedes, muitas vezes, foram relatadas, representadas e estavam presentes nas memórias daquele campesinato como terra de fartura. Para Brandão (1981, p. 51), os lavradores, quando não mais moradores das fazendas, relataram a perda de certa proteção, benefícios e “equilíbrios” existentes nessas fazendas. Segundo depoimentos de lavradores colhidos por CRB, os fazendeiros costumavam compartilhar o leite, algumas carnes, animais, e os agregados tinham acesso, sem obrigação de pagamento aos patrões, a alguns alimentos e a algumas “proteções sociais”. Nas mesmas fazendas, produziam-se pequenas roças, etc. Havia característica de reciprocidade assimétrica entre patrões (proprietários) e camponeses. Enfim, muitos lavradores contavam que a produção advinda da terra tinha relativa fartura e estabilidade, com maior equilíbrio e possibilidades de reprodução da vida no campo, de maneira menos degradante do que se passou a viver na “vida pós-fazenda”.

A fazenda está para o lavrador a meio caminho entre a natureza e a cidade. [...]. Dentro da fazenda era criado o gado de corte para pequeno consumo interno e para comercialização. Era criado o gado de leite, para consumo solidário, porque era costume o fazendeiro conceber um acesso fácil ao leite, para as famílias de lavradores que o tomavam com fartura, davam-no aos seus ‘capados’ e faziam dele o queijo (tipo de ‘Minas’) e o requeijão goiano. Para venda e para o consumo de carne, ovos e banha, eram criados porcos e aves em (relativa) grande quantidade, inclusive pelos agregados que podem vender em Mossâmedes, em Areias ou Goiás, ‘balaios de galinha’ ou porcos, sem obrigações de pagamentos aos seus patrões. (BRANDÃO, 1981, p. 51).

O “tempo da fazenda”, retratado como um passado em equilíbrio e de maior amenidade, representava uma sociedade em que as relações assimétricas de reciprocidade estavam imersas num mesmo espaço: na terra do patrão. As lógicas de relação de trabalho, consumo e organização produtiva não eram propriamente mercantilizadas e, com o progressivo rompimento da coexistência de lavradores, sitiantes, parceiros e arrendatários junto aos fazendeiros e nas fazendas, tais mudanças foram vistas, pelo campesinato, como processo negativo, que impactou de maneira a piorar a vida daqueles não proprietários de terras. Foram rupturas das intensidades dos laços de proteção e mutualidade (e mesmo desintegração das relações) (MENEZES, 2006, p. 209), que configuram parte das mudanças nas fazendas, que deixam de ser alugadas para parceiros. É como se tivesse sido rompida a sensação de comunidade para aquele campesinato presente nas fazendas, sendo que a reciprocidade passa a ser interrompida pelos proprietários, quando diminui o interesse na presença de trabalhadores.

Como relata CRB, aqueles que arrendavam terras em Mossâmedes, ao olharem para o seu próprio passado e fazerem a análise de sua relação com fazendeiros, tendem a valorizar e apontar a época de arrendamento e trabalho nos campos das fazendas como fecundos, baseados na relação de confiança e de trocas entre patrão e empregado. De fato, seguindo interpretações de CRB, a partir de depoimentos e entrevistas com sitiantes, agregados e camponeses, nota-se que residir na fazenda também possibilitava certos benefícios e liberdades, algumas das quais foram minimizadas quando, no processo de modernização – desde meados da década de 1960 – reduz-se o interesse dos fazendeiros em permitir a presença de agregados nas fazendas. A passagem do antigo sistema de “terras cedidas”<sup>2</sup> para o de terras de negócio, é relatada como associada a constante piora e ampliação de dificuldades.

---

<sup>2</sup> Segundo Brandão (2009a, p. 130), “O antigo sistema de ‘terra cedida’ com a simples devolução do ‘pasto formado’, foi substituído por sistemas de parceria definidos pelo lavrador como uma exploração injusta e cada vez mais opressora do seu trabalho”.

Ao mesmo tempo, o antropólogo percebe a redução das esferas de influência e vivência das relações baseadas no compadrio. Segundo Brandão (2009a),

O agregado residia nas terras de um fazendeiro. Era reconhecido como um pequeno usuário dela e, em seus limites, podia ter até mesmo algumas poucas cabeças de gado. Tinha também a sua roça, sem obrigação de ceder ao fazendeiro partes do que colhesse sazonalmente. Não era propriamente considerado como um empregado, mesmo quando se sentia obrigado a ‘ceder’ a ele quantidades esporádicas de trabalho. Esta era a matriz de relações tidas hoje como *solidárias*, porque não eram definidas pelo uso do trabalho direto ou indireto do peão por parte do fazendeiro e porque não estabelecidas sobre a ambição – o uso do trabalho alheio para enriquecimento próprio. (BRANDÃO, 2009a, p. 126-127).

CRB percebe e identifica como, no discurso de camponeses de Mossâmedes, as referências positivas à vida na terra da fazenda são resultados da diminuição da qualidade de vida do campesinato, que se vê diante da perda de apoio e proteção do grande fazendeiro, da elevação do preço do arrendamento da terra e da necessidade de (e)migrar. É importante registrar que o processo identificado por CRB em Mossâmedes ocorre em várias outras regiões do Brasil, principalmente aquelas de formação social da concentração da posse da terra, não se limitando ao caso apontado pelo antropólogo; como descreveu García Júnior (2003) a respeito das mudanças:

O deslocamento forçado para as cidades, porque os ‘patrões haviam ficado ruins’, e não se revelavam mais ‘generosos’, como no passado, foi assim vivido, na grande maioria dos casos, como um processo de perda e decadência. Por isso mesmo esteve frequentemente associado a representações idealizadas no passado, como um tempo de fartura e harmonia frente a um presente de privações e incertezas. (GARCÍA JÚNIOR, 2003, p. 175-176).

Nesse processo de “grande transformação”,<sup>3</sup> representado pela revolução verde, modernização conservadora do campo e maximização do capitalismo na vida cotidiana, as

---

<sup>3</sup> A vida e o trabalho como parceiros, agregados e lavradores, nas fazendas, se torna idealizada pelos camponeses quando migram às cidades, inseridos no intenso contexto do êxodo rural brasileiro ocorrido na segunda metade do século XX. A fazenda tende a ser vista como uma cápsula protetora do campesinato, que se rompe com a modernização e tecnificação. Por isso, utiliza-se aqui a expressão de Karl Polanyi, segundo entende Woortmann (1990, p. 21-22): “[...] a ‘grande transformação’, quando a sociedade é transformada em economia e o contrato social substituído por um novo ‘estado de natureza’.” Woortmann (1978, p. 28) também apontou em um relatório do final da década de 1970: “Crescentemente, as populações rurais brasileiras se vêm alcançada pela economia de mercado.”

relações sociais que pareciam ser mais autônomas passam a ser idealizadas na memória, inclusive aquelas que estavam sustentadas no compadrio e paternalismo,<sup>4</sup> pois deixam de ser baseadas nas relações pessoais e, progressivamente, tornam-se mais mercantis. É a mercantilização de variadas esferas da vivência do campesinato que esse mesmo percebe como movimento negativo.

A economia, que parecia estar mais submersa nas relações sociais, dentro da hierarquia das fazendas, expande-se no capitalismo ascendente e expulsa agregados, lavradores e sitiantes. Como afirmaram Woortmann e Woortmann (1997, p. 27), “As transformações históricas [...] modificaram o espaço no qual se moviam os sitiantes, assim como sua percepção.” A terra da fazenda, o tempo ali vivido e a existência camponesa, nesses espaços, tornam-se idealizados<sup>5</sup> para o campesinato que, em Mossâmedes, experimenta forçosamente novas relações e conhece outras terras, não mais apenas aquelas das fazendas e do rural.

## 2.2 SENTIDOS SEM TERRA

Buscar-se-á, neste tópico nomear aspectos e vivências do campesinato observado e descrito por CRB, particularmente nos estudos realizados em Mossâmedes, no Estado de Goiás. Trata-se de grupos em que a experiência social é marcada pela realidade de não correspondência do afeto com a terra em relação ao acesso e propriedade da mesma, portanto,

---

<sup>4</sup> Segundo Thompson (1998, p. 32), mesmo genérica, a expressão paternalismo é válida para entendimento das relações entre proprietários e não proprietários de terra, particularmente a diminuição do paternalismo na Inglaterra pós século XVII, com progressiva ascensão do capitalismo: “Em suma, o paternalismo é um termo descritivo frouxo. Tem uma especificidade histórica consideravelmente menor do que termos como feudalismo ou capitalismo. Tende a apresentar um modelo da ordem social visto de cima. Tem implicações de calor humano e relações próximas que subentendem noções de valor. Confunde o real e o ideal. Isso não significa que o termo deva ser abandonado por ser totalmente inútil. Tem tanto ou tão pouco valor quanto outros termos generalizantes – autoritário, democrático, igualitário – que, em si e sem adições substanciais, não podem ser empregados para caracterizar um sistema de relações sociais.” (THOMPSON, 1998, p. 32).

<sup>5</sup> Candido (2001, p. 244-245) relatou também como os caipiras constroem suas experiências passadas e idealizam algumas situações, como se fossem muito mais prósperas e melhores das condições vividas no presente. É no passado que está localizado o tempo da fartura, principalmente para os mais velhos. Diz o autor: “Em primeiro lugar, observamos o que se poderia qualificar de saudosismo transfigurador – uma verdadeira utopia retrospectiva, se coubesse a expressão contraditória. Ele se manifesta, é claro, sobretudo nos mais velhos, que ainda tiveram contacto coma vida tradicional e podem compará-la com o presente; mas ocorre também nos moços, em parte por influência daqueles. Consiste em comparar, a todo propósito, as atuais condições de vida com as antigas; as modernas relações humanas com as do passado. [...] referem-se principalmente a três tópicos: abundância, solidariedade, sabedoria.” [...] “Resumindo, na frase de um velho parceiro – ‘o estudo anda para diante, mas a terra e os homens andam para trás’. Esta valorização do passado é constante.” (CANDIDO, 2001, p. 244-245, grifo nosso).



mesmo havendo sentimento por ela, não havia a posse e propriedade. Embora a terra possa ser tributária de afeto, não é ela mesma, necessariamente, patrimônio ou um bem que a família acessou por compra ou direito. O segundo e último tópico deste capítulo compreende quais mudanças vivenciou, a partir do olhar de CRB, o campesinato brasileiro em relação ao acesso, posse e uso da terra; ou melhor, das hostilidades surgidas na falta desta. Além disso, busca-se evidenciar quais auto-representações realizadas pelo campesinato foram encontradas pelo antropólogo, ao descrever e observar as relações com as dificuldades de fixação social na terra, e que mudanças ocorridas, na segunda metade do século XX, são destacadas.

O contexto de modernização do campo brasileiro revela sua face conservadora por impor uma dinâmica econômica agrícola e não uma democratização do agrário, como explica Brandão (2009a), em sua crítica à revolução verde:

[...] suposta ou real ‘modernização do campo brasileiro’ foi bastante conservadora. Ele se realiza bem mais no plano agrícola do que no agrário. Ele ‘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 a terra e das efetivas condições sociais e tecnológicas do trabalho com a terra. (BRANDÃO, 2009a, p. 40).

Trata-se, ainda, segundo Brandão (2009a, p. 50), de sobreposição e imposições de racionalidades (geralmente urbanas) sob outras. Como se abordará, por exemplo, no próximo capítulo, não apenas em relação à terra observaram-se modificações e maior capitalização, mas também no trabalho, nas festas e manifestações folclóricas e culturais. CRB verificou, na segunda metade do século XX, uma intensa modificação de costumes, que se tornaram práticas dirigidas também ao lucro. Uma das mudanças mais destacada e sensivelmente observada, explica CRB, deve-se à elevada expansão da vida rural, baseada também na competência e na competição, práticas que se sobrepõem ao modo que era diferente do viver na cultura camponesa, as quais, ao serem associadas à tecnologia, modificam os costumes locais:

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-espço rural, e de modos de vida a que se aferram ainda os índios e os camponeses. (BRANDÃO, 2009a, p. 34-35).

Este é um campo que expulsa populações quanto mais se percebe o processo de modernização. O forte êxodo rural dos anos 1950, 60 e 70, bem como a expansão da fronteira agrícola, demonstram que é também por causa da implantação da racionalidade, a que faz referência CRB, que induz aqueles indivíduos ligados aos grupos de vivências tradicionais a procurarem as terras que podem constranger (como o sertão anteriormente descrito). Se viver no mato desqualifica tanto o ‘bugre’ (índio) ou o ‘sertanejo’ (BRANDÃO, 2009a, p. 58), a busca por terras como essas e vivência na natureza ou imersão em terras sem dono, resulta, em parte, do processo de modernização conservadora brasileira. A própria existência do sertão, de terras que poderiam ser conquistadas, ocupadas e apossadas deve-se à incapacidade da grande fazenda aplicar, totalmente, a sua racionalidade de tudo incorporar e tornar propriedade. Brandão (2009a) explica:

Porque, se de um lado o *sertão* precisou ser pouco a pouco conquistado através de um árduo trabalho, de outro ele podia ser conquistado. Por não ser ainda o lugar do domínio do senhor de terra, ou por ser justamente sobre de seus domínios, o *sertão* eram as terras que podem ser ‘apossadas’ por atos de uma conquista lenta, quase invisível, único meio de os homens pobres e livres terem a sua terra: sitiantes. (BRANDÃO, 2009a, p. 77).

Neste contexto, o sertão pode ser visto como uma brecha ao sistema econômico-social. O acesso precário à propriedade e o deslocamento de grupos para fora dos domínios da fazenda demonstram a existência de espaços pouco interessantes, em determinadas épocas, aos grandes proprietários. Como relata CRB, no caso de Mossâmedes, os agregados viviam durante certas épocas nas fazendas, quando ainda interessava aos fazendeiros a existência e presença desses grupos e populações em suas terras. Segundo CRB, esse aspecto da convivência, partilha e mesmo solidariedade entre proprietário e não-proprietários devia-se, também, ao tamanho elevado das extensões das terras privadas, pois “Como eram muito extensas as propriedades rurais ‘apossadas’ pelos senhores de terra, mas poucas ainda as pastagens para o gado, interessava ceder ao pequeno exército de agregados sem terra porções de 1 a 5 alqueires” (BRANDÃO, 2009a, p. 126).

Nas décadas de 1960 e 1970, o campesinato goiano não proprietário de terra vivencia o crescente fechamento das possibilidades de morar, trabalhar, plantar e colher na terra do patrão. Mesmo atuando em fazendas de outros, o arrendamento, o aluguel, a parceria e a cooperação entre fazendeiros (proprietários) e camponeses torna-se, progressivamente,

escassa, com o aumento do valor da terra, aplicação de maquinário e tecnologia. É um caso em que a sociedade de trabalho da terra, passa a ser substituída por trabalho de máquinas. Brandão (1981, p. 14-15), que relata ter realizado seus trabalhos de campo e entrevistas em Mossâmedes para o livro *Plantar, colher, comer* entre janeiro de 1975 e março de 1976, aponta, como então recente, o processo de expulsão do campo e êxodo rural vividos na região: “Como regra geral, os lavradores hoje residentes na cidade de Mossâmedes nasceram ‘na roça’ e viveram uma vida totalmente ligada à agricultura, havendo muitos deles chegado à cidade há menos de 5 anos” (BRANDÃO, 1981, p. 27).

O processo de mudança das relações entre fazendeiros e agregados e a piora das condições de existência dos últimos deve-se ao gradual aumento do desinteresse dos proprietários pela presença de trabalhadores em suas terras e domínios, como sintetiza Brandão (2009a, p. 129): “Se antes o patrão tinha um interesse ‘pessoal’ pelos seus agregados (quase sempre ‘cumpadres’), agora tal interesse é econômico e as relações ‘sociais’ se tornam muito mais distantes”. É a constante diminuição de terras oferecidas por fazendeiros a serem arrendadas que influenciam na ampliação de relações de trabalho como um negócio. O que antes parecia caracterizar-se como relação de parceria, entre patrões e diaristas, torna-se mais econômica (capitalista) e de exploração do trabalho do que de confiança recíproca:

O próprio aparecimento da relação patrões-diaristas é o resultado de mudanças. Para melhor no caso do fazendeiro, principalmente do grande fazendeiro, para pior no caso do lavrador. Essa piora se traduz: a) na diminuição acelerada da quantidade de terras cedidas para a lavoura ‘na meia’; b) pela redução da quantidade de serviços contratados com diaristas nas grandes fazendas. (BRANDÃO, 2009a, p. 144).

A opção dos fazendeiros foi pelo aumento da produção sem utilização de grande parte da mão-de-obra disponível, pela mecanização e, principalmente, investindo na ampliação da tecnificação agrícola, gerando, em contrapartida, expulsão de agregados. Foi o aumento de produção nas fazendas o fato que também auxiliou a diminuição das possibilidades de coexistência de lavradores e fazendeiros. Ou seja, ocorreu um constante desinteresse dos fazendeiros por lavradores e demais pessoas que lhe ofereciam trabalho, de acordo com Brandão (2009a, p.130):

O fazendeiro prefere ocupar as terras de lavoura com as suas próprias roças, ou prefere entregar até mesmo as ‘manchas de terra de cultura’ para pasto de gado. Estas são também as razões pelas quais cada vez menos o fazendeiro está interessado na presença de agregados em suas terras. (BRANDÃO, 2009a, p. 130).

Grande parte dos camponeses entrevistados por CRB poderia ser considerada, na época, população recém migrada, na vivência de uma fronteira entre a vida na cidade e a herança cultural do campo. Esta poderia ser uma passagem denominada “do rural ao urbano” e que foi vivida através de muitas dificuldades, superações, resistências e adaptações de uma população (e)migrante para a borda e para as franjas urbanas, ainda mal formadas enquanto cidades, que se constituíram, elas próprias, por influência desse fluxo e movimento demográfico. Brandão (1981, p. 37) aponta o âmago das mudanças agrárias e identifica como os próprios camponeses percebem-se em movimentação, o que é causa de reclamações e de descontentamentos:

Há uma queixa comum entre os lavradores de Mossâmedes. É a de que a cada ano torna-se mais difícil o acesso a terras cedidas em parceria. Os fazendeiros reservam porções maiores de suas fazendas para as suas próprias lavouras ou para a formação de pastagem, e destinam a produtores sem-terra áreas cada vez menores e de pior qualidade de terreno. [...] Uma lavoura maior exige o uso de maquinário rural – caro e não acessível ao lavrador – ou o trabalho assalariado de diaristas, o que o meeiro procura evitar porque onera em muito sua produção. (BRANDÃO, 1981, p. 37-38).

Está-se diante, primeiramente, de um contingente populacional que se vê e realmente vivencia a diminuição de oportunidade de reprodução e autonomia, a qual já se apresentava escassa e precária. CRB aponta que “O lavrador reconhece ‘empurrado para a cidade’, onde não consegue mais prover a família de alimentos no período entre duas safras, sendo então obrigado a comprar a comida que lhe sobrava no passado.” (BRANDÃO, 1981, p. 83). De fato, o contexto que é necessário registrar acerca do período da última ditadura civil-militar brasileira é o aumento da precariedade, que levou muitas famílias a demandarem mais trabalho e mais membros da mesma para adquirirem (ou conservarem a) renda que antes o pai de família conquistava. Martins (2002) lembra que, em consequência da política econômica,<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Santos e Silveira afirmam (2004, p. 46) que “O golpe de Estado de 1964 pode ser considerado um novo passo na internacionalização da economia brasileira, com a influência explícita da guerra fria e os acordos assinados para tornar mais seguro a entrada de capitais.” Para Martins (2002, p. 34): “No caso brasileiro, como de resto em outros casos latino-americanos, a ditadura deu certo no que a isso se refere. Em poucos anos, foi intensificado o processo de acumulação do capital para ajustar o país à economia globalizada e à dinâmica de um novo

aplicada pelo regime militar, na prática, ocorreu um arrocho salarial progressivo e maior exploração do trabalho. É nesse contexto que CRB realiza várias pesquisas e identifica a expansão das dificuldades vivenciadas pelo campesinato no Brasil. Após o golpe de 1964, afirma Martins (2002):

Em pouco tempo, para sustentar uma família foi preciso transformar mais um de seus membros em trabalhador. Antes do golpe, um trabalhador sustentava uma família. Poucos anos depois do golpe, eram necessários duas pessoas para sustentar, com o mesmo padrão de vida, uma única família. (MARTINS, 2002, p. 34).

Quando da entrevista com CRB, pude colher, em seu depoimento, como ele percebeu o contexto de dificuldade de acesso à terra e, em consequência, mudanças nas relações familiares do campesinato. Assim, o antropólogo afirmou, acerca de situações daquele campesinato proprietário de alguma parcela de terra:

[...] a família para continuar se reproduzindo como uma unidade camponesa abandona a tradicionalidade camponesa de séculos e séculos. Por exemplo, o marido, a mulher e alguns filhos continuam trabalhando na propriedade, mas ela já não comporta uma pluralidade de filhos. Então, vários filhos migram, inclusive as moças, com muita frequência vão trabalhar na cidade, vão se empregar e vão conseguir qualquer tipo de trabalho urbano, os jovens também saem, vão ser bóias-frias, ou seja, a unidade familiar afetiva se mantém às vezes à custa de dinheiro que esses migrantes familiares aportam para uma unidade camponesa original. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>7</sup>

São as alterações dos costumes que caracterizam grande parte das mudanças do campesinato no Brasil rural modernizante. Na prática, algumas dessas mudanças forçam uma certa duplicidade da vida camponesa e “[...] o lavrador se divide entre peão diarista e biscateiro urbano.” (BRANDÃO, 1981, p. 83), o que antes não ocorria. Há uma fragmentação do cotidiano que era vivido no campo e há diversas conseqüências da relação menos intensa com a terra agricultável e de moradia. Entre outros, mesmo após expulso da fazenda e, agora tornado um sem terra, o produtor rural parceiro (meeiro), torna-se no máximo, um diarista nas terras das fazendas.

---

liberalismo econômico de implicações sociais e políticas amplas: as relações sociais e políticas foram completamente submetidas à mediação do mercado e ao seu poder regulador.”

<sup>7</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

Ocorre que, nesse processo do rural ao urbano, a fragmentação da família camponesa se deu no dia-a-dia, quando o pai, trabalhando em um espaço distante da moradia, não permite ao filho, ou mesmo à mulher, levarem o almoço até a roça, como antes se fazia nas terras arrendadas ou de parceria, que também eram, geralmente, as terras onde moravam as famílias.<sup>8</sup> A separação da unidade produtiva, a terra, que era lugar de moradia, trabalho e afetos, passa a subdividir e separar os destinos dos membros da família ao longo da jornada de um dia, um mês ou um ano. Não mais ligados ao possível patrimônio, representados na terra, mas não somente nela, assim como os valores e ensinamentos que os pais transmitiam aos filhos, através do trabalho na terra. É claro que o quintal, na residência urbana, mantém determinadas características do encontro familiar no trabalho do pátio (ao redor da casa), principalmente para a obtenção de alimentos. A dificuldade em adquirir terra própria forçou a opção de seguir em direção à fronteira agrícola ou migrar para cidades. O campesinato estudado por Brandão (1981) em Mossâmedes vivenciou rupturas e alterações, quando as famílias lavradoras mudaram-se forçosamente para o urbano, como diz o antropólogo:

A vinda de algum ‘rancho’ na fazenda para uma ‘casa’ na cidade obrigou a família lavradora a alterar alternativas e hábitos de produção e outras formas de acessos aos alimentos. Ao longo de uma rotina marcada por mudanças freqüentes de uma fazenda para outra, a chegada à cidade de Mossâmedes representa o começo de uma série de rupturas e re definições tanto na prática econômica quanto na prática alimentar. (BRANDÃO, 1981, p. 11).

Algumas dessas rupturas descritas por CRB foram apontadas anteriormente. É pertinente ressaltar a importância do contexto social daquele momento e citar algumas informações historicamente relevantes. Em tese de doutorado, defendida em 1954 e publicada em 1964 “Os parceiros do Rio Bonito”, Antonio Candido já demonstrava a necessidade do planejamento e democratização do acesso à propriedade da terra no Brasil para grupos sociais rústicos, como os caipiras e moradores do campo em Bofete/Rio Bonito (interior de São Paulo). Candido entendia o acesso estável à propriedade da terra como a condição básica, mínima e necessária à reprodução de um grupo e segmento cultural e, sem o qual, dificilmente

---

<sup>8</sup> Brandão (1981, p. 29-30, grifo nosso) descreve algumas dessas mudanças na família no seguinte parágrafo: “Na fazenda os filhos eram auxiliares dos pais: as meninas nos cuidados da casa do quintal; os meninos em pequenos serviços ligados à lavoura, quando menores (como a tarefa de levar comida ‘pros homens’, nas roças) e como lavradores efetivos, quando maiores em idade. Na cidade, as expectativas da família voltam-se para o estudo dos filhos que, tal como na fazenda, continuam ocupados em pequenos serviços auxiliares na casa e no quintal, mas **com uma participação muito reduzida nos trabalhos de lavoura, sobretudo quando a ‘roça da meia’ do pai longe da cidade e não permite idas e vindas diárias.**”

tais grupos sociais, iriam perpetuar-se e encontrar condições favoráveis para sua existência e autonomia.

Candido parece ter acertado em sua constatação. Pode-se, inclusive, colocar esse estudo em diálogo com o de CRB, em Goiás, realizado em Mossâmedes e publicado em 1981. Candido alertava que, frente à urbanização, a concentração desigual da posse da terra e a capitalização do campo brasileiro acarretariam mudanças aos grupos sociais populares, representantes da sociedade de equilíbrio mínimo, rústica e de economia semi-fechada, como os parceiros em Rio Bonito. Uma década após o diagnóstico de Candido ser publicado em livro, CRB parece ter constatado o aprofundamento e situações muito semelhantes às descritas e previstas por Candido. Tanto a interpretação de Brandão como a de Candido tendem a descrever situações de mudança do campesinato e da população rural brasileira na segunda metade do século XX.

É devido ao processo de modernização via aumento da produtividade agrícola do fazendeiro, facilitado também pela aplicação de maquinário, aumento do potencial de escoamento e transporte da produção em direção ao mercado, além de novas tecnologias, que o que antes era relativamente favorável e possível à existência do campesinato, tornou-se limitante e restrito: “Assim, o lavrador sente-se expulso, aos poucos, de sua moradia rural (nunca fixa) e mesmo do trabalho rural.” (BRANDÃO, 2009a, p. 131). O uso da terra configurou-se em um processo de maior utilização e destino limitado aos interesses e planificações, apenas do proprietário e dono das terras das fazendas. É um movimento oposto ao da liberalização e socialização da terra que sofre o campesinato estudado por Brandão (2009a, p. 129), por isso o autor afirma que “Se no tempo antigo não existia um controle opressivo sobre os usos da terra, é o aumento dele o que passa caracterizar as relações entre fazendeiros e peões e a situação de carência do lavrador de hoje”.

Vale ressaltar, no que se refere às mudanças em relação ao acesso mais difícil à terra de trabalho, que pouco se identifica, temporalmente, os momentos e situações de maiores mudanças. Algumas vezes, a capitalização da fazenda e, portanto, da terra, que ajudou a não manter mais interesse dos fazendeiros pela parceria, é identificado pelo campesinato como mais uma dificuldade que já vem de “longo tempo”... ou de que foi *sempre assim difícil*, apenas, com ampliação de *alguma piora*. Godoi (1999, p. 110) também encontrou referências longínquas e narrações sobre a terra e a propriedade da mesma, que tinha como origem “a

fundação” ou o “começo do mundo”.<sup>9</sup> Para CRB, mesmo após entrevistas e realização dos trabalhos de campo, é difícil encontrar, nos depoimentos dos entrevistados, uma referência temporal<sup>10</sup> restrita, ou apontar determinada ruptura localizada no tempo e em eventos específicos. São, geralmente de referências difíceis de precisar no tempo, que os lavradores relatam viverem mudanças.<sup>11</sup> Diferente do campesinato que CRB pesquisou no Estado de São Paulo,<sup>12</sup> que quase sempre aponta as principais mudanças como ocorridas após a década de 1990, em relação às terras que passam por controle da nova legislação ambiental, à chegada da polícia florestal ou à maior fiscalização da floresta depois da entrada de um presidente; o campesinato da região de Goiás, pesquisado por CRB nos anos 1970, tende a apontar menores detalhes temporais da época e o contexto do surgimento das modificações em relação à terra:

Na fala do lavrador de Mossâmedes não se indicam com precisão de nomes e datas os momentos de passagem das condições e atributos de produção do tempo antigo para os dias de hoje. Quando por ventura se indica uma data, fala-se em ‘de uns trinta anos para cá’. Quando se apresentam causas, fala-se desde o aparecimento de um efetivo mercado de cereais a partir da construção de Goiânia e da abertura de estradas modernas, até o aparecimento de produtores rurais vindos de Minas Gerais. (BRANDÃO, 2009a, p. 127).

Talvez por ser mais recente e emergir como problema das últimas décadas, a problemática ambiental e a relação do campesinato com a terra parecem mais demarcadas e facilmente localizadas no tempo quando o antropólogo questiona seus entrevistados. Diferente

<sup>9</sup> Godoi (1999, p. 100, grifo da autora) aponta referências no grupo pesquisado, à um tempo nem histórico, nem mítico, mas intersecção de ambos: “Evocando o ‘início’, estas narrações possuem uma função de instauração: *‘aqui tem uma velha que conta do princípio do mundo, ela conta tudo... aquela era do começo do mundo’* [...]”.

<sup>10</sup> Embora o autor localize na década de 1960 o início da época que inaugura as maiores dificuldades de acesso à terra, mesmo para aluguel ou parceria, CRB aponta como, ao questionar os entrevistados, quase não há referência à época desse processo. Sendo mais uma interpretação do autor do que opiniões colhidas por ele, Brandão (2009a, p. 89) chega afirmar: “Dos anos 60 para cá o rumo da vida cotidiana deslocou-se de uma maneira reconhecida por todos como crescentemente acentuada e irreversível.”

<sup>11</sup> Ou também é possível dizer que ocorrem referências temporais múltiplas ou diversas como relata Brandão (1999b, p. 89), ao encontrar entre camponeses referências temporais como “as coisas dos tempos de Adão”: “[...] não é fácil imaginar os sentimentos do tempo. Mas fala-se muito dos amplos períodos vividos como uma história que se sabe, mais do que como uma vida que se vive, de ciclos de gerações: ‘a minha gente, os meus avós, quando vieram de Minas pra cá’; ‘no tempo dos antigos’, ‘ah, moço, essa dança vem do começo do mundo’, ‘isso é coisa dos tempos de Adão’; ‘contam que antes do começo dos brancos, gente como nós, aqui era um lugar dos índios, de bugres’; ‘nos primeiros tempos aqui era só mata, mata mesmo, esse tempo ninguém aqui alcançou, só os antigos’.”

<sup>12</sup> Segundo Brandão (2009a, p. 205-206), “O que hoje pode ser encontrado em todo o Vale do Ribeira, entre as decisões dos políticos e o cotidiano dos seus eleitores, cada vez mais tem a ver com um novo vocabulário. E com ele se aprende depressa a falar uma linguagem na qual a questão da terra se associa à do território. Em que a questão antes puramente técnica da produção agrícola mescla-se com as preocupações de salvaguarda de um entorno ambiental, ora percebido como um bem comum da nossa e das gerações futuras – a ser inevitavelmente preservado – ora entrevisto como um entrave aos que trabalham e vivem familiarmente dela.”



das mudanças vividas com a ampliação das dificuldades de acesso à terra que, pelo menos desde a década de 1960 ocorre, mas não é claramente referido e localizado no tempo, segundo depoimentos colhidos em Goiás por CRB.

Mesmo que se mostre bastante polêmico, é preciso lembrar que, na relação do campesinado com a natureza, a terra e o meio ambiente: “Existe um reconhecimento difundido de que as práticas tradicionais de caiçaras, ribeirinhos e capuaras responderam por formas de trato com o meio ambiente que nunca foram poderosamente degradantes.” (BRANDÃO, 2009a, p. 212). O campesinato estudado por CRB no Estado de São Paulo representa, com maior facilidade, uma época e um momento da História recente, em que apontam o surgimento de maior fiscalização e desconfiança das relações do campesinato com a terra e o meio ambiente: “Antes da implantação das áreas locais de proteção ambiental, havia secularmente um tipo de população nativa e um modo de vida específico, peculiar e culturalmente muito consolidado [...]” (BRANDÃO, 2009a, p. 217).

O que se pode identificar, no conjunto de trabalhos de CRB, são momentos diferentes de relatar as relações e contextos sociais do campesinato com a terra, como neste exemplo escrito por Brandão (2009a, p. 84): “Proibido pela ‘Floresta (a Polícia Florestal do Estado de São Paulo) como lugar de trabalho e de caça, o *sertão* passa de espaço de conquista a lugar interdito.” O momento em que se ampliam as dificuldades de acesso à terra tende a ser de mais difícil localização na História, segundo as entrevistas realizadas por CRB; trata-se de uma mudança de não apenas uma única causa e momento definido. Por outro lado, a emergência ambiental (e a terra de proteção) é tão mais recente que localizá-la no tempo atual, ou a menos de duas décadas passadas, parece ser mais rotineiro nos depoimentos colhidos pelo antropólogo. Por isso, talvez, seja, também, mais presente e viva a referência à fiscalização ambiental do que a partida dos parceiros das fazendas. É importante ressaltar que, mesmo mais próxima às mudanças de proteção da natureza do que a expulsão de parceiros de fazendas goianas, ambas representam mudanças sensíveis nas relações do campesinato com a terra, em que se coloca em xeque o afeto do campesinato com o estrato físico em que está inserido, pois para Brandão (2009a):

O advento da criação das áreas ambientais e da ‘lei ambiental’ encontrou as pessoas, famílias e comunidades tradicionais sem condições de se adaptarem, produtiva e consistentemente, aos novos tempos e suas regras. Ao contrário, ao tempo em que viram ser dificultado o acesso a terra para o trabalho agropastoril, os produtores locais (os remanescentes de quilombos de modo dramático) encontram-se frente a

medidas de repressão muito fortes e injustas, de seu ponto de vista e do ponto de vista dos que trabalham diretamente com eles. (BRANDÃO, 2009a, p. 217).

O momento em que se localizam essas mudanças é visto pelo campesinado estudado pelo autor como recente, mas não significa dizer que se saiba localizar em qual momento e circunstância a emergência da problemática ambiental ocorre, diminui a insegurança e a intranquilidade advindas com as mudanças. Justamente o inverso, pois “Homens e mulheres do mar e do campo são de um momento para outro, considerados e tratados como contraventores face ao menor gesto tido como desrespeitoso às leis ambientais.” (BRANDÃO, 2009a, p. 217).

O momento da implantação de parques florestais e da chegada de legislação ambiental marca esse novo período, caracteriza novo modelo de avaliar e julgar a forma de relacionar com a terra. Como Carneiro (2008b) bem relata, as possibilidades e formas simbólicas de interação com a natureza, resultam em conflitos e disputas. Em parte, como resultado do valor simbólico dado a terra, a autora afirma:

As propriedades estruturais do rural, como bem registra Mormont, são possibilidades simbólicas, mas também possibilidades práticas. Elas orientam as práticas sociais sobre um determinado espaço, diria, sobre uma localidade, de acordo com os significados simbólicos que lhes são atribuídos. É nesse contexto que devem ser entendidas as novas dinâmicas da ruralidade associadas às atividades de lazer e, em particular, à ampliação e transformação do significado da terra. As noções de rural como espaço de preservação ambiental e de natureza como meio de contemplação passam a ser concorrentes com o valor da terra como meio de produção agrícola, o que tem conseqüências diretas sobre as relações entre os atores sociais e as disputas de interesses. (CARNEIRO, 2008b, p. 31-32).

Há uma ampliação dos possíveis destinos das terras (que deixa de ser apenas terra de trabalho, de negócio ou de lazer e se incorpora à terra de proteção) e diminuição das possibilidades de utilização pelo campesinato, pois no conjunto de classificações, propostas por CRB, apenas terra de trabalho melhor se aproxima dos sentidos atribuídos pelo campesinato estudado por esse autor. São, em diferentes medidas, menos atrativas ao campesinado pesquisado por CRB as terras de lazer, de negócio e de proteção, pois segundo lembra o autor: “Ora, não é difícil constatar que para os pescadores caiçaras, tanto para os agricultores ‘caipiras’, a única qualidade social da terra produtiva é a terra de trabalho.” (BRANDÃO, 2009a, p. 227). Por outro lado, o turismo rural, pode se tornar alternativa e

possibilidade de realizar trabalho, quando grupos do campesinato passam a oferecer este serviço, contudo, com a diferença que o trabalho na terra (agricultura) também gera alimentos excedentes e se associa à produção de comida, o que nem sempre ocorre, no trabalho do turismo.

É que a terra, mesmo recebendo vários sentidos pelo campesinato, também parece ser cada vez mais difícil de ser acessada, com um progressivo aumento das dificuldades. Na citação abaixo, CRB reúne diferentes aspectos das características que marcam as dificuldades vivenciadas por camponeses nas últimas décadas; segundo o antropólogo descreveu em livro *No Rancho Fundo*, é um tempo de mudanças que o campesinato observa ano a ano:

Quando estabelecem uma comparação entre os modos de vida anteriores, no Litoral e no Interior do Vale, e as suas mudanças impostas de fora, dos últimos 30 ou menos anos até hoje, as pessoas com quem estivemos conversando querem traduzir todo um jogo perverso de perdas acumuladas. Mesmo ao reconhecerem ganhos, como algumas melhores condições de saúde ou a escola dos filhos, feitas as contas há sempre um reconhecimento de que um sistema tradicional e generoso de vida (mesmo sob as condições limitadas de uma quase pobreza sustentável) está sendo degradado ano a ano. Ele sim, mais do que o meio ambiente sofre aos olhos de todos, uma degradação reconhecida como quase irreversível. Terra e território de trabalho foram e seguem aos poucos sendo ‘perdidos’. Isto é, seguem passando do domínio (da posse secular da família produtora, ou de sua propriedade legítima, em outros casos) das pessoas produtoras e do trabalho produtivo, para domínios de sujeitos de fazer (turistas, veranistas, agentes imobiliários), e de atores de poder. Em uma direção, terras de trabalho camponês foram apropriadas indevidamente ou foram vendidas a outros. A mesma coisa aconteceu com posse e com propriedades caiçaras, não raro envolvendo a venda de casas de residência familiar. Em uma outra direção, pequenas, médias e grandes porções de terras naturais, antes consideradas como ‘livres’ (como uma extensão por direito das terras do sítio ou da comunidade caiçara ou rural) foram sendo ‘tomadas’ pelo poder do Estado. (BRANDÃO, 2009a, p. 228, grifo nosso).

Não só a propriedade da terra não conferida a parcelas e diferentes grupos do campesinato gera “sentidos sem terra”.

Mais recentemente, a emergência de localidades e terras para proteção ambiental evidencia uma relação de poder que recai de maneira a punir e a julgar parcela do campesinato. Vêm-se, também, casos das conflituosas situações mais recentes entre sitiante, lavradores e pequenos produtores agrícolas com agências e representantes das instituições de proteção ambiental. O campesinato, que já se deparava com hostilidades diversas, vindas de grandes proprietários e fazendeiros, vivencia, mais uma vez, condição de hostilidade ao se deparar com representantes do Estado que se aproximam com intenção de racionalizar e impor novas maneiras de gerir e relacionar-se com a terra. A lógica de “preservação da

natureza” e as relações com a terra, realizadas por camponeses, passam a ser colocadas em xeque no final do século XX e início do XXI. A questão ambiental, embora apareça homogeneizar e trazer à tona a necessidade da busca por uma sociedade menos predatória em relação ao meio ambiente, a mesma “proteção ambiental” não esconde os conflitos de classe existentes e que se perpetuam com vigor no Brasil, constituindo inclusive novas roupagens à hostilidade ao campesinato, segundo observou CRB no livro *O afeto da terra*.

Há estudiosos que interpretam determinadas práticas do campesinato, como importantes protetores da paisagem e dedicadas à “causa ambiental”, como afirma Sachs (2001, p. 75) sobre a agricultura familiar: “Os agricultores familiares afiguram-se como protagonistas importantes da transição à economia sustentável, já que, ao mesmo tempo em que são produtores de alimentos e outros produtos agrícolas, eles desempenham a função de guardiões da paisagem e conservadores da biodiversidade”. O mesmo não demonstra ser entendido e observado por fiscais de agências e institutos de proteção ambiental ou, mesmo, ambientalistas. O conflito tende a ocorrer devido à não-compreensão ou concordância de parcelas de instituições ambientais, acerca das relações que lavradores, sitiantes ou camponeses possuem com a terra. Brandão (1999b, p. 58) descreve como tem sido a chegada do aparato estatal repressor das atividades costumeiramente realizadas por agricultores e como relatam a aparição de uma nova polícia que (de)nominam, no Estado de São Paulo, de polícia florestal.

No caminho do Salto dos Pretos, pouco depois de deixar Vilário e passar pela venda dos Pretos do Meio, topo com Paulo, criador de vacas. Sob os meus olhos ele vende nesta manhã 58 litros de leite. Conversamos quase uma hora e ele contou de uma multa que ‘tomou’ da Polícia Florestal por haver sido ‘apanhado’ roçando capoeira e queimando o capim e as pragas das margens de um riacho perto da casa. ‘Como não roçar? Como não queimar?’ Ele me pergunta, ‘se aquilo ali é lugar de *criame* de cobras, bem perto da minha casa?’ E diz: ‘Deste último presidente que saiu pra cá, a lei é muito dura e foi endurecida.’ Mas ele, a esposa e muitos falaram de ‘um homem, Lúcio, não sei, dono de 500 alqueires de terra; rico e influente. Ele está desmatando 16 alqueires de mata virgem pra plantar o eucalipto. E com ele ninguém faz nada’. (BRANDÃO, 1999b, p. 58).

O que o antropólogo percebe e descreve é essa chegada da agência, imbuída de poder que torna a constituir hostilidades ao campesinato nas suas relações com a terra. O conflito torna-se exposto no dia-a-dia, de maneira a constituir e construir identidades e alteridades. Os camponeses se unem em um discurso, por vezes auto-vitimizador, e não deixam de apontar sentimentos que afloram contra a vigilância praticada pela polícia florestal. Ainda assim,

nessas relações de poder e conflitos, a campesinidade é forma de expressão. Vê-se, a seguir, uma descrição e detalhamento de um caso cotidiano do campesinato como ordem moral em relação aos agentes e mediadores da fiscalização da natureza:

Paulo estava roçando mato e queimando perto da nascente de um riacho, quando foi ‘apanhado’ e ‘multado no ato’ pela ‘Florestal’. O caso agravou-se. No dia seguinte, os policiais voltaram com ‘dois chefes’ que constaram a infração e aumentaram a multa, muito alta e, de acordo com todos, dada de uma maneira muito arbitrária. ‘O castigo não demorou muito’. No dia seguinte, passando de novo pela mesma estrada, o carro da ‘florestal’ capotou e um dos policiais veio a falecer... ‘e as pessoas daqui nem queriam ajudar. Elas queriam mesmo que morressem os outros três, de tanta raiva com o que eles fizeram com o Paulo’. Parece certo que se proíba desmatar, derrubar os últimos ‘pinheiros araucária’, matas os bichos da mata. Mas sucede que tal como aplicada, a ‘Lei da Florestal’ pune e prejudica as famílias de sitiantes e não molesta ‘os de fora’. Há uma proliferação de capivaras e elas dizimam as plantações de beira-rio, porque a morte de uma capivara é punida com uma tal multa ‘que um homem é mais castigado se matar hoje em dia um bicho do que a mulher dele’. (BRANDÃO, 1999b, p. 58-59).

Como se percebe, os conflitos e as relações tensas do campesinato com a terra permanecem ao longo do tempo, mas também se modificam. Observando de um ponto de vista histórico, nas localidades em que realizou pesquisas, CRB percebe que a utilização e o acesso à terra, para uso e posse do campesinato vem sofrendo uma progressiva restrição, seja por fatores econômicos da organização capitalista (aumento e valorização do preço da terra, por exemplo), das novas lógicas e racionalidades de uso da terra (nem sempre seguidas pelo campesinato) ou, ainda, por determinantes sociais, como a concentração da posse da mesma. O que CRB traz é a noção de que o campesinato tem uma relação moral e ética com a terra e com os elementos e seres vivos nela presentes. Há de se compreender e evidenciar como o campesinato tende a pôr em prática, no dia-a-dia, uma ordem moral, e de vivenciá-la, não estritamente com a terra no sentido de solo e da fertilidade da natureza, mas também em sentimentos.

Percebe-se, em relatos colhidos por CRB, que há, claramente, entre os camponeses, uma valoração da terra, dos animais, das plantas, em uma hierarquia de importância. Mas, também, há uma percepção de que a natureza em um tempo passado era considerada hostil, quando ainda não transformada pela ação humana. Porém, devido à intensidade das ações humanas, há a sensação de que se rompeu o equilíbrio existente entre pessoas e o ambiente natural. Além disso, camponeses percebem (e relatam) como, de fato, muitos recursos

naturais tornaram-se escassos e, ao longo de tempo, quase inexistentes. Quem melhor do que camponeses, para descrever condições naturais dos solos, da terra?

Em Mossâmedes, semelhantemente ao que se observa em Joanópolis<sup>13</sup> houve uma progressiva eliminação das “[...] fontes naturais de coleta de comida silvestre, de caça e de pesca, alimentos sempre tidos como de alguma importância complementar na dieta das populações de baixa renda.” (BRANDÃO, 1981, p. 60). É claro que o campesinato percebe-se em um sistema de exploração da natureza, em que é evidente o expansivo impacto e alterações da terra.

A natureza em Mossâmedes é considerada como tendo sido *hostil* quando ainda não dominada pelo homem, sendo então oposta a uma primeira sociedade local, pioneira e pauperizada. Ela tornou-se, depois, uma natureza *controlada* pelo homem e a principal aliada de uma sociedade rural em equilíbrio e farta. Hoje ela é uma natureza *destruída* pela ação do homem. (BRANDÃO, 1981, p.46).

Portanto, mais uma vez, não é o campesinato passivo frente às mudanças que ocorrem; está imerso nelas, faz parte dessas mudanças, pensa a respeito do que vivencia e questiona a crise ambiental advinda da excessiva utilização da natureza, bem como da artificialização dos meios. Os camponeses são também agentes das mudanças. O passado é idealizado e representado como um tempo de maior respeito e compartilhamento do ser humano com a natureza, como se um certo equilíbrio existisse e tivesse sido quebrado, principalmente em Mossâmedes, na passagem da sociedade rural para a urbana. Os lavradores, sendo urbanizados ou não, em Mossâmedes, também se questionaram a respeito do futuro e, principalmente, da excessiva manipulação humana da natureza, o que reforça, mais uma vez, a ética do ambiente entre camponeses, largamente descrita por CRB na obra *O afeto da terra*. É preciso lembrar, conforme Brandão (1999b, p. 80), que mesmo o lugar de natureza trabalhada possui um valor de afeto. A pergunta lançada em entrevistas pelos camponeses, acerca do futuro, é também expressão da campesinidade:

---

<sup>13</sup> Brandão (1999b, p. 60) diz: “Um mundo envolvente de uma natureza antes mais selvagem e hostil, mas, igualmente, de uma maneira generosa mais próxima e ofertada a todos, tornou-se no decorrer dos últimos anos mais distante, mais desigualmente desfrutável e mais restrita, do ponto de vista dos direitos de apropriação da parte de seus mais eminentes e tradicionais agentes de significação e de transformação útil e adequada: as pessoas do campo, ‘a gente da roça’. Ora, em parte tudo isto se deve a mudanças em diversos domínios da própria natureza. Não faltam citações bíblicas em que as perdas de qualidade do mundo natural são profeticamente antecipadas.”

O estado atual de trocas homens/natureza, como o resultado direto da passagem de um sistema adequado de relações para um sistema cada vez mais inadequado, é percebido como um momento de desequilíbrio dentro de uma trajetória de pioras para cujo curso o lavrador não encontra soluções. ‘*Onde é que isto tudo vai parar?*’, é uma pergunta que fazem com frequência, para terminarem uma descrição pessoal das dificuldades atuais, nas entrevistas. (BRANDÃO, 1981, p. 61).

Vale aqui registrar que, das alterações e mudanças vividas na sociedade brasileira entre 1981, ano da publicação do “Plantar, colher, comer”, passando-se por 1990, com publicação do livro *O trabalho de saber* (e 1999, segunda edição desse livro), nesses dois estudos realizados por CRB – respectivamente o primeiro no Estado de Goiás e, o segundo, em São Paulo – observa-se como o autor aponta uma ampliação da mercantilização e capitalização da terra no Brasil, vivida por camponeses e observada pelo antropólogo. Nos trabalhos de campo realizados no município de São Luis do Paraitinga/SP, entre os anos de 1983 e 1986, CRB percebe e evidencia, na comunidade estudada, profundas alterações no uso social da terra. O que antes parecia ser apenas terra de trabalho passa a ser, também, terra de negócio e terra de lazer, principalmente com a ampliação numérica – descrita em “O afeto da terra” – do que CRB denomina e aponta como: *neochegada* de forasteiros, *neopovoadores*, *neocompradores*, *neoreflorestadores* e *neo-ocupantes*. Todos vindos e atraídos pelo rural com uma “nova lógica” de uso da terra, pelo menos diferente<sup>14</sup> do campesinato fixado em suas comunidades. Segundo Brandão (1999b, p. 111), os que vêm de fora e adquirem terras nas comunidades rurais são adeptos, muitas vezes, de lógicas estranhas ao campesinato. Por isso, são vistos como os “outros”, os ricos, estrangeiros que “[...] entram nas terras de morro acima

---

<sup>14</sup> Na entrevista com CRB, o antropólogo não se esqueceu de relatar como ele próprio se constitui em exemplo e caso de “estranho” que, ao adquirir propriedade de terra de origem camponesa, influencia com uma nova dinâmica de ocupação e uso do solo. Exemplifica, nesse mesmo trecho, outros casos e exemplos de relação com a terra: “Vou te dar exemplo de Catuçaba (SP), onde pesquisei e Caldas (MG) onde tenho minha chácara, onde eu estou há vinte anos, inclusive realizei uma pesquisa lá que nunca publiquei, chama ‘Vinho amargo’, você pode até ler esse trabalho, antigamente chamava-se ‘Uva doce, vinho amargo’. Era uma região vinícola, é a decadência do vinho. Eles culpam os gaúchos, porque eles dizem que não puderam resistir aos vinhos gaúchos e, decaíram. E grande parte da população vendeu suas terras... inclusive para mim e para gente de fora. É verdade. Eu mesmo, tenho essa consciência de que nós nos aproveitamos da crise deles. Porque quando eu cheguei lá, você comprava um alqueire de terras por dinheiro de bolsa de estudos. Alunos meus! A irmã da Maristela (aluna minha), que dizia que não tinha dinheiro para pegar um ônibus, comprou dois terrenos lá. Uma mata maravilhosa, você comprava um alqueire de terras por mil reais, mil e duzentos reais, isso em 1987, 88, por aí, até 90. E grande parte dessa população, por falta de alternativas, vendeu, migrou. Foi para a cidade. E uma parte, ou vive de pequena produção, estilo Santa Catarina mesmo, produção de uva para vender, produção de morango, até mesmo pequena produção de leite, inclusive pauperizados, em situação muito precária. Ou então, ainda moram no campo, mas já trabalham na cidade, ou tem uma vida dupla o que é muito comum no campesinato. Durante um período estão trabalhando nas suas roças, vão buscar trabalhos até como bóias frias, alguns até vão para os Estados Unidos, tem gente de Caldas que arruma emprego nos Estados Unidos, vão para lá, ganham algum dinheiro, voltam. Caldas, Catuçaba, vários outros lugares, esse processo é recorrente.”

com o poder de capital e com idéias e projetos que não são apenas ‘modernos’, mas são modernamente não éticos, degradadores” (BRANDÃO, 1999b, p. 111).

Chegou a ser política pública, a atração de novos proprietários de terra, de origem urbana, nos municípios próximos e da região de São Luis do Paraitinga: “Não faz muitos anos o prefeito de Cunha distribuía gratuitamente lotes próximos à cidade para famílias paulistanas que se comprometessem a construir casa de campo de imediato.” (BRANDÃO, 1999a, p. 159). Sendo essa uma significativa alteração do uso e apropriação da terra, como observou Brandão (1999a, p. 159), “Até cerca de 10 anos, por outro lado, todas as transações de terras eram efetuadas entre pessoas da região de Catuçaba.”

No histórico processo e na relação do campesinato com a terra, este é mais um caso de algumas das alterações e aprofundamentos de dificuldade<sup>15</sup> (encarecimento da terra e do custo em realizar a agricultura), do acesso à terra e das restrições e ordenamentos impostos por instituições ambientalistas, como antes abordado. O caso aqui apontado, na comunidade em que CRB realizou pesquisa trata da mercantilização da terra, mas, também, da diferenciação social causada. Segundo Brandão (1999a, p. 92),

[...] se reconhecia que, entre mais e menos ‘ricos’, todos eram igualmente quase pobres e, caipiras como os seus empregados, donos de grandes quantidades de ‘terrenos’ andavam mais endividados do que eles. As diferenças aumentam outra vez agora, quando o preço do trabalho diário na lavoura não compra mais ‘1 quilo de carne de segunda’ e os fazendeiros reclamam não terem como pagar mais ele, muito embora o preço do gado tenha voltado a valer muito, e o ‘dos terrenos’ tenha sido multiplicado por 10 em 3 anos. (BRANDÃO, 1999a, p. 92).

A elevação do preço da terra claramente dificulta e cria barreira à reprodução do campesinato, que se vê em concorrência com novos proprietários de origem urbana, esses muito mais subsidiados e incentivados a adquirirem propriedades do que os lavradores. Mas, o sentido que pode ser atribuído, neste momento, para o campesinato é o da restrição das liberdades. Afinal, como definem Woortmann e Woortmann (1997, p. 44), “Ser sitiante, ser dono da terra é condição básica de ser liberto, juntamente com o domínio tanto cognitivo como simbólico do saber que orienta o processo de trabalho.” É, também, o acesso a essa

---

<sup>15</sup> Schneider (2004, p. 104) também aponta a elevação do preço da terra como uma das principais dificuldades para o acesso do campesinato a terra: “A proximidade com a região metropolitana de Porto Alegre (cerca de 60 km) e as características de zona turística (Serra Gaúcha) são os principais fatores responsáveis pela rápida valorização fundiária. Ao longo dos anos 1980, através da ação crescente das imobiliárias, difundem-se os sítios de lazer na região serrana gaúcha. A elevação do preço da terra tornou proibitivo o acesso dos filhos de colonos às propriedades.”



liberdade através da conquista da terra que caracteriza camponeses quando em movimento de (e)migrar/migração. Migrar, muitas vezes, em busca de expansão das liberdades e da autonomia. Talvez, por isso, a transformação da terra de trabalho em terras de lazer e negócio implique diminuição da liberdade e incentivo ao êxodo rural ou a busca de novas terras, afinal “[...] a terra, mais do que objeto de trabalho, é condição de realização do sujeito trabalhador, o que no contexto da imigração significa liberdade.” (WOORTMANN, 2004b, p. 23).

Associando essas noções de terra e liberdade, interpretadas por Ellen e Klaas Woortmann, pode-se dizer que o observado por CRB no Alto Paraíba é justamente o oposto, no sentido em que está-se diante de um processo de subdesenvolvimento, na perspectiva de Amartya Sen (2000), pois o contexto é de privação<sup>16</sup> e implica restrições de domínios e de liberdade (como dificuldade de acesso à terra) e não uma progressiva expansão de capacidades. Como CRB observa, é, muitas vezes, o capital econômico vindo de fora das comunidades rurais um dos principais responsáveis pela redução da autonomia e da criação de estratégias de liberdade e de desenvolvimento delas próprias.

É recente o ingresso do capital ‘de fora’ e a conseqüente transformação de *terra de trabalho* (aquela que se situa entre a família camponesa e a do fazendeiro-pecuarista residente) e a *terra de negócio* (fazendas compradas em número crescente para a simples espera de valorização imobiliária) e a *terra de lazer* (sítios comprados e remodelados para uso de famílias ‘de fora’). Aliados a outros fatores, esta transformação recente do uso social da terra provocou aumentos do valor que variam de cinco a quinze vezes, em menos de dois anos. Os sítiantes que precisam ou desejam vender as suas terras, em um número geograficamente crescente preferem esperar compradores ‘de fora’. Duas razões: a) é sabido que os ‘do lugar’ cada vez mais possuem menos condições de comprar terras na região, mesmo de seus vizinhos; b) os compradores de fora aceitam pagar preços considerados muito altos e, quando pagam à vista, o fazem em poucas prestações. ‘Um homem de São Paulo comprou isso aí’ é uma frase que tende a se tornar corriqueira em todo o Alto Paraíba. Por outro lado, o florescimento do ‘sítio de lazer’ cria aos poucos novas alternativas de trabalho local, como ‘vigilante’ (quem ‘toma conta de sítios ou chácaras’), ou a ‘moça que zela da casa’ das mesmas propriedades. (BRANDÃO, 1999a, p. 159).

Como se tentou mostrar neste capítulo, a terra, para o campesinato, tem significados e, ao longo do tempo, as relações com a terra sofrem modificações diversas no que concerne à

<sup>16</sup> Mais uma vez, Candido (2001, p. 319) nos apresenta situação precária de acesso à terra, em que estava imerso o caipira. Porém, é preciso lembrar que também havia certa condição de mobilidade e ‘nomadismo’ por parte de alguns costumes caipiras, o que acabava por tornar o acesso à terra uma condição precária, como diz Candido: “Mas sabemos que a vida rural de São Paulo e de outras partes do Brasil estava ligada a certa tendência para a mobilidade – seja pela tradição seminômade das Bandeiras, seja pela precariedade dos títulos de posse, seja pela agricultura itinerante. Esta mobilidade foi e continua sendo fator de instabilidade das relações familiares no sentido amplo [...]”.

História do campesinato brasileiro. São adversas algumas das relações sociais com a terra. Por isso, Linhares (1997, p. 172) afirma categoricamente: “[...] uma história da agricultura do Brasil será necessariamente uma história também da questão agrária”. Ou ainda, como afirmou CRB no depoimento que concedeu (ver Apêndice A), a respeito da realidade dos camponeses brasileiros sem terras: “[...] a questão agrária ela se recoloca no Brasil de uma forma dramática.” De acordo com que foi dito aqui, através das descrições e falas colhidas por CRB, a História do campesinato brasileiro está relacionada às maneiras como as pessoas perceberam, vivenciaram e relataram suas relações com a terra e com o problema agrário que marca, também, a História do País. Em contextos sociais como os abordados, agricultores, sitiante e camponeses tendem a simbolizar e dar significados à terra, ou seja, valores e afetividades, mesmo que não tenham propriedade privada do solo.

### 3 TRABALHO

Através de gerações, observam-se algumas intenções de transmissões de saberes dos pais aos filhos: nas formas de lidar com a terra, nas práticas e costumes, na cultura, nos rituais, festas e no *saber trabalhar*. O capítulo aborda e enfoca algumas concepções sobre o trabalho, assim como é pensado em determinados grupos do campesinato. Mesmo que os filhos não mais permaneçam na terra ou sigam as profissões de seus pais (lavradores, sitiantes, agricultores, colonos, camponeses...) e tampouco sejam socializados apenas na família, a concepção de trabalho como *labuta*, à qual se dedica e que consome muita energia, pode ser ainda transmitida e perpetuada aos descendentes. Verifica-se, também, como a maior ou menor ênfase na valorização da educação dos herdeiros pode ser influenciada pela própria qualidade dos estudos dos pais. Contudo, um saber não escolar-formal é, muitas vezes, transmitido dos pais aos filhos, como um ato de trabalhar. CRB observou que, no campesinato, educa-se via o trabalho, significando que determinados comportamentos e discursos acerca dele, demonstrados pelos filhos, são resultado do valor que os pais deram e dão ao trabalho. Tais práticas abrangem o trabalho na terra, na propriedade ou em demais aspectos e planos da vida e da materialidade. Este segundo capítulo aponta como a concepção de trabalho influencia na cultura (ou como é resultado dela), assim como pretende abordar – a partir das pesquisas de CRB – uma noção mais ampla do educar e do saber, não estritamente escolares. No terceiro tópico do capítulo, apresenta-se o que ocorre numa festa, em um pequeno município de Goiás, no momento em que realiza suas pesquisas, CRB observa maior mercantilização do que antes era realização espontânea do costume local. No final da década de 1970, instituições passaram a pagar, em dinheiro, para que pessoas continuassem a realizar determinadas encenações e rituais que, anteriormente, estavam no plano do trabalho voluntário, do lazer, do festar e do ritual. No primeiro tópico do capítulo, apresenta-se o método de CRB, utilizado em suas pesquisas, a coleta, pelo antropólogo, de várias nomenclaturas associadas ao trabalho e a constituição de classificações e identidades a elas relacionadas.

O trabalho com a terra não é como o que se faz na cidade, na fábrica, por exemplo, ou na oficina. (BRANDÃO, 1983, p. 49).

[...] o homem do campo sabe que lida com espécies de forças e matérias vivas. A própria terra é percebida como um campo benévolo de seres vivos e materiais revivificadores. Algo que não apenas se dá ao homem e é apropriado por ele para

os seus usos, mas que reage a ele. Que interage com o trabalho do lavrador e exige dele mais do que apenas o próprio trabalho. Uma parte importante da idéia de que em princípio a terra – como a vida – é um dom de Deus e, por isso, possuí-la como um bem de troca vazio de uso amoroso é um erro que a sociedade aprendeu a suportar e, depois, a reproduzir, como tantos outros, tem a ver também com esta compreensão de ser a terra e serem as variantes e os habitantes naturais da terra, entidades dotadas de uma disposição a uma variável tessitura de trocas, de diálogos entre eles e os homens, sem outro paralelo em todos os planos por onde o homem se move por meio do seu trabalho. (BRANDÃO, 1999b, p. 67).

### 3.1 TRABALHOS, SEUS NOMES E O SER (OU NÃO SER) CAMPONÊS

Quando CRB apresenta indivíduos e comunidades por ele estudados, não parece preocupar-se necessariamente em limitar em categorias, conceitos e pré-classificações o que investiga. Pode-se reparar, em determinadas obras suas, a apresentação do objeto de estudo, descrito por classificações e nomeações que as pessoas ouvidas pelo antropólogo, seus interlocutores, fazem de si mesmas. Privilegiando o que a Antropologia costuma denominar como categoria êmica, CRB é, antes de tudo, um pesquisador que, colocando em constante diálogo o observado em trabalhos de campo e as reflexões teóricas, deixa falar mais alto, em seus textos, aquilo vivido por ele, observado e ouvido: “Quando é difícil compreender quem é o caipira, ajuda ouvi-lo falar de si mesmo”. (BRANDÃO, 1983, p. 48). É claramente perceptível, a partir de livros de sua autoria sobre o rural, que CRB não busca seguir classificações e construções da teoria social ou tipos ideais, parecendo antes preocupado e atento em apresentar situações diversas das populações que compõem determinados aspectos do rural brasileiro. E isso nos possibilita interpretar o conjunto de sua obra como produção e registro de conhecimento sobre diferentes cotidianos de determinada gente, como descrição e entendimento do empírico:

Colocando-se quase sempre fora dos limites das categorias de profissionais ocupados no trato do gado de fazendeiros e, excluindo-se, em sua prática, da simples coleta (caça, pesca, ‘cata’ de vegetais da mata, do campo, do cerrado, ou do mel), **o lavrador se apresenta como um cultivador** de cereais e dos outros vegetais da sua dieta. (BRANDÃO, 1981, p. 10, grifo nosso).

Nos registros e diários de campo, publicados em formato de livro com o título *O afeto da terra*, o autor afirma e delimita quem são seus personagens e de quem se trata quando se

refere aos moradores, habitantes e construtores da paisagem agro-rural. Sobre o conjunto de seus escritos e pesquisas, CRB afirma: “São trabalhos de campo construídos sobre minhas experiências com um tipo único de agente de intervenção sobre a natureza e de sujeito cultural: o agricultor-criador camponês; pequeno proprietário sitiante ou, no limite, arrendatário de terras” (BRANDÃO, 1999b, p. 12). Ao mesmo tempo, expressões com significados amplos e restritos, as denominações apontadas acima, pelo autor, conformam seus objetos. Mesmo que não pareça claro ao primeiro olhar de quem realmente se trata, quando CRB se refere às populações que pesquisa, as expressões acima, que nomeiam esses personagens, configuram-se em uma estratégia adotada. Não são todas as classificações das ciências humanas possíveis de serem seguidas para realizar pesquisas, as escolhas de conceitos e abordagens muitas vezes são seguidas de maneira a tornar viável a pesquisa e trabalho de campo (*in loco*), associada à reflexão teórica. O caminho trilhado e apresentado por CRB em seus textos sobre o campesinato pretende deixar as pessoas que são seus “objetos de estudo” falarem por si mesmas: “[...] procurei deixar que fale o *produtor de subsistência*.”, afirmou Brandão (1981, p. 11) no livro *Plantar, colher, comer*. Pelas escolhas metodológicas, esse antropólogo torna sua obra um registro de aspectos culturais em seus próprios termos, como ele mesmo afirma: “[...] meus cadernos de campo revelam fragmentos de estratégias tecnológicas e sociais de reprodução cotidiana, sazonal e ancestral da matéria física da sociedade e de um estilo de vida próprio do campesinato, creio eu, bastante difundido por todo o país.” (BRANDÃO, 1999b, p. 13).

Percebe-se, em CRB, a aproximação e afastamento em termos sócio-culturais em relação ao campesinato, tornando essa problemática, ao mesmo tempo, familiar e estranha ao demonstrar o que do campesinato está dentro da nossa própria cultura, mesmo que, simultaneamente, pareça organizar-se de maneira diferente. Exercitando e descrevendo seu método de pesquisa, Brandão (2003a) afirma acerca da necessidade de constantemente colocar em prática:

[...] o exercício de *estranhamento sistemático*. Outros preferirão dizer: *a prática da desnaturalização*. Estranhar: fazer com que o familiar, *aquilo que sempre foi assim*, seja novamente olhado, visto de outra maneira, percebido com a surpresa assumida de ‘algo novo para mim’, fora dos meus códigos costumeiros de vida. Seja revisitado no frescor da sua ‘primeira vez’. (BRANDÃO, 2003a, p. 229).

O antropólogo questiona o porque das pesquisas tratarem geralmente, da descrição dos indígenas com maior ênfase nos aspectos culturais quando comparados aos estudos do campesinato:

O que impressiona, quando são comparados estudos antropológicos de etnografia indígena e de antropologia do campesinato, é a visível polissemia da primeira, onde todos ou pelo menos inúmeros aspectos virtuais da ‘experiência da cultura’ são visitados e, não raro, exaustivamente descritos e interpretados [...]. (BRANDÃO, 1991, p. 17).

O autor aborda a necessidade de trazer à tona vários aspectos dos costumes camponeses, possibilitando interpretações acerca do campesinato também sob as óticas da cultura, do folclore, dos rituais, do cotidiano e aspectos particulares dessas formas de vida e de reprodução social (uma abordagem também polissêmica). Geralmente, nos estudos a respeito do campesinato no Brasil, há a “[...] idéia de uma atividade humana produtora ‘da subsistência’ [que] está sempre associada a produtores rurais (camponeses, lavradores, ‘rústicos’, caipiras, sertanejos, etc) [...].” (BRANDÃO, 1981, p. 10). É necessário, por vezes, segundo CRB, ver o campesinato não só como parte da sociedade, mas como o estranho e o diferente, traduzindo em práticas de pesquisa com temáticas e propostas diversas ao que se costuma realizar:

Ora, os homens rurais também ocupam espaços e desenvolvem tecnologias patrimoniais de trabalho agropastoril. Tal como os índios, eles também possuem uma longa história de ocupações e expropriações. Claro que, aqui tudo se passa ‘dentro de nossa própria cultura’. Mas, sob muitos aspectos conhecidos de todos, ‘dentro dela’ eles elaboram, preservam e transformam formas muito peculiares de viver e pensar no interior de algo que é, convenhamos, mais do que apenas uma ‘sub-cultura’. Quem conheça a fundo o processo, a teia de símbolos e os sentidos atribuídos a um ritual camponês, como uma Folia de Santos Reis ou um Bumba Meu Boi, sabe que, guardadas as diferenças e proporções, a mesma gramática antropológica que interpreta o *Kwarúp* ou a ‘Festa da Moça Nova’, poderia aplicar-se aos ritos e festas rurais. E este é apenas um exemplo. E não apenas na própria esfera do ritual da cultura camponesa, como se nela ‘isto’ estivesse separado da prática econômica, do trabalho político ou da lógica do parentesco. (BRANDÃO, 1991, p. 18).

CRB não é apenas um autor testemunha de um período, de uma época em que vem publicando suas pesquisas, mas importante referência para compreender o processo histórico

do campesinato no Brasil. Há um testemunho, nos relatos do antropólogo, referente ao cotidiano do campesinato brasileiro. Por isso, os registros e trabalhos publicados de CRB são utilizados, nesta dissertação, como fonte de observação e entendimento de algumas vivências desse campesinato na segunda metade do século XX.

No mundo rural brasileiro, o campesinato assume e atua em várias formas de trabalho, assim como são amplamente diversos os nomes recebidos pelo ato de trabalhar, bem como, as identidades de quem trabalha. Não há uma só expressão para nomear a relação das pessoas com a terra; não se trata apenas de serem camponeses, mas são modos de vida, de existência e formas de inserir-se na sociedade que constituem; a dimensão plural e conjuntos de nomeações para as diferentes e heterogêneas maneiras de se trabalhar. Quando, em entrevista com CRB, indagando-o sobre sua visão da heterogeneidade e possíveis regionalismos no campesinato brasileiro, o antropólogo foi claro em seu depoimento, ao dizer que até mesmo em nível local ou regional, havia uma imensidão bastante variável no sentido que é, genericamente, denominado: camponês.

Devido à amplitude e diversidade do País, CRB aponta que é na relação com o lugar de trabalho e nas maneiras e formas como esse é exercido, na menor porção do espaço (o local), na vida em comunidade que, geralmente, nomeiam-se as tarefas que as pessoas exercem na agricultura ou no rural. Ao usar como exemplo o norte do Estado de Minas Gerais (região em que se realizou a entrevista), CRB apresenta e fala da polissemia do campesinato, explicando casos da diversidade das populações rurais no Brasil:

É que muitas vezes aquilo que nós damos um nome extremamente genérico, um nome inclusive importado, vindo via a Antropologia, a Sociologia do mundo rural brasileiro, camponês, que é até mais usado por antropólogos do que por sociólogos, e que depois veio até a se tornar uma categoria ideológica. Desde as ligas camponesas do Francisco Julião, até a via campesina, via camponesa, nos dias de hoje, MST, assim por diante. **Aquilo que nós genericamente chamamos de ‘homens do mundo rural’, camponeses, na realidade concreta deles é extremamente polissêmico. Abrange não só vários nomes, mas várias representações.** Aqui mesmo nesse norte de Minas Gerais, inclusive nós estamos fazendo pesquisas e trabalhando com isso, você vê que aquilo que normalmente se designa como sertanejo, sobretudo a partir dos trabalhos de Guimarães Rosa, o ‘Grande Sertão: Veredas’, como todo habitante rústico rural desse imenso norte de Minas, esse sertanejo é uma categoria muito pouco empregada emicamente por eles próprios e em certos lugares tem até uma conotação negativa. **O que eles são, na verdade, como eles se identificam, é do ponto de vista do local aonde eles vivem e trabalham,** eles podem ser: ilheiros, beiradeiros, barraqueiros, vasanteiros, veredeiros, chapadeiros, geralistas. Do ponto de vista do modo de trabalho, eles podem se identificar como: lavradores, agricultores, sitiantes, bóias-frias, sobretudo no Vale do Jequitinhonha, uma região de muita imigração de bóia-fria. E até mesmo étnicamente, quilombola já é uma categoria étnica. Então você **tem um recorte pelo locus de vida e trabalho, pela maneira como isso obriga uma forma de trabalho:**

o ilheiro, o vazenteiro, o veredeiro, inclusive é o que muitas vezes vai determinar se é pescador e lavrador ao mesmo tempo, ou lavrador e pescador. Até o chapadeiro, já lá no alto das chapadas, completamente longe dos rios. **Categorias aplicadas de acordo com a nomenclatura do trabalho**, o agricultor, o lavrador, nomes inclusive que variam aqui mesmo nessa região de Minas, de lugar para lugar. **E categorias étnicas**, há mesmo quilombolas que, dizem, que os negros fugidos das fazendas do passado, ocuparam terras de malária e que os brancos e os índios, eram muito vulneráveis, mas eles, negros, não. O que em parte é inverdade, porque os índios também tinham uma resistência muito grande. Você **tem um recorte pelo locus de existência, pela categoria de trabalho e relação com a terra e um recorte étnico**. Se você pensar do ponto de vista de Brasil, isso vai se aplicar de uma maneira tão mais ampla, que até mesmo hoje em dia, a própria idéia do que nós chamamos cultura camponesa é muito discutível, é um grande guarda-chuva. Mas na verdade, o pequeno produtor de uva do Rio Grande do Sul, ou o criador de porcos de Santa Catarina, o pequeno proprietário rural-agrícola do Sul do Brasil, do Paraná, o pescador do litoral de São Paulo, o coletador de castanha do Pará ou de coco babaçu, no Nordeste ou na Amazônia, o seringueiro, caberiam todos eles, de baixo dessa designação de camponeses, talvez pelo fato de que, em termos de Chayanov, eles se aplicam e de outros autores também, são pequenos produtores que, em geral, não conseguem capitalizar, embora sejam, como diz o José de Souza Martins, produtores de excedente. Abastecem a própria família e ao mesmo tempo vendem excedentes, mas sem nenhum poder, ou com o mínimo de poder de enriquecimento, eu não digo nem isso, mas de ampliação dos seus recursos de trabalho. São produtores familiares em grande medida, mas os seringueiros, por exemplo, não são, os coletadores do próprio cerrado não são, os pescadores também em grande medida não são, aquela ideia da família camponesa enquanto unidade produtiva e unidade afetiva e de reprodução, não se aplica a todos os casos. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>1</sup>

Em *A partilha da vida*, Brandão (1995) apresenta um capítulo intitulado “Os nomes do trabalho” e diz que as (de)nominações que classificam os sujeitos do campo e populações rurais brasileiras provêm de mais de uma fonte. Há uma primeira e clara divisão entre “os do lugar” e “os de fora”, “Dificilmente um *comprador* ‘de fora’, proprietário de um sítio onde põe gramado e placa na porteira, será qualificado como um *sitiante*.” (BRANDÃO, 1995a, p. 104). O que demonstra que os nomes e identidades perpassam, no mínimo, três elementos e condições: relação com a terra, a origem do indivíduo e o trabalho que realiza. Proprietário de *terras de lazer*, de *terras que se preservam a mata em pé* ou com jardim e grama, geralmente vindo de fora da comunidade, “Ele será ‘dono de sítio’, melhor ainda: ‘dono de *um* sítio’. E a expressão terá um sentido diferente da que possui quando um camponês de Catuçaba diz a mesma coisa a seu respeito.” (BRANDÃO, 1995a, p. 104).

É também importante apontar que, segundo CRB, *sitiante* é considerado um dos “nomes” mais antigos “[...] que se aplicava ao modo de ser do que quase todos eram, no tempo em que ‘a vida era nos bairros’. A fazenda é o lugar do *criador*, mais do que do *fazendeiro*.” (BRANDÃO, 1995a, p. 101). Os nomes que as pessoas que trabalham dão a si

<sup>1</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entrevista**. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.



mesmas – o que elas dizem que são – pode variar em uma situação formal ou num momento de descontração. Dessa forma, quando perguntados em entrevistas realizadas por CRB, a variação da situação mais ou menos informal influenciou nas respostas, segundo observou o antropólogo, quando fala de um dos nomes com maior conotação pejorativa:

Entre todos os outros nomes, *caipira* é um desqualificador e associa-se neste sentido a *roceiro*, menos pejorativo, mas que igualmente deprecia o ser rural. Se entre os descendentes locais dos desbravadores paulistas do Alto Paraíba, alguém entre risos aceita dizer num bar: ‘aqui nos somos todos caipiras’, no momento do sério ninguém se reconhece como tal e, dito face-a-face, para o outro, o termo ofende. A palavra refere-se a um tempo, a um passado em que todas as pessoas viviam onde ‘havia mais sertão’ e eram, por condições derivadas de um modo de vida caracterizado pelo isolamento e o ‘atraso’, tidas como ‘ignorantes’ e ‘rústicas’. Por isso, ao contrário dos outros, caipira não designa o sujeito pelo que ele é, mas pelo que lhe falta e não acentua, como lavrador, a condição da pessoa que se define pelo que faz. Próximo a caipira, sertanejo refere-se a um lugar: o sertão de antes e o de agora. E a palavra que usa para quem ‘mora no sertão’ e que, mesmo quando ‘atrasado’ por habitar os ermos da serra, não é o tipo bronco que caracteriza o ser caipira. (BRANDÃO, 1995a, p. 92-93).

Portanto, os nomes do que as populações rurais são, ou de seus trabalhos, o mais pejorativo e menos bem visto (e geralmente evitado para falar de si próprio) é, segundo apontou CRB, caipira. A expressão é entendida pelas pessoas do local estudado como sinônimo de tabaréu, jeca, não minimamente civilizado, ignorante, atrasado. Assim como “os ricos”<sup>2</sup> são os Outros, o caipira é também o Outro na relação de alteridade: “[...] os camponeses dos bairros ‘de cima’ evitam para si próprios a palavra *caipira* e a reservam ao ‘outro’: o lavrador ‘ignorante’ do passado ou o lavrador ‘roceiro’ do presente.” (BRANDÃO, 1995a, p. 92).

Porém, em situação mais informal e de lazer, como em um bar, podem se auto-nomear e se dizerem caipiras, positivando o nome e a imagem negativa do mesmo. Entretanto, quando perguntado pelo INCRA, por um novo amigo ou por instituições diversas, há geralmente um ou outro qualificador mais comum, aceito e empregado por maior número de pessoas, o que demonstra preferência por determinadas expressões para se dizer quem se é, em determinada

<sup>2</sup> Brandão (1999b, p. 111) relata no livro formato de diário de campo *O afeto da terra*: “Ele sabe que os ricos são ‘outros’. Não são reconhecidos homens muito ricos entre os nativos dos bairros, da serra. ‘Eles’ são ricos por serem ‘de fora’.” Em Mossâmedes (GO), Brandão (2009a, p. 137) observou e escreveu no livro “*No Rancho Fundo*” que: “Rico, ou pelo menos pessoas de ‘alguma posse’, são os fazendeiros, ainda mais quando não precisam morar na propriedade, ou ‘botam casa na cidade para a família’. São aqueles que possuem pelo menos um ‘gerente’ ou um ‘vaqueiro’ a seu serviço, dispensando-se até mesmo da administração diária da propriedade.”

circunstância: “Como regra geral, uma pessoa de Catuçaba apresenta-se a um novo amigo, a um pesquisador insistente ou às autoridades do INCRA, usando um qualificador profissional único que subordina todos os outros: *lavrador* e *criador* são dois exemplos comuns.” (BRANDÃO, 1995a, p. 91).

Contudo, o que parece ser ainda mais comum, segundo CRB observou em uma comunidade rural paulista, é a combinação de palavras por pessoas do rural para dizer quem se é e autoneamar-se. Segundo alguns desses elementos associados, o que caracteriza identidades e nomeia as pessoas do campo: 1) relação de posse e uso da terra; 2) participação na produção agrícola e/ou pastoril local; 3) atividade preferencial exercida nessa produção; 4) relação entre trabalho e residência e 5) origem, local de nascimento ou procedência, antecedentes. Mas é claro que as populações rurais são muito mais do que essas classificações: suas identidades, nomes, expressões e vivências, no cotidiano, transbordam as classificações e divisões. Pela observação atenta e rigorosa do antropólogo, percebe-se como, além de produtor e de trabalhador, um morador do rural vive e interage com seu meio. Segundo o exemplo descrito por CRB, tem-se um caso de uma pessoa que, além de trabalhar com a terra e ser sitiante, é também um *polivalente*:

Poucos homens de todo o Alto Paraíba são tão polivalentes como Agenor Martins, que tem um sítio no bairro Cachoeirinha e uma casa boa na vila. Ele é sitiante, trabalha para os outros com junta de bois no arado e de 1985 para cá comprou um caminhão pequeno e se tornou também ‘leiteiro’: isto é, recolhe todos os dias, inclusive domingos e feriados, o leite dos sítios e fazendas na ‘estrada da Cachoeirinha’. Mas é também folião e mestre da Folia de Santos Reis, exímio violeiro, calangueiro e compositor de moda de viola. (BRANDÃO, 1999a, p. 32).

Entre vários nomes e nomeações que recebe o trabalho e quem trabalha, a mais comum e utilizada na região de São Luis do Paraitinga (Catuçaba), pesquisada por CRB, certamente não é camponês. Essa expressão é muito politizada e pouco empregada – assim como se dá em todo o País. Segundo CRB, a expressão *lavrador* atualiza e requalifica termos antigos, atualmente evitados, como roceiro e caipira, tendo como seu paralelo a expressão *criador*, mas distante de outras expressões pouco utilizadas, “*Lavourista* e *pecuarista* são palavras eruditas; nomes que os do lugar, aprendem com os agrônomos da ‘Casa da Lavoura’, com veterinário ou com as cooperativas de leite do Vale do Paraíba.” (BRANDÃO, 1995a, p. 95). O lavrador mexe com a lavoura e qualifica aquele que trabalha sozinho ou associado à mão-de-obra do grupo doméstico. Já, o meeiro é um parceiro que não consegue arrendar

terras, plantando “na meia” e recebendo do dono a terra alguns insumos e o trabalho de deixá-la para o plantio.

[...] o lavrador habita o trabalho que o define: tanto entre as pessoas que falam quanto nos cadastros do INCRA, onde o *lavrador*, também proprietário, se vê traduzido como um ‘dono’ e um ‘trabalhador’. Este é, portanto, um termo de um amplo sistema de nomenclatura de pessoas através do trabalho que, tendo em uma das extremidades o *camarada* tem, na outra, o *negociante*. (BRANDÃO, 1995a, p. 94).

Dos estudos de CRB, realizados em algumas comunidades rurais, observam-se as variações nominais, linguísticas e de sentidos e significados sobre o trabalho; das constituições das pessoas, das suas identidades, representações e conforme elas denominam suas tarefas, exercícios e realizações, assim como se percebem, diferenciam-se e identificam-se. Finaliza-se este tópico com o exemplo do estudo de CRB em uma comunidade rural do Estado de São Paulo. O antropólogo afirma, acerca da diversidade de ser, viver, simbolizar e trabalhar, de como não se é uma “única coisa”, ou se tem apenas uma identidade. As pessoas dos rurais apresentam, antes de tudo, a diversidade do ser e do viver:

[...] lavradores e criadores de Catuçaba definem-se e si próprios e aos outros como tipos de produtores múltiplos e sujeitos variáveis, uns em função dos outros e todos através das relações de trabalho que tornam significativo o ser de cada um. Ser sempre apenas ‘uma coisa só’ e definir-se apenas através dela é a exceção. (BRANDÃO, 1995a, p. 111).

### 3.2 CAMPONÊS NÃO TRABALHA, LABUTA: TRABALHOS DO SABER, DO ENSINAR E DO TRABALHAR...

Entre camponeses, bens materiais e simbólicos são transmitidos por herança, como mostrado no capítulo anterior, acerca da terra como um patrimônio de uma geração para outra, carregada de sentidos, saberes, significados e práticas a serem aprendidas e exercidas. O trabalho é também transmitido<sup>3</sup> dos pais aos filhos, tanto como um valor, quanto (e,

<sup>3</sup> No livro *O que é o folclore*, Brandão (2003b, p. 47) afirma: “Tradicionalmente, o saber popular que faz o folclore flui através de relações interpessoais. Pais ensinam aos filhos e avós os netos. As crianças e os adolescentes aprendem convivendo com a situação em que se faz aquilo que acabam sendo. Aprendem fazendo,

principalmente) em práticas, técnicas, racionalidades e saberes que envolvem a produção agrícola, bem como a gestão da terra, da propriedade e do patrimônio familiar de maneira geral: “O saber migra de uma geração à outra entre parentes”. (BRANDÃO, 1984, p. 71). Pode-se dizer que o campesinato possui maneiras próprias – heterogêneas e particulares – de compreender o que é o trabalho, da mesma forma como executa e coloca, em prática, tarefas variadas e cotidianas de trabalhar. Porém, o trabalho não é um conceito auto-evidente, ao contrário. Para Woortmann e Woortmann (1997, p. 134), o trabalho é, sobretudo, uma categoria ideológica ou cultural com múltiplos significados: “É, de fato, uma categoria central da teia de significados que constitui a cultura camponesa [...] e expressa uma ética. É uma categoria que não é pensada independentemente de outras, como terra, família e gênero.”

Como se aborda ao longo deste capítulo, trabalhar não deve ser representado ou visto, no campesinato, apenas como uma prática. Além de um valor e símbolos que constitui a campesinidade, o trabalho é também um saber e a manifestação da cultura dos camponeses, que vai muito além da simples subsistência. É importante adotar uma noção ampla, diversa e pluridimensional da categoria trabalho, em se tratando da lógica e maneira do campesinato vivenciá-la e executá-la. Trabalhar, então, não significa apenas exercer atividades profissionais, como agricultor, criador, lavrador, sitiante, parceiro, dentre outras inúmeras nomeações que os trabalhadores se auto-atribuem ou recebem. Trabalho é, por exemplo, uma questão da família (BRANDÃO, 1999a, p. 84) e uma maneira de conceituar e representar as pessoas que o tornam efetivo ou não, constituindo-se em uma maneira de avaliar, classificar e diferenciar pessoas. Segundo Brandão (1999a, p. 37), “A própria qualificação social de um comportamento tido como desviante é determinado através da avaliação de sua relação com o trabalho cotidiano.” É pelo trabalho que, muitas vezes, no campesinato se avalia o Outro, em uma relação de alteridade.<sup>3</sup> Segundo a etnografia realizada no sertão sergipano por

---

vivendo a situação da prática do artesanato, do auto ou do folgado. Do trabalho cultural.” Já na obra “O que é método Paulo Freire”, Brandão (1990a, p. 26) informa a importância de entender a educação e os saberes que os pais realizam com os filhos: “É tão importante saber como os lavradores do lugar fazem seu trabalho com a terra, como saber de que modo as mulheres guardam a sabedoria do cuidado de seus filhos. O vivido e o pensando que existem vivos na fala de todos, todo ele é importante: palavras, frases, ditos, provérbios, modos peculiares de dizer, de *versejar* ou de *cantar* o mundo e traduzir a vida.”

<sup>3</sup> No livro *A partilha de vida*, Brandão (1995a, p. 158) bem relata no caso de Catuçaba, a conduta do trabalho e da educação: “Todos sabem e dizem que a educação de um filho não se faz apenas através do trabalho e para o seu exercício. Ela se completa dentro de pautas de conduta cujo sentido e significado são dados pelo próprio trabalho, a começar pelo desenvolvimento subjetivo do ‘amor ao trabalho’. Mas o trabalho é também um constrangimento. Todos trabalham porque precisam, embora a maior parte dos adultos ativos de Catuçaba e dos bairros vizinhos declare que não saberia o que ‘fazer da vida se não precisasse trabalhar’. Sempre se trabalha em Catuçaba, mas sempre só se trabalha quando e enquanto é de fato necessário.” Segundo CRB, o trabalho entre camponeses pode ser visto como prazeroso quando realizado “para si mesmo” e menos quando para Outros. Segundo Brandão (1990b, p. 149) na 1ª edição do livro *O trabalho de saber*: “Sob certas condições, o trabalho

Woortmann e Woortmann (1997, p. 134), sitiantes “Quando falam de trabalho, falam também, literalmente, de outras coisas [...]” São também algumas dessas “outras coisas” de que os camponeses falam, em relação ao trabalho, que são abordadas neste tópico do capítulo.

No conhecido artigo “Com parente não se *neguceia*”, Klaas Woortmann se utiliza da observação de uma antropóloga do campesinato francês, Geneviève Delbos,<sup>4</sup> para afirmar que o trabalho, para o camponês, é considerado mais honrado quando mais árduo, “[...] o camponês não trabalha, ele labuta”. (WOORTMANN, 1990, p. 21). Ou seja, o trabalho é concebido como esforço físico. Dizendo isso, não se pretende aqui *essencializar* o camponês, devido à valorização que o trabalho pode assumir. Pretende-se apontar que camponeses costumam entender e descrever como trabalho as ações que exigem energia e desgaste, portanto, quanto mais se atua nessa direção, mais se estará falando, de fato, em trabalhar, no sentido como atribuído por aqueles camponeses estudados por Delbos e pelos Woortmann. O trabalho *gasta o corpo*,<sup>5</sup> segundo registrou CRB, referindo-se à concepção de camponeses brasileiros que estudou, para quem o trabalho é percebido como necessidade árdua<sup>6</sup> e que deixa marcas corporais e registro do esforço aplicado:

[...] uma seqüência costumeira de atividades camponesas onde o esforço do trabalho nunca é pequeno. De resto, basta ler na grossura dos dedos fortes na mão já calosa de um homem adulto, no corpo arcado das mulheres mais velhas, nos pés sempre grosseiros dos velhos, no tostado ressecado da pele escurecida, os sinais eloqüentes do ‘estrigo’ no corpo do ‘eito da vida’. Duro, rústico e apressado, bruto mesmo, o trabalho da capina do milho poderia aparecer aos olhos estranhos como uma quase antesala do sofrimento. (BRANDÃO, 1999a, p. 118).

Dessa maneira, apontam Ellen e Klaas Wortmann (1997, p.93-94), no livro *O trabalho da terra*: “O grau de penosidade do trabalho é um dos fatores importantes da lógica da

---

camponês pode ser considerado prazeroso. Sobretudo quando ele é próprio, como o do arrendatário ou o sitiante, e não apropriado, como o do camarada ou do volante.”

<sup>4</sup> Em *O trabalho da terra*, Woortmann e Woortmann (1997, p. 158, grifo nosso) afirmam que: “Geneviève Delbos também observou entre camponeses da França uma concepção do trabalho penoso. Segundo ela, **a agricultura tradicional exigia a sobrevivência por meio do esforço físico.**”

<sup>5</sup> Também segundo Brandão (1984, p. 200) no livro *Casa de Escola*: “Entre os produtores rurais, são ‘pobres’ os que ‘precisam trabalhar com o corpo’ [...]” Em texto recente, Brandão (2009b, p. 51) afirma: “O trabalho com a terra é quase sempre duro e ‘cansa o corpo’. Conhecemos todos, por vivência, por depoimentos ou mesmo pelas letras de velhas modas de viola, o quanto é penoso o trabalho camponês. Mais ainda quando é ‘cativo’, quando é realizado ‘no que é dos outros’ ou para ‘o outro’. Sobretudo quando esse outro é um ‘senhor’, um ‘patrão’. Pior ainda quando se é um ‘peão’ de um ‘senhor’ impessoal e se trabalha não se sabe onde nem para quem.”

<sup>6</sup> Woortmann (2004d, p. 13) afirma que “A relação entre comida e saúde articula-se com a categoria *trabalho*, visto que a doença é percebida como um estado do organismo que não permite o trabalho, e este é percebido como uma atividade que propicia a comida, mas ao mesmo tempo exige a comida, pois o próprio trabalho causa a doença, debilitando o corpo.”

produção camponesa, como já mostrou Chayanov [...]”. O campesinato, particularmente o tradicional, percebe o quão suas ações são penosas e desgastantes, dizendo, assim, que o corpo gasta com o trabalho e que são, geralmente, os mais pobres que tendem a usar o corpo para trabalhar, como diz Brandão (2009a, p. 137), “Entre os produtores rurais são pobres os que ‘precisam trabalhar com o corpo’ [...]”.

Quase todo o trabalho agropastoril é árduo, seja ele o ordenhar vacas de madrugada, seja roçar um pasto horas a fio, sob o sol. Quando as atividades agropastoris são realizadas, como aqui, com o recurso muito limitado de uma, pelo menos, média mecanização, cabe ao puro esforço dos homens e das mulheres toda uma seqüência de gestos brutos que, no dizer das pessoas, ‘gasta o corpo’ (BRANDÃO, 1999b, p. 117).

CRB, nas observações e estudos realizados em Mossâmedes, para o livro *Plantar, colher, comer*, descreve, logo no início da obra, como trabalhar era considerado atividade central no cotidiano daquela comunidade rural do Estado de Goiás. Quando as pessoas do campo eram estimuladas pelo antropólogo a falar sobre suas vidas, elas relatavam seus trabalhos: “Quando convidado a falar sobre sua vida, o lavrador de Mossâmedes fala sobre o seu trabalho. Quando ele fala a respeito de seu trabalho está falando sobre como e onde produz, adquire e consome alimentos.” (BRANDÃO, 1981, p. 7-8). Por outro lado, lembram, também, Woortmann e Woortmann (1997, p. 133), que trabalhar não significa apenas acessar comida: “Mas o processo de trabalho não produz apenas alimentos; ao longo dele são também ‘reproduzidas’ idéias. Ele pode ser visto como um processo ritual.”

Diferentemente do cotidiano na cidade, da vida urbana, o trabalho, no campesinato, perpassa desde a tenra infância, quando crianças executam tarefas geralmente classificadas como “ajuda”, passando por toda a juventude, intensificando-se na vida adulta. Como diz CRB, não há um período da vida em que o jovem ou a criança “são liberados” apenas para estudar ou ser estudante que frequenta escola e vive momentos de lazer, principalmente porque a infância representa – no que se refere ao trabalho – até mesmo um ônus<sup>7</sup> para o campesinato. O trabalho faz parte da vida da criança e do jovem rural, “os filhos são

---

<sup>7</sup> Como já havia afirmado Candido (2001, p. 149, grifo nosso) em dois trechos do livro *Os Parceiros do Rio Bonito*: “Daí a importância econômica da família numerosa, que compensa o **ônus representado pela infância** e compensado a partir da puberdade.” E o mesmo autor na mesma obra (2001, p.302): “A mortalidade infantil também é grande, mas mesmo assim abundam famílias numerosas, pois a restrição à natalidade praticamente não existe e a lida agrícola requer braços; quanto maior uma família, melhor poderá equilibrar-se a despeito do **ônus representado pela infância.**”

estudantes que também trabalham.” (BRANDÃO, 1999a, p. 37). O que, em termos gerais, também foi observado e afirmado por Woortmann e Woortmann (1997, p. 72-73): “Aquilo que no mundo ocidental se define como adolescência, isto é, período de não-trabalho, não é característico do mundo dos sítiantes, nem do campesinato em geral”. CRB observou e registrou constatação muito semelhante, em suas pesquisas,<sup>8</sup> apresentadas na obra *O trabalho de saber*:

Ainda que em algumas fazendas e entre famílias de fazendeiros residentes na vila, crianças e mesmo adolescentes possam ser reservados para o estudo durante anos de vida, a norma é a de que desde cedo todos trabalhem em torno e sob as ordens do pai ou da mãe, seja nos *serviços* caseiros e do quintal, seja no *trabalho* produtivo da lavoura ou da pecuária. Assim, como regra de vida familiar, não existe em Catuçaba, tal como com frequência acontece na cidade, principalmente a partir das famílias de classe média, uma reserva de tempo da vida de pessoas entre 7 e 18 anos para o estudo exclusivo; isto é, para a subordinação de todo o tempo produtivo da criança, do adolescente e do jovem, a atividades escolares e a instituições educacionais. (BRANDÃO, 1999a, p. 37).

Um dos elementos e particularidades mais interessantes a registrar, acerca do campesinato, é que a educação – a idéia e noção do ato de educar, que os pais acreditam estar realizando em relação aos filhos – é pelo trabalho. Ou mais do que isso, estudar é também um trabalho, como afirmou Brandão (1984, p. 62) na obra *Casa de Escola*: “A aquisição do saber é um trabalho. Ela demanda esforços que começam na infância.” Mas também, por outro lado, “[...] meninos e meninas são levados ao trabalho para se educarem através dele”. (BRANDÃO, 1999a, p.39). Como Wortmann e Wortmann (1997, p. 179) também registraram: “Transmitir o saber é tão central para a condição de pai como transmitir a terra. Propagar o saber é transferência de valores, construção de papéis sociais e hierarquias.” Os ensinamentos, os hábitos, a moral camponesa e todo o processo de socialização da vida, de criança até adulto, em grande parte ocorre, entre camponeses, via o trabalho. Segundo

---

<sup>8</sup> Brandão (2003a, p. 198-199, grifo nosso) descreve e apresenta suas pesquisas relacionando o educar, o saber e o trabalhar no campesinato na seguinte passagem: “Do meio para o fim da década de 1980, fiz uma longa pesquisa em uma pequena comunidade rural da Serra do Mar, no município de São Luís do Paraitinga, em São Paulo. O estudo de campo era sobre as relações entre a cultura camponesa e a escola rural. Ao contrário de outros estudos de campo sobre o tema, em minha pesquisa quem menos aparecia eram a escola e os seus professores. E quem mais aparecia eram as crianças, os jovens e seus tempos e lugares de vida. Descobri de novo o que todos sabemos. Quando olhadas com cuidado, fora dos tempos e dos espaços formais, como a família, a igreja ou a escola, onde crianças e adolescentes convivem entre elas e conosco, submetidos a regras de códigos sociais - socializadores impostos como as gramáticas-da-vida-do-menino e as gramáticas-da-vida-da-menina, vemos que **eles são permanentemente empenhados em criar os seus próprios mundos nos mundos em que são criados.**”

descreveu Candido (2001, p. 315): “[...] para o caipira o trabalho é critério principal para determinar a passagem à idade adulta.” O trabalho é um patrimônio que pais legam aos filhos, mas também um ato de educar. Afinal, como dizem Woortmann e Woortmann (1997, p. 15): “Além de produzir cultivos, o trabalho produz cultura.” Pode-se dizer que educar é, na maioria das vezes, sinônimo de trabalhar, assim como de transmitir o valor pelo trabalho. O *como se trabalha* é a educação que os camponeses melhor sabem transmitir aos descendentes.<sup>9</sup> Fala-se, aqui, em uma educação no sentido informal, ou melhor, não (somente ou principalmente) através da escola, mas das relações familiares e da vivência e cotidiano das comunidades, bairros, vilas, do dia-a-dia no campo. É, nas famílias e nas redes de relações e sociabilidade locais que circula o saber, trocam-se experiências e ocorrem aprendizados: “Afinal, em uma mesma região, é dentro de comunidades de parentes e vizinhos que as pessoas aprendem. O saber e as variações do saber circulam no interior de espaços até certo ponto restritos de docência e influência recíproca.” (BRANDÃO, 1984, p. 62).

Em consequência das lógicas do trabalho no campesinato, segundo CRB, a carreira escolar formal, do ensino institucionalizado, tende, muitas vezes, a dificultar a presença bem sucedida da criança camponesa no ambiente escolar. A valorização da educação, através do trabalho árduo – saberes e aprendizados que possibilitam, por exemplo, a execução de tarefas<sup>10</sup> na terra – faz com que o processo educativo formal varie muito, de acordo com o próprio tempo de estudo dos pais, assim como dos demais membros da família. Em uma comunidade rural, são muitas vezes as diferenças culturais entre as famílias que influenciam no grau de escolaridade dos membros das famílias. Há famílias camponesas que não valorizam ou interpretam o estudo como trabalho, embora reconheçam, na escola, importante agente transmissor de um saber não acessado no ambiente doméstico. O saber letrado e culto parece ser visto como, exclusivamente, conquistado “via escola”, enquanto que há, também, o trabalho de lidar com a terra, geralmente transmitido dos pais aos filhos. Esse último é constituído por uma hierarquia e lógica internas à família, que governam e dirigem o trabalho dos membros, segundo Woortmann e Woortmann (1997, p. 135): “[...] o trabalho só se constitui como atividade material a partir de uma atividade ideal – o saber. Existe como que um ‘trabalho de saber’ que informa o trabalho sobre a terra, e é o domínio desse saber que define quem *governa* a atividade agrícola e, com ela, a família.”

<sup>9</sup> Muitas vezes, no meio rural, a própria escola é bem vista e descrita como importante, quando ela consegue transmitir determinados valores considerados importantes para as populações rurais. Brandão (1984, p. 172) registrou no (mais uma vez no importante) livro “A casa de escola” que: “É para ensinar, através da criança e do adolescente, a cultura camponesa a lidar com o mundo de cultura do sistema que a escola é vista servindo.”

<sup>10</sup> Woortmann e Woortmann (1997, p. 15) lembram que “O processo de trabalho é um procedimento técnico, mas cada cultura tem procedimentos técnicos, formas de saber e construções simbólicas específicas.”



Há pais que valorizam, além do trabalho com a família, a carreira escolar dos filhos, embora, talvez, tenham mais dificuldades em ensinar os saberes (das letras, números...) vindos da escola do que os saberes necessários para lidar com a terra. Há cotidianidades diferentes das famílias camponesas tratem a educação: umas que mais investem nos projetos de educação formal ao longo da vida dos filhos; outras, colocam a ênfase do dia-a-dia dos filhos nos saberes necessário para se trabalhar a terra e cuidar da produção. A diferença entre a valorização do saber doméstico e a do cotidiano dos saberes da escola está relacionada, segundo CRB, ao próprio tempo de estudo formal dos pais, aqueles que mais estudaram valorizam mais a escola e procuram manter os filhos em carreiras escolares mais longas e de melhor qualidade. Portanto, a tradição cultural da família e os diferentes valores, que são dados ao estudo formal escolar, são relevantes na constituição dos saberes dos filhos. Enquanto algumas famílias valorizam a educação pelo trabalho no campo, outras pensam a escola como sendo, também, uma forma de trabalhar:

[...] há uma estreita relação entre a carreira escolar dos pais e a possibilidade de carreira escolar dos filhos. Filhos de pais analfabetos ou, no limite, como alfabetizados elementares, estudam menos e em condições menos motivadas do que filhos de pais ‘com primário completo’, qualquer que seja a sua condição de classe, a não ser que acontecimentos dramáticos, como um virtual empobrecimento da família ou mudança forçada ‘pros fundos do sertão’, venham a ser operados. (BRANDÃO, 1999a, p. 74).

Assim, o trabalho juvenil e a valorização do estudar geralmente tendem a ser resultantes mais de decisões da vida privada da família camponesa do que apenas de condições adversas. Assim também observou Tedesco (1999, p. 71), em estudo realizado junto um grupo étnico de agricultores, no sul do Brasil. Segundo esse autor, nas regiões de colonização italiana do Rio Grande do Sul, muitos trabalhadores rurais tendem a valorizar o trabalho em família, como uma forma vista de “bem educar” e de socialização, dos jovens, dentro de um contexto de *habitus* e costumes:

O papel da família na transmissão cultural intergeracional é muito importante, não incluindo apenas a memória da família, mas da linguagem (do rural, do vêneto...), da moradia, da posição social, da religião, dos valores e aspirações sociais, do fazer doméstico, da roça, dos modos de comportamento, etc. São aspectos que, condensados em práticas e experiências de grupos sociais particulares, no nosso caso os colonos, formam aquilo que Bourdieu chamou de *habitus*. (TEDESCO, 1999, p. 71).

É importante registrar, ainda, que não só o trabalho é valorizado, como importante patrimônio que os pais deixam para o futuro dos filhos, mas com variado grau de intensidade, o acesso à escola pode ser pensado como outra forma de herança:

Pais sitiantes que até poucos anos atrás preparavam os seus filhos para viverem do trabalho camponês, como eles, e que agora sabem que, melhor do que a terra da propriedade paterna (que quando dividida uma vez mais não sustentará as famílias dos filhos que a herdarão) a melhor herança é o ‘preparo pro futuro’: um misto de inculcação caseira dos valores da honra camponesa com a aquisição de um tipo de saber que só a escola oferece. (BRANDÃO, 1999a, p. 98).

A educação formal e a carreira escolar passam a ser mais valorizadas entre os camponeses, na medida em que se nota que, através dela, obtém-se trabalho, mesmo que não necessariamente na terra. Thompson (1998) descreve exemplo de processo de perda de transmissão de valores e comportamentos, de uma geração à outra, com a expansão do capitalismo na Inglaterra. “Os costumes comuns”<sup>11</sup> entre gerações deixam de ser partilhados diretamente, como saberes e valores das famílias. Porém, é importante não naturalizar a idéia de que gerações passam constantemente e automaticamente seus valores uns aos outros, por isso, mudanças de valores e comportamentos ocorrem entre pais e filhos e dentro da família. Bloch (2001, p. 60) utiliza-se de um provérbio árabe para dizer que: “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais.” Segundo o mesmo historiador, há uma maior separação psicológica entre gerações, devido, entre outras, a tecnologia e mudanças da modernidade: “[...] as revoluções sucessivas das técnicas ampliaram desmedidamente o intervalo psicológico entre as gerações. Não sem alguma razão, talvez o homem da era da eletricidade e do avião se sinta bem longe de seus ancestrais” (BLOCH, 2001, p. 62).

CRB realizou considerações criativas e mesmo inovadoras, de tal modo que podem ser postas em paralelo ao que foi descrito em estudo por Thompson. Do ponto de vista da História do campesinato no Brasil, não é necessário sair em busca de outros autores e contextos, para bem caracterizar o plano da cultura, do trabalho de saber e das mudanças na reprodução e perpetuação de costumes. Abaixo é trazida citação de Thompson, para demonstrar que suas conclusões haviam sido realizadas de maneira semelhante, por CRB. O historiador inglês realiza as observações no contexto europeu, enquanto, CRB foca-se em uma comunidade do Estado de São Paulo. Segundo Thompson (1998, p. 23), as modificações dos

---

<sup>11</sup> Referência à obra *Costumes em comum*, de Thompson (1998).

costumes, valores (diria CRB, a não transmissão dos trabalhos de saber e dos saberes para o trabalhar), hábitos e práticas das famílias, alteram-se, “As gerações sucessivas já não se colocam em posição de aprendizes umas das outras.” (THOMPSON, 1998, p. 23). Thompson (1998, p. 17-18) descreve o mecanismo de reprodução dos costumes da cultura plebéia e como esses hábitos alteraram-se a partir do século XVII. Para o autor, nas sociedades rurais anteriores ao século XVIII, é possível observar a herança de expectativas e de costumes, transmitidos dos pais aos filhos, sendo um quadro geral que modifica-se:

O aprendizado, como iniciação em habilitações dos adultos, não se restringe à sua expressão formal na manufatura, mas também serve como mecanismo de transmissão entre gerações. A criança faz seu aprendizado das tarefas caseiras primeiro junto à mãe ou avó, mais tarde (frequentemente) na condição de empregado doméstico ou agrícola. No que diz respeito aos mistérios da criação dos filhos, a jovem mãe cumpre seu aprendizado junto às matronas da comunidade. Com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade. Embora a vida social esteja em permanente mudança e a mobilidade seja considerável, essas mudanças ainda não atingiram o ponto em que se admite que cada geração sucessiva terá um horizonte diferente. E a educação formal, esse motor da aceleração (e do distanciamento) cultural, ainda não se interpôs de forma significativa nesse processo de transmissão de geração para geração. As práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. (THOMPSON, 1998, p. 17-18).

Para CRB, quando as famílias camponesas passam a perceber que a educação é uma das formas de acessar emprego, trabalho e independência aos filhos, os pais tendem a ver a escola como uma alternativa importante para seus descendentes. Mesmo aqueles pais que não possuem o mesmo capital cultural enfatizado no ambiente escolar ou não saibam praticar estímulos em relação à permanência dos filhos na escola, passam a ver a própria instituição escolar como algo importante. Porém nas idades de formação da criança à jovem, muitos pais tendem a transmitir e reforçar os saberes como se seus filhos fossem se perpetuar na terra, ao lado dos próprios pais. Ou seja, a capacidade de mobilizar o saber doméstico, na família, a ser transmitido à geração seguinte, segundo constatou CRB, influencia no desempenho escolar das crianças e dos jovens. Mesmo que muitos pais pensem que a escola é novo caminho para ascensão social e aprendizado de uma profissão, muitos pais não dominam o saber escolar para trabalhar na pessoa dos filhos e apresentam dificuldades em compartilhar algumas das práticas dos saberes escolares. Por isso, parece haver a tendência de valorização da escola vinda, justamente, de segmentos mais estáveis do campesinato, economicamente melhores

sucedidos, que buscam perpetuar algum sucesso econômico e pecúlio aos filhos, sendo que os pais que passaram pela experiência escolar por períodos mais longos os que mais valorizam o saber escolar. Na pesquisa de CRB, as famílias que menos contatos tiveram com a escola são as que maiores dificuldades apresentam em manter nela seus filhos:

[...] sabemos que pais lavradores pobres, com morada e trabalho instáveis, desejam realisticamente para os seus filhos um estudo completo feito na escola do bairro. Um ‘estudo até o 3º ano’, que os redefina como possíveis agricultores ou trabalhadores medianamente prósperos e, diferentes deles, ‘caipiras broncos’ do passado. Sitiantes estáveis e, principalmente, sitiantes prósperos, aspiram a que pelo menos alguns filhos possam migrar, via saber escolar, para a cidade e para um emprego ascendente, necessidade tornada virtude e, no caso das filhas, apenas superada por um ‘bom casamento’, que ainda é, para muitos, o melhor emprego de uma mulher em Catuçaba. (BRANDÃO, 1999a, p. 98).

Entretanto, não se deve esquecer que a transmissão do saber dos pais camponeses aos filhos (esses não mais necessariamente camponeses) não está envolta ou imersa em troca de conhecimentos ingênuos, por dominarem conhecimento diverso ao escolar. Muito pelo contrário. Não é por que o saber dos pais camponeses não é, muitas vezes, reconhecido pela escola, que esse saber é algo simples ou banal; é justamente o oposto, como CRB observa e afirma, acerca da circulação do saber e do *saber trabalhar* (e por isso, educar), dentro da família:

No interior da família nuclear, nas redes tradicionais de parentela ou da vizinhança rural, dentro de equipes de trabalho coletivo e rotineiro, ou de trabalho popular especializado, deparei-me com diferentes situações, onde o próprio ato do ofício é carregado de exercício ativo de fazer circular o conhecimento. De educar, portanto. (BRANDÃO, 1984, p. 16).

Segundo Brandão (1999a, p. 58), mesmo que os pais, as mães e boa parcela dos habitantes do rural tenham freqüentado alguma instituição escolar durante pouquíssimos anos, isso “[...] não significa que deixem de conhecer complexos sistemas camponeses e de geometria agrícola.”

O “trabalho de ensinar”, ou seja, os pais ensinando aos filhos saberes da terra e transmitindo suas culturas – esses aspectos da própria vivência e existência camponesa –, é, muitas vezes, mais trabalhado e enfatizado, já que os pais fazem seus filhos herdeiros mais da

campesinidade do que de lógicas de saber reconhecidas pela escola e valorizadas no ambiente escolar. Brandão (1999a, p. 124) sintetiza, magistralmente, o manejo do saber que os pais acabam realizando junto a seus filhos, na seguinte passagem:

Entre desejar que seu filho seja um bom violeiro ou um estudante ‘de futuro’, a opção de qualquer pai camponês é pela segunda escolha. Mas ele trabalha pessoalmente mais a primeira *na pessoa* do filho, porque ela é a única com que sabe lidar, como sujeito de poder, ciência e saber. É porque ela, e não a outra, faz parte de seu mundo corriqueiro de símbolos e sentimentos da realidade em que se move e da identidade que, querendo ou não, construiu para si próprio e imperfeitamente vê reproduzida naquilo que um pai chama de “os meus filhos”. (BRANDÃO, 1999a, p. 124).

Os pais tendem a trabalhar, na pessoa do filho, mais os aspectos que estão sob seus domínios, entre eles o trabalho da terra e aspectos da cultura camponesa, de modo geral, do que os da cultura escolar. Assim, é possível afirmar que, entre os camponeses, há um variado conjunto de práticas que podem ser localizadas dentro do ato e do entendimento do trabalho, algumas delas tensionam com o saber escolar. Alguns costumes perpetuam-se por gerações: o trabalhar na lavoura, na terra, nos trabalhos de plantar, colher e comer, mas também no trabalho de ensinar e transmitir a reprodução do dia-a-dia, do cotidiano, que é realizado e transmitido também a partir da hierarquia, de relações assimétricas no interior da família:

A transmissão dos meios intelectuais de abordar a natureza é, ela mesma, um instrumento de trabalho – o trabalho do saber – com um método pedagógico que acompanha o iniciado e sobre ele opera, criando ao mesmo tempo um trabalhador pelo saber ‘técnico’, capaz de produzir, e criando idade e gênero, pois é simultaneamente saber simbólico. No campesinato que aqui estudamos, **a transmissão do saber para o trabalho faz-se no próprio trabalho** – pois **o saber é um saber-fazer da hierarquia familiar** – subordinado ao chefe da família, via de regra o pai. Se é este quem *governa* o trabalho, como dizem os sitiantes, é ele também quem *governa* o fazer-aprender. **A transmissão do saber é mais do que transmissão de técnicas: ela envolve valores, construções de papéis**, etc. (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 11, grifo nosso).

O ato de trabalhar é também realizado em momentos que poderiam ser percebidos como de não-trabalho,<sup>12</sup> como as festas, comemorações e rituais, que antes de serem situações

<sup>12</sup> Em texto recente intitulado: “O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa”, Brandão (2009b, p. 39) nos leva a pensar a festa como um trabalho: “Quase sempre separamos os dois momentos. Fazemos isso em nossa própria vida. Fazemos isso quando escrevemos

de ócio, são também momentos de profunda representação do trabalho e das mudanças vividas nas sociedades rurais. As festas são importantes exemplos do trabalho de ritual, além de serem, paralelamente, situações de saber e partilha de aprendizado, como afirmou Brandão (1984, p. 20), “Antes de surgirem as escolas, são os lugares dos rituais os melhores espaços de trocas de saber.” Os eventos, folclores, rituais e *comemorações* também sofreram modificações, como se apresenta no próximo tópico deste capítulo, quando instituições governamentais passaram a tratar um movimento festivo espontâneo como ações passíveis de remuneração por parte dos que realizam o evento. O caso a seguir trata de uma situação de lazer (ou do *trabalho de festar*), mas que transformada em trabalho parcialmente remunerado, já que os próprios realizadores da festa a tratavam o evento como um trabalho, segundo CRB, mas não, necessariamente, como uma profissão, portanto, não necessariamente e automaticamente remunerada.

### 3.3 DESENCAPSULAMENTO NA “GRANDE TRANSFORMAÇÃO”: DO LAZER DA FESTA AO TRABALHO E SALÁRIO. O CASO DE PIRENÓPOLIS/GO.

No livro publicado no ano de 1978, *O Divino, o santo e a senhora*, CRB apresenta suas observações e trabalhos de campo realizados em Pirenópolis, focando sua etnografia no estudo da Festa/Folia do Divino e no Reinado. O antropólogo entende que “[...] a festa é um ciclo que percorre ao longo do tempo, paralelamente e de modo simbólico, o próprio ciclo de rotina e trabalho da sociedade.” (BRANDÃO, 1978, p. 16). Em outras palavras, as festas por ele observadas nos anos 1960 e 70 realizavam-se de acordo com os símbolos e crenças das comunidades rurais, porém, mais do que isso, eram efetuadas e ocorriam de acordo com o calendário agrícola e a determinado tempo do trabalho:

---

sobre a vida dos outros. Uma coisa é o trabalho: necessário, duro, penoso, vazio de ritos e, não raro, até mesmo de palavras. Talvez *Vidas secas*, o romance de Graciliano Ramos e o filme de Nelson Pereira dos Santos, seja um dos melhores exemplos da inevitável aspereza do trabalho rural. Talvez *Tempos Modernos*, o inesquecível filme de Charlie Chaplin, seja a melhor sátira do trabalho operário. Outra coisa é a festa, mesmo quando ‘dê trabalho’ prepará-la. Ela é o oposto do trabalho. Nela mulheres e homens reúnem-se em algum lugar sagrado ou profano para, juntos, conviverem entre gestos, palavras e objetos carregados com a leveza e a força dos símbolos, a fé, a alegria, o conagraçamento, a homenagem, a data festiva de uma pessoa, de uma família, de uma parentela, de um clã, de uma tribo, de uma aldeia, de uma comunidade, de uma nação.”

As ‘folhinhas’ comuns pregadas nas paredes de todas as casas – não raro duas ou três, dadas por lojas das cidades, em uma mesma parede – apontam mês a mês os dias das semanas, os fins de semana, os dias de feriados. As folhinhas católicas ‘do Sagrado Coração de Jesus’ marcam o passar do tempo dia a dia e acrescentam aos dados ‘úteis’ do calendário ‘profano’ detalhadas marcações da Igreja (festas de santos, os santos do dia, os tempos litúrgicos, as comemorações especiais, como o Dia das Mães e outros). Alguns calendários de produtos agropecuários acentuam os momentos do trabalho com a terra e seus seres. (BRANDÃO, 2009a, p. 70).

Momentos de agradecimento, “ritual de fertilidade” do solo, alegria pela colheita realizada, “A Festa deve ser festiva e ter o caráter de comemoração. Por isso se realiza depois do período de colheitas, quando há mais a agradecer do que a pedir, mais a gastar do que a guardar.” (BRANDÃO, 1978, p. 68). Estamos diante do *trabalho de ritual*, que não é realizado separadamente do contexto da produção agrícola, assim como outras práticas, trabalhos e costumes não estão desligados da crença e da religião: “Certas festas de santos populares são marcadores observados até hoje para o começo ou o término de atividades da agricultura, como o preparo do solo para o plantio do milho, a sua semeadura, o começo das limpas, o momento da colheita.” (BRANDÃO, 1999b, p. 90).

Neste terceiro e último tópico do capítulo, busca-se o entendimento de como rituais de “pós-trabalho” na lavoura, aquelas manifestações festivas e de lazer que eram praticadas costumeiramente mais espontâneas, tornam-se mercantilizadas. É preciso ressaltar antes, que o trabalho remunerado podia ocorrer até entre amigos, mas a festa e o trabalho festivo não envolviam (necessariamente) pagamento, como descreveu CRB na 1ª edição do livro *O trabalho de saber*: “Mesmo entre amigos, todo trabalho produtivo é vendido ao preço do dia; mas uma equipe de foliões de Santos Reis vaga noites inteiras ‘esmolando para a festa’, sem se permitir receber pagamento algum em dinheiro.” (BRANDÃO, 1990b, p. 149).

CRB realiza estudos, demonstrando como o consumo e a disponibilização de um ritual parece inserir-se na polêmica do jogo de mercado e da venda de tradições, situação em que, foliões e festeiros passam a receber remuneração para apresentar suas tradições e realizar os “trabalhos de *festar*”. Tradicionalmente, o tempo da festa e o momento em que ela se realizava, estava de acordo com o calendário agrícola e camponês. A periodicidade das comemorações e do evento festivo tem a dizer sobre a campesinidade e a vida cotidiana daquele campesinato goiano, estudado por Brandão (1978):

Caindo, geralmente, entre meados de maio ou de junho, o Domingo de Pentecostes sucede aos tempos da colheita, primeiro do milho e, depois, do arroz, fonte essencial

da economia agrícola de todo o estado. **O período, compreendido entre o final da colheita do arroz** (entre fins de março e fins de maio) **e o início efetivo das atividades de preparo do terreno para uma ‘nova lavoura’ sazonal** (agosto, setembro), **é aquele** onde circulam com maior fatura os alimentos, onde há mais dinheiro disponível e, por outro lado, **onde há necessariamente, menos trabalho a fazer**. Como uma regra geral, o mês de maio costuma marcar o final do período ‘das águas’ e o início do prolongado período de seca que se estenderá até pelo menos os dias intermediários de setembro. É justamente este o período em que as festas populares – as ‘festas de santo’ – se concentram em todo o Estado de Goiás. Todo o ciclo do Espírito Santo distribui-se entre o Domingo de Pentecostes e o mês de agosto. Mesmo algumas ‘festas de preto’, tradicionalmente guardadas para abril (São Benedito), maio (Abolição) ou outubro (Nossa Senhora do Rosário), são deslocadas sozinhas para dentro dos ‘meses de seca’, ou são incorporadas como em Pirenópolis, à Festa do Espírito Santo. Os festejos do ciclo, do Natal, estão reduzidos às folias de reis, quase sempre 25 de dezembro e 6 de janeiro. **As folias são rituais sempre mais rurais (entre fazendas) do que urbanos (na cidade)**. (BRANDÃO, 1978, p. 37, grifo nosso).

Algumas festas são momentos de solidariedade, integração e reciprocidade, possibilitando interação não-mercantil entre participantes e a comunidade realizadora. No caso das comunidades rurais, segundo afirma CRB, algumas festas chegam a se tornar obrigações comunitárias, consumindo tanto o trabalho de organização como também o religioso:

A Folia e a Folia são momentos comunitários de trabalho religioso. São demorados cultos coletivos de oração e, por isso mesmo, não são nunca serviços cobrados pelos ‘empregados’ às pessoas em cujas casas cantam ou dançam. Em alguns casos, como acontece com a Folia do Divino de São Luis do Paraitinga, o festeiro – Imperador do Divino – paga a montaria (cavalos), a comida e o trabalho da pequena equipe de três foliões que, por cerca de nove meses, viaja em seu nome anunciando a sua festa e recolhendo prendas para ela. No entanto, **ainda que aquele seja um ofício profissional que afasta do trabalho agrícola a equipe de foliões, não se entende que eles estejam sendo pagos para ‘foliarem pro Divino’, mas apenas sustentados durante o longo período de trabalho religioso**. (BRANDÃO, 1984, p. 63, grifo nosso).

Portanto, essas festas são também dinâmicas e demonstram situações da cultura, do ritual e da manifestação camponesa, as quais, pela riqueza do folclore e outras comemorações, projetaram o município de Pirenópolis, em que, se realiza trabalho não remunerado segundo CRB. Observando uma fonte primária que noticia a Festa do Divino no ano de 1966 – descrição, aliás, extremamente valiosa para a compreensão de determinadas mudanças – percebe-se, na reportagem intitulada “Festa do Divino projeta Pirenópolis”, publicada na revista *Visão*, como as festas deste município se destacavam e contribuía para a diversidade



das manifestações da cultura brasileira, através de suas tradições e ritual que se realizavam desde o século XIX, quando se iniciaram festejos, demais encenações e representações. Somando-se aos impactos a partir da inauguração da nova capital Federal – Brasília, em 1960 – e ainda com o fim do anonimato da até então, apresentada pela imprensa como “desconhecida região”, justamente com a inserção de Pirenópolis e o conseqüente aumento de fluxo de visitantes e turistas, a reportagem da revista *Visão* apontava determinadas mudanças e perdas de características. A revista de julho de 1966 também descrevia que a história de Pirenópolis se confundia, em parte, com as suas festas e longa tradição em realizá-las.

Pirenópolis, ex-Meia Ponte, é um pequeno município de Goiás, distante de Brasília umas seis horas de automóvel, e com toda a certeza permaneceria na obscuridade que conserva desde a sua fundação, bem antes da Independência do Brasil. A interiorização da capital, contudo, projetou além dos limites do lugarejo uma das mais autênticas festas do folclore brasileiro, a Festa do Divino, instituída pela Rainha Isabel no século XVI e introduzida em Pirenópolis no ano de 1819. Foram os padres jesuítas os responsáveis pela comemoração das ‘folias’ do Divino naquela cidade. O objetivo: atrair, com festas, o negro (escravos), o índio e o pagão para o catolicismo. De 1819 até os dias de hoje, a Festa do Divino em Pirenópolis, sem nenhum estatuto, atravessou os anos pela transmissão oral. E, embora se renovando sempre, ainda conserva as primitivas características representadas pela congada, o auto das pastorinhas, cavalhadas, os mascarados, queima de fogos, contradanças, os índios, quadrilha. Procissão do Divino, Procissão da Bandeira, Procissão do ‘Imperador’, etc. A festa dura uma semana e é a única época em que a pacata cidade se transforma de repente. Entre carros novos de Brasília, Goiânia e de outras cidades, passam pelas ruas mascarados ostentando coloridas cabeças de onça, de urso e de demônio. (FESTA..., 1966, p. 57.).

A mesma reportagem da revista *Visão* apontava determinadas mudanças e perdas de características, advindas das transformações dos anos 60 e do contato da região de Pirenópolis com outros aspectos sociais e culturais, o que a fazia perder características que constituíram “certa essência” e particularidades: “A festa de Pirenópolis ainda conserva sua primitiva autenticidade, mas tende a desaparecer porque a centenária cidade já não é hoje desligada da civilização.” (FESTA..., 1966, p. 57). Segundo Brandão (1984, p. 60), o significado da festa faz parte e constitui o espírito cultural e social da comunidade, assim como representa interessantes aspectos do modo de vida do campesinato e da materialização das crenças e elementos dessa população:

[...] os sistemas de saber da Folga e da Folia tornam-se parte do modo de vida camponês. Ajudam a comunidade a viver e a se realizar como *comunidade*. Pensam

a vida pessoal do devoto, a da família, a vida coletiva. Ajudam a explicar muitos mistérios das relações entre pessoas e grupos, uns com os outros e todos com o mundo. Amparam o sofrimento, explicam a morte e a condição pobre e subalterna da vida oprimida do campesinato. Oferecem esperanças e cobram fidelidade. As pessoas crêem juntas e juntas praticam a festa do que crêem. Podem, portanto, viver e trabalhar juntas. (BRANDÃO, 1984, p. 60).

A mesma revista, mais de dez anos depois da publicação do trecho anteriormente citado, agora, portanto, em setembro de 1977, na reportagem intitulada “Folclore brasileiro só para turista ver?”, aborda uma matéria jornalística, a qual trava um debate entre patrocinar ou não patrocinar o folclore ou “de quais maneiras” incentivar a cultura local sem torná-la mercadoria, descaracterizando-a ou tornando-a caricatura. Deve o Estado intervir em festas – que eram caracterizadas nos costumes e calendários camponeses, como descreveu CRB acima – realizadas pela comunidade? A reportagem apresentava mudanças consistentes no folclore goiano, tema importante de ser abordado, em se tratando de mudanças do cotidiano, da cultura camponesa e até dos festejos e manifestações artísticas. A revista afirmava que a Empresa de Turismo do Estado de Goiás/GoiaTur estava investindo capital e pagando<sup>13</sup> determinados valores em dinheiro, visando com isso o incentivo às pessoas desfilarem, investindo em indumentárias, colaborando com a criação de um ambiente para a festividade, a fim de auxiliar na continuidade da realização das festas que marcavam Pirenópolis. Contudo, a maneira ou a forma escolhida para auxiliar na perpetuação das manifestações foi motivo de discórdia e crítica. O que argumentava CRB, como veremos a seguir, era de que o folclore por si mesmo se mantém, se as pessoas envolvidas com as festas possuem condições sociais, materiais e econômicas para realizá-las. Em outras palavras, por que não utilizar o folclore para possibilitar e oferecer melhores condições de vida, situações menos degradantes e reprodução social mais satisfatória, possibilitando às pessoas, livre manifestação de suas práticas culturais?

A escolha da empresa estatal de turismo GoiaTur foi a de pagar, via capital econômico e não oferecer, necessariamente, autonomia e emancipação social. A reportagem da revista aqui citada aborda o incentivo governamental do que era feito em Pirenópolis, antes de tal pagamento, de maneira espontânea. Do “trabalho temporário” de festas, rituais de passagem e

---

<sup>13</sup> Brandão (1984, p. 109) afirma que o pagamento para que pessoas desfilassem não ocorreu apenas em Pirenópolis/GO, mas em várias outras comunidades, inclusive em outros Estados, como em São Paulo: “Há uma tensão crescente em muitos grupos rituais a respeito da relação: trabalho religioso x trabalho cerimonial remunerado. Foliões insistem com vigor em que não recebem pelo seu trabalho ‘na jornada’, e tudo o que a Folia ganha com as esmolas de ‘peditório’ reverte para a ‘Festa dos Santos Reis’. Foliões do Divino de alguns lugares são remunerados pelos festeiros (embaixadores do Divino) porque giram em tempo de trabalho durante longos meses e são, portanto, semi-profissionalizados.”

comemorações religiosas e agrícolas, o financiamento estatal passou a *espetacular* e artificializar os rituais, no sentido de tornar as encenações locais um palco para os de fora admirarem. O caso de Pirenópolis, talvez, possa bem ser um exemplo das mudanças que aponta Brandão (2009a, p. 50), quando no rural um novo campo de símbolos, sentidos, poderes e significações se impõem: “[...] tornando artificialmente ‘moderno’ o que era ‘tradicional’ e transformando em folcloricamente ‘típico’ e que antes fora ‘próprio’.” O capital investido, que foi tratado ou visto como gerador de “renascimento cultural” pelos agentes de turismo, não visou o benefício das populações envolvidas diretamente, mas apenas manter uma atração para “os de fora” da comunidade: “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’.” (BRANDÃO, 2009a, p. 50). Assim na década de 1970 retratou a revista a celeuma em torno de patrocinar ou não as festividades locais:

Ladislau Noel Ferraz, presidente da empresa de turismo de Goiás, a Goiastur, explica por que deu ajuda às manifestações folclóricas de sua região: ‘Já se falava em não promover a próxima cavalcada de Pirenópolis, por falta de recursos. Como a festa atraía milhares de turistas todos os anos, procuramos colaborar com os festejos e instalar um mínimo de infra-estrutura para os visitantes. A ajuda financeira sempre ficou sob a coordenação dos *Imperadores*. Financiamos fantasias, selas, botas, espadas. E fizemos renascer manifestações que já não eram vistas na festa’. Com isso, as ajudas entre cristãos e mouros das cavalcadas de Pirenópolis vão continuar acontecendo. (FOLCLORE..., 1977, p. 85).

A revista traçou um paralelo de opiniões, apresentando as divergências entre o financiador público do Folclore em Pirenópolis e os folcloristas, contrários à maneira como os incentivos estatais, via pagamento e financiamento de rituais, passaram a ocorrer. Dessa forma, a revista chamava, então, a opinião e publicava idéias a respeito do pagamento às pessoas para festejar. De acordo como publicou Visão em setembro de 1977, CRB afirmou:

Patrocinar ou não? O professor Carlos Rodrigues Brandão, especialista em folclore goiano, condena o incentivo que se tem dado à matéria com verbas do turismo, “porque não se transforma rituais religiosos e socialmente simbólicos em espetáculos de circo ao ar livre sem perda profunda e às vezes desastrosa de interesse e sentido.” (FOLCLORE..., 1977, p. 85).

O que para o antropólogo se apresentava como tendência à descaracterização e perda da essência e tradições daquela festa, para o apoio financeiro governamental era um investimento na prática do renascimento e perpetuação do evento. Contudo, não parecia haver preocupação com mudança substantiva para melhor qualidade de vida das pessoas que participavam efetivamente da festa, esta parecia ser a crítica mais contundente dos folcloristas, como CRB. Embora fosse afirmado auxílio direto na esfera econômica e social das populações que recebiam certa quantidade de dinheiro para atuarem nas festividades, essa não parecia ser uma política social de desenvolvimento, articulada com autonomia cultural, mas o contrário:

O presidente da Goiastur considera o auxílio importante “para ajudar o povo dessas localidades, para provocar distribuição de renda, pois o grande retorno é justamente a melhoria social e econômica de todos, especialmente **os mais humildes que encontram mercado de trabalho em vasta área turística**”. (FOLCLORE, 1977, p. 84, grifo nosso).

O bem-estar dos foliões, bem como a melhoria da vida dos que recebiam algum valor nesse novo trabalho (o mercado de trabalho da festa), parecia intenção discursiva e mais do que isso. Em certo sentido, o discurso da Goiastur, parecia não visar à independência financeira, social e econômica dos foliões, tornando-os submetidos e necessitados do recurso advindo das suas encenações nas festas, principalmente daqueles descritos como mais humildes, por não se inserirem no mercado de trabalho e serviço do turismo, acabavam recebendo alguma quantia de dinheiro para atuarem nas encenações e festas. Ao invés de frisar e possibilitar desenvolvimento de habilitações, capacitações e autonomia, que as próprias pessoas considerassem importantes, a empresa de turismo, embora afirmasse o contrário, acabava não oferecendo um contexto de emancipação, dosando recursos em uma “medida certa”, pagando foliões para a atuação em valores que de maneira os fizessem retornar constantemente ao trabalho remunerado do festar: ““Dosamos o apoio para que o grupo folclórico não fique dependente [...]”” (FOLCLORE..., 1977, p. 85), afirmou Ladislau Noel Ferraz, presidente da Goiastur.

Por outro lado, CRB, na descrição da reportagem, assumia posição oposta e apresentava idéias da necessidade de condições mais satisfatórias para as pessoas realizarem por elas mesmas seus rituais, festas e manifestações. Em momento da última ditadura militar, a fala de CRB é também, pelo contexto da época, bastante provocativa, além de crítica ao que

ele entendia como transformação do folclore em mercadoria e simples ampliação do mercado de trabalho (que durava o tempo da festa). Afirmou a revista *Visão* em setembro de 1977: “[...] o professor Carlos Rodrigues Brandão é objetivo. **‘As manifestações se salvam quando são criadas condições de vida, de trabalho e de livre expressão para o povo que as produz a cada ano’** (FOLCLORE..., 1977, p. 85, grifo nosso). CRB também chama a atenção ao fato de que a extinção de manifestações culturais e de grupos folclóricos, festas, entre outras, muitas vezes, é mais resultado de aspectos sócio-econômicos, do que propriamente uma dinâmica da cultura e do folclore, diferente do que pensavam as autoridades que aplicavam dinheiro visando a estrita perpetuação das festas para turistas, mas não necessariamente o bem estar dos festeiros. A respeito desse debate, escreveu Brandão (2003b) que muitos desaparecimentos de rituais e folclores mais podem ser de natureza sociais, do que necessariamente de dinâmicas culturais ou simbólicas:

Assim, quem quiser compreender porque alguns fatos folclóricos desaparecem, migram ou se transformam no país, ao invés de buscar explicações entre os mistérios da cultura, procure encontrá-las nos sinais vivos da vida social dos sujeitos que fazem o folclore. Processos como os que expulsam o lavrador camponês de sua comunidade e suas terras e o empurram para a periferia de uma cidade, onde a família se divide em unidades volantes de ‘bóias-frias’. (BRANDÃO, 2003b, p. 105).

Pode-se perceber que CRB manteve coerência na sua fala, com seus escritos, estudos e opiniões a respeito da cultura e da reprodução social dos grupos de cultura popular por ele, estudados. Segundo o antropólogo, torna-se necessário também pensar a valorização que a própria comunidade dá aos rituais, às suas crenças e às festas que realiza e organiza, até por que é enfatizado, que nessas manifestações, investe-se tempo, trabalho e saber:

Ao lado da importância atribuída ao que se obtém como resultados de melhoria das condições de vida de uma comunidade de camponeses, existe a importância atribuída ao próprio trabalho que a comunidade faz sobre si mesma: ao tomar consciência de seu lugar na sociedade, de seus problemas, de suas causas e do que deve ser feito para a sua superação. (BRANDÃO, 1986d, p. 29).

Por isso, interpretando a opinião de CRB, não seria fator de desenvolvimento a busca por salvar e fazer com que as manifestações ocorressem. No entanto, deve-se tornar a

qualidade de vida dos foliões, festeiros, crentes, religiosos e demais participantes, propriamente, satisfatória para rituais. Ademais, é necessário possibilitar bem-estar social para a existência e realização cultural. É claro, também, que a opção pelo capital (como o turismo) e não o humano (ou cultural), realizado pela empresa de turismo de Goiás acabava por influir, talvez, de maneira negativa no destino do folclore e na vida festiva de Pirenópolis. CRB manteve sua crítica a esses encaminhamentos ao analisar as festas no livro *O Divino, o santo e a senhora*:

Enquanto os promotores da Festa apontam, ano após ano os esforços de inovação e a ‘invasão de turistas’ como os maiores responsáveis pela ameaça de descaracterização da Festa, logo por sua decadência, os promotores da cidade encontram, na presença de ‘pessoas de fora’ e no deslocamento de rituais da Festa para expectativas dos turistas, o seu outro motivo de promoção em Pirenópolis. (BRANDÃO, 1978, p. 118).

Há de se apontar a mercantilização de festas e a transformação de movimentos religiosos e artísticos como “trabalhos” compensados com recurso financeiro como fator de não-desenvolvimento, mas sim de alterações e *exotização* de modos de vida e, conseqüentemente, *espetacularização* de rituais e folclores. De qualquer maneira, houve resistência e manifestações de preservação da cultura pelas próprias pessoas e realizadores, que fizeram das suas festas e rituais não um meio de recebimento de dinheiro, mas uma forma de cultivar tradições, o que demonstra a atuação e condição de agenciamento das pessoas realizadoras da festa:

[...] enquanto as autoridades civis da cidade, aliados a grupos e empresas do estado (GoiaTur, Secretaria de Educação), procuram privilegiar os rituais profanos e centrar a Festa sobre os momentos capazes de atrair turistas; os agentes da Festa trabalham no sentido de preservar o que consideram ‘suas tradições’, para eles o motivo quase único pelo qual ainda tem sentido repeti-la todos os anos. (BRANDÃO, 1978, p. 45).

Essas mudanças observadas e vividas em Pirenópolis não podem ser percebidas isoladamente, mas apresentaram e significaram alterações de práticas que estavam imersas e localizadas nas relações sociais locais, na economia e nas relações de poder da comunidade. O que se percebe é o descapsulamento da economia, que passa a interferir com maior vigor em

partes das relações sociais, inclusive, nesse caso, nas festas e a conseqüente ampliação da sociedade de mercado em vários aspectos e campos de vida e do cotidiano. É CRB quem aponta a influência da comercialização do folclore e a implantação da racionalidade capitalista em festas que tornam o destino das mesmas, incerto e menos criativo:

Em muitas cidades de quase todo o país, o esplendor de antigas festas de padroeiro de negros não resistiu às transformações do tempo e às mudanças que o domínio capitalista de todos os níveis de trocas entre os homens acaba impondo aos nossos dias de rotina e de festa. Assim, decadente, a festa perderia partes importantes de sua antiga estrutura. Em muitas cidades os solenes cortejos processionais acabaram. (BRANDÃO, 2003b, p. 54).

Aqui, quando se está abordando a ideia de descapsulamento, a referência é à modalidade não-mercantil de interação que se rompe; quando a economia não está mais submersa nas relações sociais. Embora CRB também tenha observado e afirmado que mesmo não sendo remunerado, como fazia a Goiastur, os participantes dos rituais e festas já se pensavam como trabalhando nesses momentos e situações, mas não, exercendo profissões com remuneração:

Qualquer pessoa de uma Companhia de Reis, quando pergunta a respeito de seu trabalho, responderá com o nome da sua profissão: lavrador (ninguém fala ‘campones’), carapina, caiçara (como os excelentes foliões de Ubatuba e Ilha Bela), bóia-fria, servente de pedreiro. Ninguém aceitará que ‘vive de Folia’, embora reconheça que aquele é um outro tipo de trabalho. Um trabalho voluntário, mesmo quando atado a um compromisso de devoção, ou a um dever que moralmente obriga pelo menos um dos filhos de um mestre folião a seguir a trilha do pai. Explico-me. É muito difícil que alguém possa viver em uma comunidade rural sem ocupar no seu interior diferentes lugares sociais que as regras de trocas entre as pessoas estabelecem e atribuem. Lugares sociais nucleares são dados pelo trabalho produtivo. Todos precisam aprender em um ofício para *terem um ofício*. Quase todos são lavradores e muitos sujeitos, homens e mulheres são especialistas de outros ofícios produtivos. Por outro lado, **labores postos a serviço de pessoas, famílias ou da comunidade, como os de benzedeira, do rezador ou do mestre folião, não são considerados como uma profissão, embora sejam uma vocação que obriga a um trabalho.** (BRANDÃO, 1984, p. 64, grifo nosso).

No capítulo primeiro desta dissertação, abordou-se como o campesinato no Brasil esteve encapsulado ou incorporado (*embedded*, segundo Polanyi) nas relações sociais nas fazendas, com o fazendeiro ou em lógicas internas, próprias do campesinato. Com a conseqüente e progressiva expansão do capital, ocorre o *descapsulamento do capital*,

expandindo-se e impondo-se por vários setores da esfera social; esse é o movimento da “grande transformação” que, segundo entende Woortmann (1990, p. 21-22), é quando a sociedade é transformada em economia. O campesinato, que estava presente em uma lógica baseada na ordem moral, percebe alterações no seu meio e sua imersão passa a ser, progressivamente, na lógica do mercado.<sup>14</sup> Trata-se, como explica Schneider (2009, p. 53), da “[...] idéia de Karl Polanyi de que as relações econômicas entre os indivíduos estão imersas ou incrustadas em um contexto social em que predominam normas, códigos e hábitos; enfim, uma cultura, que funciona como instituições tácitas que têm o papel de garantir a coesão social.” Passagens e mudanças no uso social da terra, como a transformação de *terras de trabalho*,<sup>15</sup> em *terras de negócio* e *terras de lazer* em *terras de proteção ambiental*, foram abordadas no capítulo anterior. Situação semelhante ocorre quando se trata do trabalho, quando deixa de ser exclusiva uma lógica familiar e cultural camponesa e passa a ser tratado como possível (e exclusivamente) de venda, ato de trabalhar, torna-se cada vez mais uma mercadoria, pensada inclusive, para ser consumida por “estrangeiros” à comunidade. Nas palavras do próprio Polanyi (1988, p. 111): “O mecanismo de mercado defendia seus direitos e reivindicava seu acabamento: o trabalho humano teve que transformar-se em mercadoria.”

O que antes era festa e se festava, em determinado período e tempo do ano, relacionado ao trabalho e calendário agrícola, torna-se (com a progressiva mercantilização), o lazer também incorporado ao trabalho com valor financeiro, parcialmente remunerado. Assim, a mercantilização e capitalização ocorreram em várias frentes e, simultaneamente, em diferentes esferas da vida, na terra, nos festejos... A capitalização da terra, mas também do trabalho, da cultura, das festas e do folclore. Para entender, de maneira mais satisfatória o processo vivido também pelo campesinato brasileiro, vale aqui registrar e compreender o par de conceitos cunhados e explicados por Karl Polanyi, *embedded/desembedded*, para aplicá-los ao momento e processo de “grande transformação” do campo brasileiro. Lima (2006, p. 192) destaca do pensamento desse autor austríaco:

<sup>14</sup> Abramovay (2004, p. 54) lembra que “Karl Polanyi mostrou que a idéia de ‘economia de mercado’ nem de longe contém o conjunto das atividades necessárias à reprodução social e à sobrevivência humana.”

<sup>15</sup> Brandão (1995a, p. 106, grifo do autor), afirma na obra “A partilha da vida”: “É evidente que tal como enunciadas aqui, as expressões **terra de trabalho**, **terra de negócio** e **terra de lazer** não são usadas pelas pessoas do Alto Paraíba. Mas as suas diferenças são conhecidas de todos, com detalhes. *Terreno* define basicamente a terra de trabalho, do pequeno sítio até a pequena fazenda de criação, considerada ainda como uma propriedade familiar. *Chácara* e *fazenda*, muito mais do que *sítio*, são nomes indicativos preferenciais da propriedade de ‘gente de fora’, compradores de negócio ou lazer. Mais do que o trabalho – ainda que o tamanho ajude a definir o destino – o que distingue a qualidade e, portanto, o nome de cada tipo de propriedade é a origem do possuidor e o uso atual dado à posse.”



[...] a origem da lógica elaborada por Polanyi para classificar as diversas sociedades a partir do lugar ocupado pela economia em cada uma delas. O parâmetro central dessa classificação estava na constatação de que, nas economias “arcaicas” e “primitivas” (e do mesmo modo naquelas da Europa pré-industrial), a economia era “encapsulada” (*embedded*) pela sociedade, ou seja, não era constituída como uma instância autônoma, mas dependia fundamentalmente do conjunto das relações sociais. Com o advento da sociedade de mercado, com a mercantilização progressiva da terra, do dinheiro e do trabalho (e a extensão da lógica do mercado às relações sociais), assim como a conseqüente desagregação dos equilíbrios comunitários, a economia era sistematicamente “desencapsulada” (*disembedded*) da sociedade. Isso na medida em que aquela não respondia mais às regras das relações sociais (as leis humanas), mas às “leis naturais” do mercado. (LIMA, 2006, p. 192).

Na análise de um “estado ideal” dos conceitos de Polanyi, portanto, a economia, que era governada pelas relações sociais e, a partir da “grande transformação”, leia-se: capitalismo liberal e economia de mercado passam a governar e gerenciar modos de vida e concepções de mundo, alterando, sistematicamente, um conjunto amplo de esfera da vida e do cotidiano. Assim, o exemplo aqui sugerido com o caso de Pirenópolis evidencia como, mesmo em hábitos religiosos ou festas e crenças do mundo rural e do campesinato, também se manifestam alterações. Mas, quando se utiliza desse exemplo, não se está limitando à transformação e mudanças apenas nesse aspecto do ritual, essa é uma das mudanças de conjunto. Candido (2001, p. 288), por exemplo, em *Os parceiros do Rio Bonito*, afirma: “[...] as mudanças que se vão acentuando no plano econômico e técnico repercutem em todos os setores da cultura; por isso, também nela já se verifica um afastamento acentuado entre as formas antigas e as atuais.” CRB bem sintetizou em depoimento concedido, como as mudanças na vida do campesinato estão ligadas a variados aspectos e dimensões. Segundo explicou o antropólogo:

Como nós acreditamos que cultura não são gavetas ou extratos, mas muito mais entrelaçamentos, teias, redes, símbolos, significados, códigos, profissões unidas, assim por diante. Então é muito mais fácil imaginar que a partir do momento em que alguma coisa se modifica e transforma em uma esfera, isso vai provocar mudanças em graus variados de significação em todas as outras. (DEPOIMENTO ORAL).<sup>16</sup>

É claro que o tempo carrega consigo mudanças e permanências, rupturas e continuidades que se tornam visíveis, por exemplo, em um livro publicado no ano de 2004, *De longe eu venho vindo*, em que CRB aponta que houve uma aceleração da vida cotidiana e

<sup>16</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Entrevista*. Montes Claros, MG, jun. 2009. Concedida a André Souza Martinello, transcrita na íntegra no Apêndice A.

intensificação do trabalho, no sentido de reduzir ainda mais os rituais religiosos (ou seja, a diminuição dos trabalhos de ritual): “De uns tempos para cá, os nossos cultos de fé, dentro e fora do universo simbólico da religião, foram ficando cada vez mais curtos, mais ligeiros”. (BRANDÃO, 2004b, p. 27). CRB também registrou como as próprias pessoas perceberam as mudanças das comemorações, festas e ritos que faziam e instituíam, mostrando que se há uma memória de como eram diferentes essas festas, é por que variações e mudanças estiveram presentes. Para Brandão (2004b):

[...] quando um artista devoto lembra os tempos em que uma festa tinha muita coisa do que agora se perdeu, ele aponta, aqui e ali, uma dança abandonada, um longo rito de visitar as casas dos outros, um costume de comer como quem celebra, junto com outros, longa e solidária e cerimonialmente. Porque, além de tudo, as festas populares completas são também uma demorada e uma deliciosa comilança. (BRANDÃO, 2004b, p. 27).

Assim, nas mudanças observadas em Pirenópolis não são apenas abstrações do modo com que se realiza o folclore, mas principalmente, modo de viver, representar e perpetuar-se enquanto indivíduo e comunidade que trabalha, reza, produz comida, produz festa, produz arte, produz produtos agrícolas, produz turismo e é agente da cultura, vivenciando, portanto, mudanças. É também esse exemplo, que um capitalismo que mais compra e mercantiliza do que, propriamente, sugere soluções conjuntas e coletivas, não via mercado. Esse é um caso que demonstra determinada manifestação cultural tornada capitalizada em uma lógica mercantil e, progressivamente, modificada para se tornar mais vendável ou, ao menos, tornando-se uma manifestação com utilidades para as observações de turistas. Abordando situações como essa, em Pirenópolis, foi possível ampliar e exemplificar a noção de trabalho em uma área rural e também de manifestação de cultura de origem camponesa. Contudo, é claro que há outros aspectos acerca “do trabalho”, importantes de serem ressaltados, assim como as classificações e nomeações que recebem, no Brasil rural, o ato de trabalhar, segundo algumas pesquisas de CRB, como foi abordado no primeiro tópico deste capítulo.

## 4 FAMÍLIA

Nesse capítulo, busca-se adentrar na família seguindo as descrições que realizou CRB em alguns de seus estudos por isso aborda-se o casamento, as relações entre irmãos, os filhos e a dispersão do núcleo familiar como estratégias de alguns membros, mas também de reprodução social do grupo. Num primeiro momento, são apresentadas, brevemente, críticas a algumas abordagens reconhecidas na análise da família, que privilegiam seu entendimento enquanto unidade de trabalho/consumo e como relação econômica de produção. Contudo, o foco do capítulo está em expor como aparece e em quais situações CRB relata a família no campesinato, ou cotidianos vividos em família, assim como as próprias alterações da noção do que seja a família e de sua constituição – já que, ao longo do tempo, apresentam alterações, como por exemplo, mudanças nas relações de gênero que influenciam diretamente nos destinos dos membros das famílias – e, também, na maneira de construí-la. O meio de apresentar e entender a família, neste capítulo, não a relaciona, necessariamente, à produção e ao trabalho que costuma desempenhar, embora essa também seja uma questão aqui presente e pertinente; a família é tratada como um dos elementos que constitui a campesinidade, assim como já foi abordado no primeiro capítulo, a terra, no segundo, o trabalho, neste, chegando-se à família, segundo CRB.

A regra do saber é a de que o primeiro aprendizado se dê no interior da família nuclear, do grupo doméstico ou, por extensão, da parentela, entre gerações contínuas ou alternadas. Pais e avós paternos costumam ser os primeiros professores de filhos e netos. (BRANDÃO, 1984, p. 66).

Nessa perspectiva geral de compreensão das sociedades camponesas, a interrogação sobre a família tornava-se um eixo central de análise, pela posição que essa ocupa em sua constituição e reprodução social. Nas interpretações propostas pelos antropólogos sociais sobre as sociedades pré-industriais, camponesas, a família não era apenas a unidade de moradia e reprodução, mas era primeiramente unidade de produção e consumo. O ‘modo de produção camponês’ era baseado na família e qualquer indagação sobre ele implicava uma interrogação sobre a estrutura e o funcionamento da família tal como eram pensados pela demografia histórica e colocar em questão seus modelos seria preciso voltar-se para a compreensão de como os ciclos familiares ligavam-se ao próprio ciclo de desenvolvimento e reprodução da sociedade. (LIMA, 2006, p. 109).

Perdidas as condições rurais de intercâmbio camponês, as equipes de trabalho ritual desaparecem ou reaprendem a conviver em um novo contexto. Viram os pequenos ternos que encontrei dentro de Goiânia e em Poços de Caldas. Incorporam não-parentes, ou sobrevivem com dois ou três familiares. Filhos não demonstram mais qualquer interesse pelo ofício dos pais e velhos mestres, quando não encontram

discípulos que aprendam com eles, silenciam com a morte ou aposentadoria do ofício o saber que um dia trouxeram de longe, de outros tempos. (BRANDÃO, 1984, p. 72).

#### 4.1 UMA ABORDAGEM QUALITATIVA DA FAMÍLIA E DO COTIDIANO PODE IMPLICAR A COLOCAÇÃO DA ECONOMIA EM SEGUNDO PLANO

Carneiro (2008a, p. 256) afirma que há uma tendência em aplicar o adjetivo “familiar” quando se quer acionar a caracterização de determinada equipe de trabalho. Carneiro aponta que a palavra família acaba sendo incorporada em algumas análises para constituição da expressão Agricultura Familiar, apenas no que se refere, quase sempre, a: a) mão-de-obra utilizada; b) dinâmica da produção; c) relação com o mercado; d) utilização de tecnologia; e) área cultivada/plantada. Segundo a mesma autora, a família deveria merecer uma abordagem qualitativa diferente daquelas análises que a reduzem apenas aos trabalhos que a mesma costuma realizar. Geralmente, a família é localizada em dois pólos opostos, quando o trabalho é familiar ou não familiar, e quando é ou não assalariado por com a presença de membros não da família, mas que podem trabalhar com ela: “O caráter familiar da chamada ‘agricultura familiar’ se reduz, assim, ao ‘trabalho familiar’, em oposição ao que é entendido como ‘não familiar’, ou seja, o trabalho assalariado” (CARNEIRO, 2008a, p. 256). Woortmann (1990, p. 25) também já havia mencionado<sup>1</sup> que no Brasil “Não raro, o trabalho familiar é visto como em oposição ao trabalho assalariado, ainda que, objetivamente, não haja uma contradição necessária entre ambos.” Candido (2001, p. 78), no estudo do caipira paulista, manteve certa polarização e divisão estanque e limitada ao dizer que “O dono de terras será sitiante ou fazendeiro, conforme empregue ou não mão-de-obra estranha à família.”

Woortmann (1995, p. 39) sugere que perspectivas economicistas adotadas por alguns autores impedem, por cegueira metodológica – palavras da autora –, de enxergar o parentesco.<sup>2</sup> Já Woortmann (1990, p. 11-12) aponta que Chayanov<sup>3</sup> constrói uma *família*

<sup>1</sup> Woortmann (1984, p.72) no mesmo sentido crítico em relação à literatura sobre o tema, comentou que “A família trabalhadora supõe então um grupo doméstico como unidade de consumo planejado e como organização voltada para a otimização do emprego de seus recursos de força de trabalho.”

<sup>2</sup> Acerca das noções de família para migrantes e descendentes de colonos alemães no sul do Brasil, Woortman (1994, p. 115) diz que: “A cultura dos colonos teuto-brasileiros concebe a família em diversos sentidos: como um grupo doméstico; como uma unidade constituída pelo casamento e pelos filhos dele decorrentes; como uma unidade colonial (o grupo doméstico mais as terras que trabalha); e, em sentido mais amplo, como uma descendência.”

<sup>3</sup> Segundo Woortmann e Woortmann (1997, p. 46-47), “As diferentes teorias sobre o campesinato enfatizam a centralidade do grupo doméstico e de seu ciclo evolutivo na produção e, no caso de Chayanov, na ‘diferenciação

*camponesa economicizada*: “Chayanov se concentra na análise da família camponesa. Mas ele constrói uma família (melhor dizendo, um grupo doméstico) ‘economicizada’, vista como uma unidade de força de trabalho e, ao mesmo tempo, como uma unidade demográfica.” Reduzir a vivência da família no campesinato ao trabalho, ou entendê-la apenas sob o viés de uma lógica econômica, são críticas que se tem feito aos estudiosos e teóricos do campesinato, mas é importante informar, também, que não significa que a família não desempenhe uma função econômica importante no campesinato, justamente o contrário (BRANDÃO, 1999a, p. 84), até porque o trabalho é uma questão<sup>4</sup> de família, pois, muitas vezes, “[As] posições no sistema camponês de produção dependem em quase tudo das regras de parentesco”. (BRANDÃO, 1994a, p. 157). Costumou-se entender e estudar a família no campesinato como uma unidade de produção, embora nela se perceba manifestação de várias outras dimensões. Aqui não se quer negar que “[...] a família desempenha função econômica importante [...]”. (CANDIDO, 2001, p. 288). CRB também lembra, em vários de seus estudos, os aspectos de produção interna da família, assim como o papel articulador e organizador que seus membros realizam na gestão do capital; o campesinato tradicional tem sua produção baseada na família: “Na verdade, uma das características do trabalho camponês tradicional é que a unidade doméstica – o grupo de familiares – é também uma unidade de produção. Isto significa que o trabalho camponês é essencialmente um trabalho em família”. (BRANDÃO, 1983, p. 68).

---

demográfica’. O número de filhos conduz a uma contradição: são força de trabalho mas são também herdeiros; num momento possibilitam a produção-reprodução e, em certos momentos do ciclo evolutivo, tornam possível a produção de um excedente. Noutro momento, como herdeiros, podem levar a reprodução do campesinato à crise, pelo excessivo fracionamento da terra.”

<sup>4</sup> Dois trechos escritos por CRB são esclarecedores do trabalho como uma questão de família, diz Brandão (1984, p. 66, grifo nosso): “**Tal como acontece em outras práticas do mundo camponês, antes de se estenderem ao domínio da vida comunitária, trabalhos religiosos são assuntos de família.**” Em outra obra, Brandão (1983, p.50-51) relata algumas tarefas e rotinas da família caipira: “[...] transformando os produtos que, como o milho e a mandioca, podem ser beneficiados e convertidos em formas diversas de alimentos (descascar, pilar, ‘bater’, moer, torrar e muitas outras operações); comercializar o excedente colhido ou transformado no quintal da casa. Durante quase o seu ciclo de vida, a família faz e refaz todas ou quase todas estas tarefas agrícolas, artesanais e mercantis. A elas se somam muitas outras, de tal modo que, parecendo existir fora do trabalho durante a ‘vacante’, a família caipira realiza pequenos trabalhos o tempo todo. No passado, a caça, a pesca e a coleta nos campos e matas. Hoje, quando essas rotinas primitivas diminuem, elas concorrem com as atividades de artesanato rústico da casa e do quintal. Muito embora também muitas delas tenham perdido o seu tempo ou a sua importância, é com elas que a mulher, o marido e os filhos ocupam o tempo que sobra, seja da ‘labuta da roça’, seja dos cuidados da cozinha. O trato das ‘criações’: aves, porcos, o pouco gado que algumas famílias possuem. Os cuidados da horta, algumas vezes, do pomar. Os reparos dos objetos de montaria ou de trabalho com a terra. A criação do artesanato costumeiro: roupas de algodão, óleo de mamona, esteiras de palha, pequenos objetos de couro ou de barro. Na lavoura, a cada momento do ano a família pode estar realizando um ou mais tipos diferentes de ‘serviço’ junto a qualquer uma das ‘qualidades’ de plantas com que trabalha. A colheita de uma ‘roça’ pode coincidir com a ‘limpa’ de uma outra, ou mesmo com o início do preparo do ‘terreno’ para uma terceira.”

Contudo, a família camponesa não é só trabalhar, não deve ser estudada apenas<sup>5</sup> pela ótica da economia, mesmo sabendo que o trabalho (assim como a terra e a propriedade): “É uma necessidade diretamente ligada às condições de reprodução da vida física da família.” (BRANDÃO, 1994a, p. 84). É importante evitar a imagem de que exclusivamente “Sob uma aparência romantizada e bucólica, a fazenda camponesa é um campo ativo de produção e consumo; de trabalho e troca; de compra e venda.” (BRANDÃO, 1994a, p. 144). A família é mais do que a economia por ela gerada e organizada, é mais do que fazer negócios. Como se tentou mostrar no capítulo anterior, o trabalho é característica importante no campesinato, assim como na constituição de sua identidade. Até porque, nas ações e no calendário agrícola e de vida do campesinato, o trabalho corresponde e toma elevado tempo da cotidianidade da família, como observa e entende CRB, no livro *Os caipiras de São Paulo*: “[...] é difícil acreditar na possibilidade de que a família caipira possa passar a maior parte dos meses do ano desocupada do trabalho” (BRANDÃO, 1983, p. 57). É claro que o trabalho é central entre os camponeses e no dia-a-dia familiar, ele faz parte e constitui a rotina com variações de maior e menor intensidade ao longo do ano: “[...] a rotina do trabalho camponês tradicional oscila entre períodos de mais e menos atividade agrícola” (BRANDÃO, 1983, p. 57). Portanto, a família (seus membros) desempenha(m) um conjunto variado de tarefas: “[...] como disse um lavrador de Catuçaba, em São Luís do Paraitinga, ‘querendo, o homem do campo tem trabalho o ano todo’”. (BRANDÃO, 1983, p. 60).

Para Brandão (1999a, p. 18), a família camponesa, além de ser uma equipe de trabalho, é também uma unidade afetiva. Em diferentes estudos que realizou, esse antropólogo encontrou e descreveu situações de grupos domésticos camponeses – variando em diferentes graus de estabilidade – que viveram/vivem do trabalho com a terra. Como foi apresentado no capítulo anterior, em muitos desses “grupos domésticos” (expressão que CRB às vezes utiliza para referir-se à família), vivendo nos bairros e comunidades rurais, são diferentes as maneiras dos pais se esforçarem na valorização e extensão das carreiras escolares dos filhos. Segundo Brandão (1999a, p. 34), no Alto Paraíba, Estado de São Paulo, o exemplo mais comum é o de famílias cuja história coletiva de carreiras escolares tendem a ser curtas. Por outro lado, são geralmente as famílias que reduzem o tempo de trabalho dos filhos na terra as que mais valorizam e estimulam a educação formal e, nessas famílias, os filhos atingem graus mais elevados de escolarização. Em algumas delas, disse CRB, o estudo escolar é pensado

---

<sup>5</sup> Seyferth (1999, p. 335-336) alerta: “De fato, tomadas como domínios separados, cultura e prática econômica dizem muito pouco sobre o campesinato, nem são critérios unívocos para a construção dessa categoria social em grande parte elaborada teoricamente pela especificidade da agricultura familiar.”

como um trabalho, em outras, o trabalho precoce e obrigatório é definido como um ensino.<sup>6</sup> A valorização do ensino escolar formal é variável de acordo com o capital cultural de cada família; tal constatação, realizada por CRB no campesinato brasileiro, permite paralelo ao que argumenta Bourdieu (1994, p. 39) acerca dos mecanismos de reprodução social. Segundo esse autor francês, a reprodução da estrutura da distribuição de capital cultural se opera nas relações entre estratégias das famílias e das lógicas específicas das instituições escolares – essas últimas mais reforçam e contribuem para a distribuição desigual do capital já existente e reforçam disparidades.<sup>7</sup>

Neste capítulo, a proposta está focada, mais uma vez, em apontar as descrições e estudos realizados por CRB sobre o campesinato no Brasil, situações cotidianas no âmbito familiar. Ou mesmo a constituição da idéia de família, bem como suas vivências nas comunidades rurais observadas e descritas pelo antropólogo. Pretende-se adentrar e conhecer situações de mudanças e alterações ocorridas “dentro” da família. Por exemplo, se na obra *Os Parceiros do Rio Bonito*, Candido (2001, p. 289) descreveu que “[...] de um modo ou de outro os jovens casam (ou se amasiam), sendo o celibato masculino raridade notável, ligado geralmente a doença.”, CRB descreveu – também como Candido em uma comunidade rural do Estado de São Paulo – situação muito semelhante à observada por Candido: “A família é o lugar de todos e apenas por alguma razão especial e não raro depreciada, um homem deixa de se casar e de ter filhos” (BRANDÃO, 1999a, p. 40). CRB observou o mesmo também em Goiás, no município de Itapuranga, apontando que: “Não se compreende, na região, a possibilidade de um homem viver e progredir sem ‘ter mulher e filhos’. São raros os casos de agricultores adultos solteiros” (BRANDÃO, 1994a, p. 122-123). Em parte, tornar-se adulto, no campesinato, ocorre com a instituição do casamento, é o que observaram Woortmann e Woortmann (1992). Segundo esses autores, o casamento é um dos rituais da passagem à vida adulta:

---

<sup>6</sup> Segundo Brandão (1984, p. 222), “Para os lavradores, do mesmo modo como entre operários e artesão, o aprendizado do saber existe imerso no exercício do trabalho.” Essa frase em aspas foi retirada do livro de Brandão (1984) “Casa de Escola”, é uma importante obra descritiva das diferentes situações de trabalhar, estudar, saber escolar e compartilhamentos/socialização dos saberes da vida entre pessoas de uma mesma família, das redes sociais familiares e da reprodução do capital cultural.

<sup>7</sup> Segundo Bourdieu (1994, p. 39, grifo do autor), “[...] *l'institution scolaire contribue (j'insiste sur ce mot) à reproduire la distribution du capital culturel et, par là, la structure de l'espace social. Aux deux dimensions fondamentales de cet espace, que j'ai évoquées hier, correspondent deux ensembles de mécanismes de reproduction différents dont la combinaison définit le mode de reproduction et qui font que le capital va au capital et que la structure sociale tend à se perpétuer (non sans subir des déformations plus ou moins importantes). La reproduction de la structure de la distribution du capital culturel s'opère dans la relation entre les stratégies des familles et la logique spécifique de l'institution scolaire.*”

O que transforma um rapaz em homem, é o casamento (e o nascimento do primeiro filho), para tornar-se homem, pai-de-família, é preciso casar-se segundo as regras, que são, sobretudo, práticas de reprodução do grupo como um todo, visto tanto em sua materialidade como em seus valores. (WOORTMANN; WOORTMANN, 1992, p. 4).

Porém, as situações descritas acima, tanto a de Candido como a de Brandão, não são tão comumente percebidas na atualidade, pois houve certas rupturas e alterações, afinal, como também afirmou CRB sobre a família, “Verdade que há, aqui, mudanças importantes nos últimos anos” (BRANDÃO, 1999a, p. 40). Ou como teoricamente havia refletido Candido (2001, p. 318): “A família caipira, no passado e no presente, não pode ser concebida como estrutura estática, apesar dos fenômenos de continuidade e sobrevivência nela observados.” Nesse sentido, entre outras mudanças e diferenças em relação ao que apontaram Brandão e Candido, atualmente, ocorre uma maior presença de homens solteiros no rural, diferente de algumas décadas atrás. Para Woortmann e Woortmann (1992, p. 18), a introdução masculina no circuito de reciprocidade, característica de determinados grupos camponeses, dava-se, principalmente, via casamento, ou seja, a forma de inserção dos *juvems-homens* nas redes (adultas) de relações sociais locais se efetivava quando se tornavam adultos, portanto, após realizarem casamento. Brandão (2009a, p. 102) lembra que “Para um homem, crescer significa também sair de casa, ultrapassar os limites do quintal e estabelecer-se como senhor de lavouras e pastos.”

Segundo estudo realizado por Jackson (2002), acerca da tese<sup>8</sup> de doutorado de Antonio Candido e do pensamento desse autor, Candido havia entendido, na época em que realizou suas pesquisas, que as mudanças nas famílias rurais no Brasil eram mais lentas e demoradas do que as que ocorriam com as famílias citadinas: “No espaço rural, as mudanças na estrutura da família são, portanto, mais lentas”. (JACKSON, 2002, p. 48). Entendia-se que as mudanças nas famílias rurais pareciam ser temporalmente distintas, o que se devia à organização social rural e ao predomínio das grandes fazendas e latifúndios, como afirma o mesmo autor: “O entrave para a transformação efetiva, e isso vale para o momento em que [Candido] escreveu o texto, é a manutenção da estrutura latifundiária, que implica na continuidade da situação de dependência e exclusão social da imensa maioria da sociedade brasileira.” (JACKSON, 2002, p. 48). Candido leva em conta a estratificação da sociedade para entender as diferentes maneiras de se relacionar em família, bem como as formas de as famílias se constituírem,

---

<sup>8</sup> A defesa da tese de doutoramento de Antonio Candido ocorreu em 1954 na Universidade de São Paulo (USP), mas a primeira publicação da mesma em livro (*Os parceiros do Rio Bonito*) ocorreu uma década após, em 1964. Mais informações em Jackson (2002).



variando de acordo com as classes sociais. A institucionalização do casamento era, então, menos observada na sociedade caipira, que tendia a reconhecer a união de um homem e de uma mulher pela informalidade das relações, e essa união se configurava como uma das maneiras mais estáveis para a satisfação das necessidades sexuais, culturais e econômicas da cultura caipira, segundo afirma Jackson (2002):

Tomando como parâmetro a estratificação social, Antonio Candido sugere que a ascensão social implica maior rigor quanto à institucionalização do casamento, enquanto, na cultura caipira, fundamental é o reconhecimento do grupo. No casamento não há grande disparidade entre o homem e a mulher, embora certa diferença exista e apareça ampliada para o estranho. Em síntese, o casamento é essencial, como única forma de satisfação possível, na sociedade caipira, das necessidades econômicas, sexuais e culturais, tanto para o homem como para a mulher. (JACKSON, 2002, p. 37).

Para CRB, o casamento é um fato(r) de ruptura e mudança nas relações familiares do campesinato: “Quando um filho ou uma filha se casam, as relações alteram-se de modo ainda mais radical” (BRANDÃO, 1994a, p. 124). No caso do estudo que o antropólogo realizou em Itapuranga, Estado de Goiás, as relações modificam-se na medida em que os filhos, ao se casarem, constituem suas próprias famílias nucleares:

O casamento altera mais definitivamente ainda as relações de serviço de parte a parte. O filho ou filha casados deixam de estar incluídos na casa dos pais, desde que vão para a *sua casa*; na lavoura do pai, no caso do filho homem, desde que agora, dentro ou fora da propriedade paterna, ele se dedicará às suas lavouras; na família paterna, desde que agora ele tem a ‘sua família’. (BRANDÃO, 1994a, p. 148).

Os filhos, ao começarem os passos para constituição de suas novas famílias, são algumas vezes vinculados à produção e organização econômica dos pais, passando a ser vistos com maior independência na medida em que administram e passam a plantar em suas lavouras, o que reforça a idéia do casamento como uma ruptura e marca importante no campesinato. No caso de Itapuranga, o antropólogo descreve as alternativas e caminhos que devem fazer os filhos casados, que se tornam e são considerados adultos, ao constituírem suas próprias famílias, como relata Brandão (1994a):

Há duas alternativas usuais para o novo casal e elas sempre representam novas trocas com a família e a produção da fazenda. O casal pode retirar-se da casa e da fazenda, seguindo então duas direções predominantes: o povoado e, se possível, um trabalho também urbano; uma outra fazenda em que se instalarão como agregados parceiros. O casal pode permanecer dentro da fazenda dos pais, mas agora fora da casa paterna. O filho e sua esposa (ou filha e seu marido) saem da casa dos pais e constroem ou ocupam [sic] outra. Recebem uma lavoura maior para cultivo e podem cercar pastos para o seu próprio gado, ainda que a regra geral seja coexistirem reses de proprietários de várias famílias em pastos comuns na fazenda. A família de origem reduz-se e uma nova família ocupa uma parte das terras aproveitáveis. A fazenda ganha uma nova subunidade de produção agrícola. As terras cedidas pelo pai ao filho casado não obrigam este último ao pagamento de arrendo. Quando o pai morre ou divide 'em vida' a propriedade agrária, a regra é que o filho casado fique com a parte das terras e a casa que já ocupava desde quando saiu da residência paterna. (BRANDÃO, 1994a, p. 124).

A escolha do cônjuge também tende a ser, atualmente, mais livre e independente<sup>9</sup> dos pais, pois os filhos se percebem com o direito de escolher com quem pretendem se relacionar ao longo da vida. Ao mesmo tempo, pode ocorrer, ainda, a dificuldade de compartilhar a herança da terra com os filhos, o que torna a saída dos mesmos uma estratégia de reprodução do campesinato, influenciando nos casamentos, pois os descendentes, vivendo mais distante da órbita de influência e poder dos pais, acabam fazendo escolhas conjugais mais independentes. Contudo, sabe-se que o casamento é uma questão de família, principalmente quando envolve a terra como patrimônio, a transmissão de herança, segundo Woortmann e Woortmann (1992):

Em muitas sociedades camponesas, o casamento é uma prática estreitamente vinculada aos padrões de herança, e estas se voltam para a preservação do patrimônio. Como disse Bourdieu, o verdadeiro sujeito das trocas matrimoniais é a terra. Em outras palavras, o casamento é algo sério demais para ser deixado à vontade de jovens enamorados. Em várias dessas sociedades, a terra, mais do que uma propriedade individual, é um patrimônio familiar que deve ser mantido indiviso. (WOORTMANN; WOORTMANN, 1992, p. 2).

Inclusive, em certos casos, visando à manutenção do patrimônio familiar, valoriza-se e busca-se a efetivação do casamento entre parentes, possibilitando a permanência das terras na família. Woortmann e Woortmann (1992, p. 3) descrevem, em uma etnografia no interior do nordeste brasileiro, que o casamento entre primos é considerado uma preferência na

---

<sup>9</sup> Pelo menos em relação às escolhas profissionais e ao destino do trabalho, há gerações mais independentes dos seus pais, segundo registrou Brandão (1984, p. 230, grifo nosso): “Em conjunto a maioria dos pais não se julga em condições ou com o direito de traçar o perfil profissional dos filhos. **‘Foi o tempo em que um pai decidia o destino de um filho’**, respondeu um camponês.”

preservação do patrimônio e na reprodução social do campesinato: “Se as práticas variam, elas se referem sempre à preservação do patrimônio e, em grande número de sociedades camponesas, o casamento preferencial é aquele entre primos, em primeiro ou segundo graus.”

Segundo afirmou Jackson (2002), a respeito da época em que Antonio Candido realizou a obra *Os Parceiros do Rio Bonito*, era mais decisiva a opinião do pai e seu papel na escolha dos cônjuges dos filhos, mas isso não implica dizer que, ainda hoje, essa não seja uma prática presente, sobretudo no meio rural, mesmo que em menor intensidade do que foi até na primeira metade do século XX:

Se nas classes superiores prevalecem critérios familiares da escolha do cônjuge, no mundo rústico, os de ordem pessoal são reforçados, persistindo de qualquer maneira a obrigatoriedade do casamento, sem o que fica inviável a sobrevivência. Se for possível a escolha pelo pai, essa via é preferível. (JACKSON, 2002, p. 36).

O que merece ser ressaltado é que o casamento também é de interesse da família camponesa, principalmente quando envolve o futuro do patrimônio familiar, a terra de herança, afinal, como nos diz Brandão (1999a, p. 63), “É importante não esquecer que a propriedade gera a estabilidade familiar.” O que influencia diretamente nas relações que os filhos (descendentes, herdeiros...) estabelecem quando se casam, interfere na vida dos demais membros da família, particularmente dos irmãos e pais.

#### 4.2 MUDANÇAS NAS RELAÇÕES DE GÊNERO, MUDANÇAS (DE QUEM FAZ E) DO QUE É A FAMÍLIA

As moças jovens de algumas vilas rurais, estudadas por CRB, tendem a denunciar as diferenças de gênero nas relações familiares, tornando inaceitáveis práticas e costumes das gerações passadas. Os rapazes, que teoricamente se beneficiariam das disparidades e assimetrias das relações de poder entre os sexos, como registrou CRB, também não parecem perpetuar ou praticar os velhos princípios de hierarquia doméstica tão seriamente quanto seus pais ainda fazem. As modificações de hábitos e costumes alteram padrões demográficos e formações familiares.

De maneira diferente da época em que Antonio Candido observou o campo brasileiro nos idos da década de 1950, atualmente, ocorrem processos<sup>10</sup> denominados de *envelhecimento e masculinização* do rural, em algumas regiões brasileiras. Nem sempre o interesse dos jovens em se perpetuar (ou, mais propriamente, morar) no campo, permite apontar algumas das modificações estruturais das famílias do campesinato no Brasil. No tempo da observação da região estudada por Candido (2001, p. 299), era mais difícil arranjar casamento depois de 30 anos de idade e talvez por isso o autor tenha afirmado que algumas moças com *idades* (consideradas) *passadas e atrasadas* assumiam mais a iniciativa de efetivar o casamento e constituir uma família, procurando<sup>11</sup>, para isso, captar um companheiro. O casório era, via-de-regra – segundo afirmou Candido (2001, p. 297) – a festa mais importante da vida do caipira. Atualmente, diferente da época em que Candido realizou suas observações, talvez a marca mais presente da passagem da juventude rural para condição de adulto seja, mais do que o casamento, o ato (e)migrar. Embora, nos dias de hoje, o casamento seja importante definidor da identidade do adulto rural, não é necessariamente um ato comumente observado, como foi em décadas passadas. A saída das jovens mulheres do rural é identificada por CRB, mas, com menor intensidade quando se tratam dos homens. Por isso, muitos homens são adultos que não casaram e, inclusive, podem vivenciar dificuldades em encontrar companheiras que desejem, também, permanecer no rural.

Uma das características dos jovens que migram rumo à cidade é que seus deslocamentos campo-cidade estão, muitas vezes, sustentados no próprio projeto da família camponesa. Associado aos possíveis apoios que os jovens recebem dos familiares, como diz CRB, os jovens que saem das casas dos pais são, muitas vezes, fundamentais para que outros permaneçam na terra. Tal relação foi identificada por outros autores, como Tedesco (1999, p. 55), que observou, por exemplo, no Rio Grande do Sul, principalmente na região da colônia

<sup>10</sup> Em um estudo bastante rico e criativo sobre a juventude rural no sul do Brasil, realizado por Stropasolas (2006, p. 22, grifo nosso), o autor aponta que: “Diversos depoimentos indicam que as moças que saem para estudar não regressam mais às comunidades rurais e, ao buscar os estudos, recusam o casamento com os filhos de agricultores porque isso representa a continuidade da condição social da mulher na agricultura, **condição vivida por suas mães, e que elas não pretendem reproduzir**. Parcela expressiva dos rapazes projetam o futuro na agricultura, enquanto às moças, pelo descontentamento com a sua situação (mais explícito entre as filhas de agricultores empobrecidos, mas não menos importante entre as filhas de agricultores capitalizados), sonham com outras perspectivas profissionais, particularmente vinculadas à cidade. Este fato começa a ser percebido entre os jovens, pelas lideranças representativas e pelos extensionistas, mas ainda é muito pouco citado na literatura.” Tedesco (1999, p. 108) observou e registrou em uma região de colonização italiana do Rio Grande do Sul que “[...] o número de moças reduziu-se muito nos últimos anos. O interesse em se casar com um filho de colono, por parte das moças que estão na cidade, não é tão visível.”

<sup>11</sup> Woortmann e Woortmann (1992, p. 26), no texto “Fuga a três vozes”, apontam como fugir para casar era uma forma de evitar o celibato, particularmente o feminino: “Se a fuga é uma espécie de equivalente funcional do celibato, com referência à família e ao sítio, ela também pode ser a alternativa existencial do ponto de vista da filha: fugir para não ‘ficar titia’.” Uma das mudanças que parece caracterizar determinado aspecto do rural nos dias de hoje é o maior número de homens que estão “se vendo” na eminência de ficarem “para titios”.

italiana, na serra gaúcha, “Alguns tomaram ‘outros rumos’ para que o ‘rumo de até então’ se reproduzisse e se solidificasse.” (TEDESCO, 1999, p. 55). Para esse autor, “O ato de sair tem implicações e vinculações/relações com o lugar de origem e de destino; muitas vezes, alguns saem para fortalecer os que ficam; constrói-se a fragmentação para fortalecer a unidade.” (TEDESCO, 1999, p. 55). Assim também observou Godoi (1999, p. 70), em estudo realizado no Sertão do Estado do Piauí. Para essa autora, muitos membros de uma mesma família camponesa migram, pois assim evita-se fracionar a propriedade. Sair das terras da família é uma das estratégias e maneiras de evitar a inviabilidade econômica da propriedade, caso fosse excessivamente dividida entre seus membros:

A migração tem um caráter claro: garantir a reprodução simples da unidade camponesa, mantendo um vínculo estável com a terra, e assim, evitar a ‘reprodução negativa’ (Moura, 1984), ou seja, menos terra para mais gente, forçando a minifundização a limites que comprometeriam a reprodução camponesa da área. (GODOI, 1999, p. 70).

Como lembra CRB, diferente de outras épocas, no caso da região de São Luis do Paraitinga, a emigração de solteiros deixa de ser algo necessariamente negativo para a família. Como se expressa no relato de Brandão (1999a, p. 45):

Fora do casamento, a saída de filhos era percebida como uma aventura pessoal e parecia ser indesejada, mesmo quando necessária. Hoje em dia a fala dos pais camponeses continua a enfatizar o desejo de que o grupo doméstico seja preservado da perda prematura de filhos migrantes. Mas há mudanças evidentes na lógica desta fala. A progressiva perda de condições e vantagens do acesso à posse ou ao uso da terra, acompanhada de uma redução maior ainda da procura de força local de trabalho agropastoril com um pagamento diário que compense o esforço despendido, tornam a saída de filhos jovens não mais um simples desejo pessoal, mas uma necessidade da família. Necessidade que passou em cerca de 30 anos da exceção para a norma e que aos poucos transforma a ‘saída de casa’ – mesmo no imaginário dos pais mais tradicionais – de um direito que o filho a custo conquistava num dever que uma fração de filhos de cada casa se sente obrigada a cumprir. Obrigação que na realidade quase todos os rapazes e moças cumprem com gosto. (BRANDÃO, 1999a, p. 45).

Se o casamento nas sociedades camponesas pode implicar relação e decisão com demais pessoas do grupo familiar e não apenas dos dois indivíduos – casal – em certo sentido a (e)migração de jovens, ainda assim é uma característica que mantém a condição individual

nas relações com os demais da rede familiar, tal como parecia ser o casamento. Interessante notar como as mudanças das relações de gênero alteram os padrões e constituições familiares e influenciam diretamente na vida das pessoas. CRB relata diferentes mudanças e novos padrões vivenciados pela juventude rural, particularmente nas comunidades rurais que pesquisou no Estado de São Paulo. As mulheres, por exemplo, tendem a emigrar, deixam a comunidade e o espaço doméstico em maior quantidade do que os homens, invertendo, assim, situações de gerações passadas, como identificou CRB no distrito de Catuçaba, município de São Luis de Paraitinga. O antropólogo afirma “Repito que de alguns anos para cá as moças saem mais do que os rapazes, saem mais cedo e, em geral, com destino de migrante melhor definido.” (BRANDÃO, 1999a, p. 101). Contudo, essas moças ainda percebem e vivenciam diferenças entre homens, pois acreditam e afirmam que se esforçam e lutam mais para conquistar as mesmas posições e direitos. Segundo Brandão (1999a, p. 101), “Como, mais do que os homens, desde cedo *‘nós temos que lutar pra tudo’* (frase comum entre elas), sabem sem dúvida lutar melhor pelo que querem.” Mesmo ocorrendo mudanças nas relações entre homens e mulheres no meio rural, com algumas expansões de liberdades para elas, também se percebe permanências e relações não tão simétricas assim. Ou seja, mesmo ocorrendo mudanças, como no nível e acesso educacional, há diferenças entre homens e mulheres nas relações familiares. CRB questiona se em termos educacionais as diferenças e disparidades de gênero permanecem: “Seria o sexo um fator importante na determinação da carreira escolar?” (BRANDÃO, 1999a, p. 75). O antropólogo responde, segundo parece ter ouvido do campesinato que pesquisou: “No passado sim, segundo a maioria dos meus informantes” (BRANDÃO, 1999a, p. 75).

Entretanto, é preciso registrar quando as mulheres (e)migram, tendem, em algumas circunstâncias, a ter de ajudar a família muito mais, pois de homens parece não se cobrar tanta ajuda quando o fazem, sendo esperado das mulheres constante apoio à família que fica, exigindo-se delas o que não se costuma cobrar dos homens, pelo menos é o que observou Brandão (1999a, p. 90) no distrito de Catuçaba, no município de São Luís do Paraitinga/SP:

É regra e parte das negociações da saída de uma moça para fora de Catuçaba, que ela ‘ajude a família’ com a sobra do salário mensal, sempre que isto seja possível. Isto é a exceção para os rapazes que, principalmente nos casos em que as famílias necessitam pouco de sua ajuda financeira, deixam de trabalhar *para* o grupo doméstico quando deixam de trabalhar *com* ele. (BRANDÃO, 1999a, p. 90).

Ou seja, às mulheres recai a expectativa de mesmo não trabalhando junto no dia-a-dia da vida doméstica e camponesa, é esperado que elas auxiliem mais à família (mesmo à distância) do que os homens o fazem.

Brandão (1999a, p. 133) identificou essas moças e mulheres que (e)migraram atuando, principalmente, em profissões como as de professora, após concluírem o curso de magistério ou, também, como empregadas domésticas. Em geral, as mulheres vêem a permanência da moradia no espaço rural como um limite, privação ou bloqueio a ser superado e idealizam a formação de uma futura família na cidade: “Entre moças estudantes de Catuçaba, por exemplo, o desejo de permanecer ‘na roça’ e, especialmente em Catuçaba, é coletivamente definido como ‘um atraso de vida’”, registrou o antropólogo. (BRANDÃO, 1999a, p. 133).

O que CRB observa e relata, em fins dos anos 1980 e início da década de 90, em comunidades rurais da região do Alto Paraíba, Estado de São Paulo, é a diminuição das diferenças dos tratamentos em relação ao gênero. O antropólogo identifica mudanças na família daquele campesinato, chegando a afirmar, em relação ao acesso à educação formal, por exemplo: “[...] de poucos anos para cá não há mais diferença alguma entre os gêneros.” (BRANDÃO, 1999a, p. 76). As alterações e maior equilíbrio nos papéis de gênero constituem mudanças das vivências nas famílias, mudanças na dinâmica do trabalho e da hierarquia familiar: “Em casa, submetidos à rigorosa ordem e à necessidade lógica da distribuição do trabalho familiar, todos os filhos em idade adequada trabalham *com* a família e *para* ela.” (BRANDÃO, 1999a, p. 76).

Contudo, não é todo o resultado da força, dedicação e trabalho individualmente empregado convertido em capital pertencente à família. Por exemplo, segundo relata o antropólogo: “Odilon e Dona Lia não esperam que os filhos empregados ajudem financeiramente a casa” (BRANDÃO, 1999a, p. 28). Assim como esse casal – Odilon e Dona Lia –, descritos por CRB, há várias outras situações dos filhos que não contribuem diretamente ou necessariamente com as finanças da família, principalmente, homens, como se disse acima. Quando se trata de membros que estão preparando casamento, quando (e)migram ou vão embora da residência e das terras dos pais e/ou ainda naquelas situações dos filhos que estão junto dos pais, mas pretendem desvincular-se e emancipar-se da “dependência” paterna, há certas situações de filhos e descendentes que estão trabalhando *para* eles mesmos, ainda que residam e mantenham convívio diário com os demais membros da família. Na família camponesa, há margem para individualidades e escolhas de projetos próprios. Como também identificou Godoi (1999, p. 77, grifo do autor), no nordeste brasileiro, no Estado do Piauí:

“Outra prática que pode ser observada é o trabalho do filho casado nas terras do pai até que ele *crie condições* para comprar *serviço próprio*.”

Por outro lado, o afastamento de algum membro da família e sua carreira profissional fora do cotidiano familiar constitui uma importante contribuição à própria manutenção dos patrimônios simbólico e material da família camponesa, pois há também a “[...] necessidade de exportar filhos a quem seja possível o trabalho fora do âmbito familiar, o deslocamento de filhos ainda solteiros torna-se a cada dia um momento inevitável na estratégia de ordenação camponesa da reprodução da vida e da ordem do grupo doméstico” (BRANDÃO, 1999a, p. 45).

#### 4.3 COM PARENTE *SE NEGUCEIA*

No cotidiano familiar, irmãos desempenham papéis importantes nas relações entre si, seja na socialização e mesmo na educação de irmãos mais novos, seja compartilhando trabalho ou terra; há, geralmente, hierarquia, regras, costumes, relações de poder, ocorrendo disputas e conflitos no âmbito familiar. As relações entre irmãos também se alteram com o passar do tempo, afinal, filhos não desempenham papéis estáticos na família, muito menos atuam de maneira previamente definida: “À medida que os filhos crescem modifica-se a sua relação com o sistema local de produção familiar” (BRANDÃO, 1994a, p. 123). CRB aponta que as relações entre irmãos tendem a ser mais mercantilizadas no que se refere aos trabalhos na terra, por exemplo, do que nas relações dos filhos com os pais. Entre camponeses, as mediações podem se dar mais pelo negócio e capital, entre irmãos, especialmente, quando alguns já constituíram nova família, via casamento. No caso do município de Itapuranga, Estado de Goiás, segundo Brandão (1994a, p. 126), são os sobrinhos (mais do que os irmãos) que mais estão próximos a eventuais benefícios das terras, ou seja, “É justamente nas terras de um irmão que o outro tem menos esperanças de conseguir ‘a sua terra’.” (BRANDÃO, 1994a, p. 126). Segundo registrou o antropólogo, isso ocorre nessa região mais do que em outras, pois aí os princípios jurídicos e costumeiros de herança estabelecidos tendem a dar ênfase e lugar ao filho que, ao mesmo tempo em que herda a terra do pai, tem como consequência que “o sobrinho ‘expulsa’ o tio”. (BRANDÃO, 1994a, p. 126).

Por outro lado, isso não significa que devido à herança da terra ter destino e direção mais à família nuclear (e que os filhos se sobrepõem aos tios), que nela não sejam tratados de



negócios, sendo inclusive pelas relações de confiança, proximidade e reciprocidade que se baseiam alguns aluguéis de terra, arrendamento e trabalho ‘na meia’ entre irmãos: “Entregar terras de arrendo ou ‘meia’ a irmãos é uma garantia suposta de atitudes corretas do irmão parceiro para com o outro, em função dos laços de solidariedade acentuados entre os colaterais diretos” (BRANDÃO, 1994a, p. 121). Contudo, é importante registrar que não é por ser da mesma família, compartilhar a mesma origem, sobrenome e possuir relações fraternas que a conotação das relações familiares camponesas não sejam mercantis (e até mesmo lucrativas), ou não sejam calculadas para resultar em saldo econômico positivo para as partes envolvidas.

É preciso não idealizar as relações entre irmãos, e no caso estudado por CRB em Itapuranga/GO, ali com “parentes *se neguceia*”<sup>12</sup> sim, portanto, mesmo que também estejam presentes nessas relações econômicas entre membros da família certos “privilégios” e uma ordem moral. Claro que há diferenças entre negociar com familiares e com não-familiares, como diz Brandão (1994a, p. 121, grifo nosso), referente ao caso de Itapuranga: “Na terra do irmão-proprietário **o irmão é um agregado com alguns privilégios, em que se incluem a ajuda eventual de outros parentes no trabalho e a possibilidade de escolha de melhores terras.**” Isso, porque há uma conotação econômica nas relações entre irmãos, independente de terem ou não o mesmo sangue. Afinal, o que diferencia um irmão não-proprietário a arrendar terras de um irmão que é dono das mesmas? Sinteticamente, apontou Brandão (1994a, p. 121), nesse mesmo caso por ele estudado, em Goiás: “[...] a presença do irmão nas terras de um outro é sempre provisória.” CRB observou que as relações econômicas entre irmãos são perpassadas por valores e práticas que não apenas financeiras.

Vale registrar que, mesmo havendo sentimentos presentes, possíveis afetos e solidariedade nas relações entre irmãos – que, em tese, diferenciam-se das relações entre não-irmãos (no sentido de negociar com “estranhos” à família ou com não-familiares) –, é importante compreender que essas relações são também em algumas situações e circunstâncias, bastante individualizadas. Por exemplo, no que se refere aos estudos, à cultura letrada e ao trabalho do saber – como abordado em capítulo anterior –, os irmãos mais velhos tendem a reproduzir aspectos e costumes de seus pais, o que pode tornar o irmão mais novo solitário aprendiz quando ainda estudante, como registrou CRB no Alto Paraíba – região situado entre o Vale do Paraíba e litoral Norte do Estado de São Paulo –, no município de São

---

<sup>12</sup> Nos cursos e seminários de CRB que pude frequentar, observei que ele costuma relatar graus e situações em que parentes, em determinadas circunstâncias, realizam negócios, levando ao antropólogo a afirmar que, em alguns contextos, com parentes também se fazem relações lucrativas, principalmente quando mais distantes nas relações da família. A expressão é referência ao artigo de Woortmann (1990) “*Com parente não se neguceia*”.

Luis do Paraitinga (distrito de Catuçaba): “Um menino filho de uma família de lavradores analfabetos, onde irmão algum mais velho tem mais estudo do que ele próprio, é a pessoa letrada de maior nível no interior do grupo doméstico.” (BRANDÃO, 1999a, p. 107). Por isso, irmãos mais velhos tendem a influenciar tanto no caminho dos estudos e da educação formal quando eles mesmos (os irmãos mais velhos) também tiverem acesso a uma melhor educação ou, por outro lado, acabam por reforçar a condição solitária dos irmãos mais novos quando os mais velhos não estudaram. O antropólogo descreve as condições de uma criança de pais e irmãos com poucos anos de estudo, diz Brandão (1999a, p. 107) que quando a filha ou o filho “não recebe estímulos grandes e, entre as tantas práticas mais interessantes de seu grupo de idade e as muitas práticas indispensáveis do seu grupo doméstico, o estudar torna-se uma quase inviável tarefa solitária.”

Entretanto, vale dizer, não são em todas as famílias que tal ocorre, de tornar-se comum o estudo individual e solitário da criança e jovem. Em situação diferente, quando a criança está inserida em um clima ou ambiente familiar de origem letrada ou com membros que conheceram mais e melhor a escola (que estudaram mais), a criança também melhor e com mais motivação estuda. Segundo relata CRB, observa-se nas crianças que tiveram pelo menos irmãos maiores, que já haviam estudado e feito alguma trajetória escolar, melhores desempenhos. Em oposição, há àquelas famílias em que até os irmãos mais velhos não possuíam mais estudo do que a própria criança, o que caracteriza a experiência escolar muito individualizada, tornando seu estudo sinônimo de solidão e diferença na família, como se disse acima. Contudo, “Isto é diferente do que acontece com filhos e filhas de pais letrados, em cuja casa, ainda que em níveis precários, há lugares, símbolos e a reserva de momentos cúmplices da vocação do pequeno estudo cotidiano” (BRANDÃO, 1999a, p. 107). Então, pertencer e estar em uma família que estudou mais, possibilita e facilita os estudos dos jovens e das crianças, pois o contato com o saber escolar e clima da escola é mais valorizado justamente pelas famílias que mais tempo frequentaram as instituições escolares, e os irmãos, muitas vezes, têm um papel importante nas mediações entre o saber e o ensino. Segundo pesquisa de CRB apresentado no livro *O trabalho de saber*, irmãos podem fazer parte na socialização do capital cultural da família.

De fato, entende-se os irmãos como aqueles que constituem papéis de atores principais nas redes de relações familiares e, é claro, a rede social é uma relação que, ao mesmo tempo em que auxilia/ajuda (é solidária), constrange, “cobra” e faz demandas, como relata Brandão (1994a) no caso de Itapuranga/GO, já citado:

Os irmãos do proprietário produzem em terra cedida em regime de ‘meia’ ou arrendo: *sempre*, quando são casados e decidem residir em terras do irmão; *muitas vezes*, quando são solteiros e adultos; *quase nunca* quando são menores e, então, trabalham nas terras do irmão, para a sua família e em condições iguais às dos seus filhos. (BRANDÃO, 1994a, p.125).

Quando os irmãos também casam e constituem novas famílias é que eles tendem a deixar as terras dos pais ou dos outros irmãos, sendo que, geralmente, os solteiros são aqueles que mais tempo permanecem: “A frequência maior de saída é a de irmãos casados do proprietário. Os irmãos solteiros permanecem por mais tempo e, muitas vezes, somente se afastam da moradia e das terras do irmão-proprietário quando se casam” (BRANDÃO, 1994a, p. 125).

Alguns filhos, geralmente os mais velhos<sup>13</sup>, inclinam-se no desempenho do papel fundamental no acompanhamento, socialização, incentivo e direção de outros membros da família – quase sempre outros irmãos – seja no trabalho, na propriedade, na terra, ou quando já moradores de centros maiores ou áreas urbanizadas. Na família, tem-se uma teia de relações que podem constituir uma rede<sup>14</sup> de apoios e de trocas, segundo CRB: “Irmãos com filhos menores e com emprego estável recrutam o tempo útil de irmãos mais moços que ‘trabalham para eles’. Irmãos ‘colocados’ em Taubaté são a ponte por meio da qual, um a um, os outros migram da vila para a cidade” (BRANDÃO, 1994a, p. 125). Esse exemplo de migração, em que irmãos apóiam e trazem outro(s) do rural ao urbano, é um caso da família atuando em redes, redes de relações internas e mobilizadas via família, o que possibilita afirmar, em certa medida, com parente *se neguceia*.

---

<sup>13</sup> Brandão (1984, p. 66, grifo nosso) afirma: “Tios paternos ou maternos ensinam a sobrinhos. Quando entre parentes colaterais – irmãos, primos – **a regra geral é a de que o mais velho ensine ao mais moço.**” Da mesma forma, afirma também Brandão (1984, p. 82): “Todos os meninos camponeses aprendem com os adultos o trabalho da lavoura.”

<sup>14</sup> No livro que teve sua primeira edição no ano de 1982, *O que é folclore*, Brandão (2003b, p. 47-48) declara sobre redes sociais: “O que até hoje não foi aí suficientemente estudado são as estruturas e as redes sociais que organizam e fazem funcionar as situações de transmissão do saber popular. A realidade de que a transmissão do folclore seja oral, interpessoal não significa que nas comunidades camponesas, nas aldeias tribais, nos bairros rurais de São Paulo ou na periferia de Recife não existam redes de relações sociais que não só organizam e sustentam os *grupos*, os *ternos*, as *oficinas*, as *companhias* – a sua vida, sua ordem interna, suas hierarquias, seu trabalho folclórico produtivo – quanto as redes de reprodução do saber do folclore na esfera dos seus próprios grupos, mas também nas da família, da parentela, da vizinhança, da equipe de trabalho.”

#### 4.4 DISPERSÃO COMO ESTRATÉGIA: FILHAS E FILHOS “QUE SAEM”, RELAÇÕES COM A FAMÍLIA “QUE FICA”, A CONSTITUIÇÃO DE NOVAS FORMAS DE FAMÍLIA

No artigo “Parentes e Parceiros” – um dos textos em que mais aborda “a família” –, Brandão (1994a) descreve situações familiares, bem como a reprodução e perpetuação familiar no distrito de Diolândia, município de Itapuranga/GO. Estudando região de formação social rural baseada e marcada por grandes fazendas e vastas propriedades, o antropólogo associa três características à comunidade rural estudada: o modo de ocupação da terra, a organização das famílias locais e a migração em grupo. Uma das primeiras constatações e observações do antropólogo, nesse texto, publicado no livro *Colcha de Retalhos. Estudos sobre a família no Brasil*, aponta que as propriedades foram ocupadas por mais de uma família nuclear, vindas geralmente do Estado de Minas Gerais (principalmente do município de Patos de Minas e região) e de Goiás (do próprio município de Itapuranga ou nas proximidades e redondezas desse).

Segundo o autor, três aspectos relacionam-se à migração de famílias que se estabeleceram em fazendas de Itapuranga, mas não formaram uma unidade corporativa de produção: 1) Possibilidade de acesso fácil às terras novas (e de “bom tamanho”); 2) Começo do plantio de cereais e 3) Melhoria dos caminhos e estradas para a região (facilidade de escoamento produtivo e chegada a área ocupada). Esses são três aspectos que, para Brandão (1994a, p. 118), condicionaram a fixação de várias famílias em uma fazenda a partir da década de 1960 e 70: “A fixação na fazenda era feita por um grupo de ocupação baseada no parentesco”. O autor aponta características e aspectos comuns da ida para Diolândia, que seguia, basicamente, três aspectos e parâmetros, quais sejam:

1<sup>a</sup>) várias famílias de uma mesma parentela, acompanhadas às vezes de famílias de ‘estranhos’ vendiam as suas terras na região de origem e compravam uma mesma fazenda, ou fazendas contíguas, em Diolândia;

2<sup>a</sup>) o chefe de uma família extensa (do ponto de vista *econômico*, mesmo quando *não-doméstico*) adquiria terras na região e para lá se deslocava acompanhado de sua família nuclear, de seus irmãos solteiros, de seus filhos solteiros e ainda moradores na casa paterna, de seus filhos e filhas casados acompanhados de sua própria família, de outras famílias de parentes ou de ‘estranho’;

3<sup>a</sup>) uma família nuclear adquiria terras na região e ocupava a fazenda, provocando a vinda de irmãos solteiros de um dos cônjuges, ou mesmo a de irmãos casados com as famílias. (BRANDÃO, 1994a, p. 118).

CRB afirma que o tempo de permanência de vários membros de uma mesma grande família em uma fazenda deve-se, em parte, à capacidade produtiva que ela oferece, associado às exigências de muitos braços para atuarem na mesma propriedade: “O sentimento de que é melhor estar com os parentes, em família, correspondia, em sua maior força, ao tempo em que as dimensões da fazenda comportavam e exigiam a presença de muitas pessoas e de muitas famílias em uma mesma propriedade” (BRANDÃO, 1994a, p. 126).

Contudo, após a migração, a fixação na terra e a constituição de espaço (fazendas, áreas de produção, lugar de moradia...) de chegada e domínio familiar, ocorre um processo de dispersão e separação, individualizando destinos e posses dos membros das famílias “[...] na medida em que as fazendas foram divididas e diminuídas, algumas já atingindo partilhas de segunda geração, tornaram-se cada vez mais raras as presenças de irmãos em terra de irmãos, e de tios em terras de sobrinhos” (BRANDÃO, 1994a, p. 126-127). Parece que, realmente, há a tendência de a família permanecer mais próxima, “unida” e compartilhando as vivências várias em uma mesma propriedade, quando 1) necessitam dividir tarefas, esforços e problemas; 2) quando a própria terra, fazenda e propriedade comportavam (e possivelmente precisavam) muitas pessoas e 3) quando permanecer junto gerava mais ganhos do que perdas.

É importante dizer, junto com CRB, na descrição densa de uma comunidade rural que nos apresenta no livro *O Trabalho de Saber* que naqueles grupos camponeses situados entre o Vale do Paraíba e o Litoral Norte do Estado de São Paulo, o antropólogo identifica mudanças familiares em que todos os integrantes em idade e em condições de fazê-lo exercem algum trabalho, porém nem sempre o resultado do trabalho é destinado ao conjunto da família. Trabalhar é uma das relações presentes na teia familiar e gerir ou compartilhar o que se produz no trabalho nem sempre passa exclusivamente pela família. Mesmo que o trabalho tenha se realizado no âmbito doméstico, há outras maneiras e formas de destinar os resultados do trabalho dos membros, assim como as maneiras pelas quais a família nomeia o trabalho, com nomes diferentes, variáveis, como abordado no capítulo terceiro desta dissertação. O destino do resultado do trabalho em família não é necessariamente sempre comum: “Os filhos devem trabalhar para os pais, mas têm o direito de receber para suas lavouras próprias” (BRANDÃO, 1994a, p. 142).

O trabalho dos filhos produtivos<sup>15</sup> dos grupos domésticos é visto, segundo observou CRB, como um trabalho de ajuda aos pais. “Filhos menores ou mesmo jovens, solteiros e moradores com os pais, não são considerados como tendo uma profissão” (BRANDÃO, 1999a, p. 70). Por outro lado, também o filho no processo de crescimento e do tornar-se adulto, acaba consumindo mais do que contribui à família, principalmente quando começa a dedicar-se mais aos estudos,<sup>16</sup> invertendo a constatação de que “Um filho normalmente produz mais para a família do que consome” (BRANDÃO, 1994a, p. 123). Na medida em que passa da juventude a adulto: “O filho agora ‘gasta mais do que põe’, porque estuda cada vez mais tempo [...] e trabalha cada vez menos” (BRANDÃO, 1994a, p.129-130).

Em outras circunstâncias, justamente, os filhos mais jovens que “mais consomem” tornam-se produtivos fora do ambiente doméstico e enviam parte das suas rendas e resultados de seus trabalhos, contribuindo para a família que permanece em São Luis do Paraitinga:

[...] são os filhos jovens os que mais comem e mais reclamam a posse de bens comprados. São crescentemente valorizados os filhos que já trabalham ‘fora’ e vivem ainda ‘em casa’, como os rapazes que migram da casa e do trabalho familiar para a cidade e o emprego, e que em ambos os casos, solteiros e ainda relativamente subordinados ao controle paterno, respondem integralmente pelos seus gastos de subsistência e reservam parte do que ganham para o orçamento familiar. Em muitas famílias a saída de dois ou três filhos jovens e solteiros representa parte das condições de permanência do próprio grupo doméstico ‘na roça’ e na atividade agropastoril. (BRANDÃO, 1999a, p. 44).

Até mesmo quando já não mais convivem, habitam e compartilham o mesmo dia-a-dia com os pais, filhos ajudam a família que permanece no campo, principalmente, porque “[...] nas condições atuais e própria unidade da família depende de uma estratégia de sucessivas dispersões” (BRANDÃO, 1999a, p. 45). Das filhas, como já dito, espera-se mais ajuda, em

---

<sup>15</sup> “Desde muito cedo ajudam os seus pais nos trabalhos da casa e na lavoura de cereais. Há duas razões para esse uso precoce do trabalho infantil: 1º) o custo do trabalho assalariado tanto para atividades domésticas como, e principalmente, para o trabalho agrícola; 2º) o fato de que boa parte do trabalho necessário em casa (cuidado de filhos menores, cozinha, limpeza) e na lavoura (plantio, limpa do arroz, colheita) pode ser feito ajudado por crianças e, com melhor rendimento, por adolescentes. Não é sequer imaginada a possibilidade de uma criança após os seis anos (quando não antes) não ser pouco a pouco incorporada às atividades de trabalho e produção de família. Um filho normalmente produz mais para a família do que consome. O conjunto de vários filhos adolescentes e jovens permite a uma família camponesa o abandono quase completo do trabalho assalariado complementar feito por estranhos” (BRANDÃO, 1994a, p. 123).

<sup>16</sup> Brandão (1994a, p. 134-135) na pesquisa realizada em Itapuranga/GO afirma que: “A propriedade, já muito reduzida, não poderá ser mais dividida. Os filhos serão colocados em escolas para ‘aprender uma profissão’. Um dos filhos seguirá trabalhando com o pai em regime de maior permanência e deverá ser o herdeiro das terras, então não mais divididas. Para os filhos caberão outros bens de seus pais, dos quais o de maior valor econômico é sempre o gado.”

comparação com os irmãos homens, sendo inclusive dessa ajuda de filhas e filhos dispersos<sup>17</sup> da família trabalhadora de onde advém algum pecúlio, mesmo que permaneçam alguns membros trabalhando na terra, segundo observou CRB no distrito rural de Catuçaba:

Os filhos ‘fora’ ajudam esporadicamente ao grupo que ‘ficou’. Mas é aos seus componentes que recai o encargo de produzir o trabalho caseiro de reconstrução cotidiana de sua ordem e posição social, e o trabalho produtivo, cujos proventos, sob a forma de dinheiro ou produtos da terra garantem a sua reprodução física. (BRANDÃO, 1999a, p. 32).

No estudo que realizou no distrito de Catuçaba, município de São Luis do Paraitinga, região do Alto Paraíba, Brandão (1999a, p. 32) afirma que “[...] os filhos que vivem na vila, solteiros ainda, projetam uma vida longe do trabalho camponês”. Há, então, no horizonte de muitos jovens rurais, a perspectiva de uma vida independente e fora do âmbito nuclear da família camponesa.

Ao mesmo tempo em que há mudanças nas relações dos papéis que mulheres e homens devem desempenhar (modificações nas relações de gênero), notam-se mudanças também no destino dos membros mais jovens da família no que concerne ao permanecer na terra (caso das migrações para cidades e busca por profissões urbanas), associando o fato de que, no campesinato, em determinadas circunstâncias, é possível algum membro da família trabalhar para si, guardar e até mesmo canalizar parte do capital da família (quando um membro se casa, por exemplo). Outra importante mudança na característica familiar do campesinato é a redução do número de filhos: “As famílias camponesas reduzem o número de seus filhos” (BRANDÃO, 1994a, p. 134). Na localidade que CRB observou – Catuçaba – a consequente diminuição do número de membros da família é resultado das mudanças de acesso e posse à propriedade da terra e das novas configurações familiares que se constituem. Ao que observou Brandão (1999a, p. 41), “Todos reconhecem que as famílias constituídas pela atual geração de adultos são as últimas a desejar e produzir um número considerado grande de filhos, ou seja, mais de 4 e, mais ainda, mais de 8.” Por isso, “A família extensa, mesmo no nível da propriedade, é hoje rara e a figura do pequeno patriarca desaparece rapidamente das fazendas e da memória dos filhos e netos” (BRANDÃO, 1994a, p. 134). A diminuição de “desejos”, intenções e planejamento acerca do número de filhos influencia

---

<sup>17</sup> Brandão (1994a, p. 135-136) diz: “As famílias dispersam-se entre o trabalho rural e o trabalho urbano e as relações estreitas entre pais e filhos, ou entre irmãos, antes baseadas no trabalho, começam a assumir algumas características iniciais de especialização e da separação da família camponesa.”

diretamente no padrão demográfico familiar do campesinato, o que caracteriza uma das principais mudanças nas últimas três décadas no campo brasileiro.

Neste capítulo, tratou-se da família no campesinato a partir dos estudos, publicações e pesquisas realizadas por CRB. Falou-se de casamento, de mudanças e de permanências, de relações de gênero e entre gerações, de irmãos e de dispersão dos filhos como estratégia de reprodução social do campesinato. Finaliza-se com a citação de CRB, objetivando sintetizar o horizonte de complementaridade, presente nas relações familiares do campesinato que envolvem o parentesco, a produção, o consumo, o trabalho, enfim, a vivência em família: “Assim, o mundo do trabalho é determinado pela ordem da família que, por sua vez, organiza-se e modifica-se de acordo com os princípios que regem a organização dos dois sistemas: o da produção e o de parentesco; unidos e complementares quase a ponto de se constituírem em um só” (BRANDÃO, 1994a, p. 158).



## 5 COMIDA

A comida possui significados e sentidos, é símbolo, expressão e resultado da cultura. No último capítulo da dissertação, o tema do alimento e da comida é mobilizado com a intenção de apresentar mais algumas relações e possíveis “coerências” entre terra, trabalho e família na vivência do campesinato estudado e descrito por CRB. Num primeiro momento, aborda-se a idéia da comida em relação ao rural e, em seguida, como uma construção, baseada em escolhas, preferências, tabus e hierarquias, ao mesmo tempo em que pode, também, ser pensada em referência às relações matrimoniais ou àquelas entre seres humanos, animais e plantas. Trata-se, ai, de explicar contribuições do pensamento de Edmund Leach em alguns estudos do campesinato e comida, particularmente realizados por CRB. Já no último tópico do capítulo, apontam-se algumas mudanças em um município (Mossâmedes/GO) estudado por CRB. Aqui, retomam-se temas que foram abordados no primeiro capítulo desta dissertação, mas agora são percebidos a partir das relações com a comida, especificamente referente ao caso do campesinato que viveu, a partir das décadas de 1960 e 70 (momento em que CRB realiza parte de seus estudos e pesquisas no local), a modernização conservadora do campo.

Ao estabelecer uma ordem para ‘o que se come’ o homem de Mossâmedes procura traduzir partes de uma visão de ordem de seu mundo. (BRANDÃO, 1981, p. 147).

Todos comem e repetem que gostam de comer a mesma comida caipira de sempre, de resto quase toda produzida na região. (BRANDÃO, 1999a, p. 92).

Dos anos 1960 para cá, o rumo da vida cotidiana deslocou-se de uma maneira reconhecida por todos como crescentemente acentuada e irreversível. (BRANDÃO, 1995b, p. 170).

[...] o alimento é uma das principais referências de mudanças sociais, como entre os lavradores de Mossâmedes. (WOORTMANN, 1978, p. 69).

Inegavelmente, a alimentação é um fato cultural, no sentido antropológico, totalizante, da palavra, pois é o resultado da confluência de fatores biológicos, geográficos, econômicos, ideológicos, religiosos, semiológicos, psicológicos. (FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 57).

## 5.1 O LUGAR DA COMIDA E A COMIDA DO LUGAR<sup>1</sup>

Para Woortmann (1985, p. 10), a alimentação e as formas de relacionar-se com a comida e adquiri-la, podem ser maneiras de caracterizar o rural. A comida adquirida por pessoas do rural e no rural é, muitas vezes, tratada e entendida como sendo mais natural, saudável e equilibrada, simbolizando<sup>2</sup> uma relação de mais harmonia entre as pessoas e, dessas, com a natureza. A comida pode falar, então, do campo e da cidade, na medida em que é constitutiva e resultado dessas determinadas relações e configurações sociais; para alguns camponeses: “A comida do *roçado* é a *comida do trabalho*, e por isso é *forte*; a comida da cidade é comida comprada, e por isso é *fraca*.” (WOORTMANN, 1985, p. 10). Comida forte e terra forte, em oposição à comida fraca e terra fraca, são exemplos de nomeações atribuídas a relações vivenciadas no rural. Esses termos são exemplos de classificação, segundo Woortmann (1985), capazes de traduzir percepções de vida e expressar determinada moral, como aquela que identifica, na cidade, o rompimento de determinados equilíbrios presentes no campo. Não apenas há uma imagem de que se come diferenciadamente na cidade e no campo: além de distintos cardápios e dietas podem diferir os significados e as funções da comida. Como percebeu Menasche (2004, p. 123) “[...] o rural tende a ser qualificado como natural”.

À medida que importantes parcelas da sociedade se urbanizam, concentrando-se demograficamente em cidades, o rural passa a ser sinônimo de natureza, uma natureza imaginária, transformada, higienizada, antropeizada e reinventada. Não há, por exemplo, como afirmar que a agricultura industrial e a alimentação, na atualidade, sejam próximas ao que foram em determinada época da Idade Média européia, quando os alimentos eram consumidos, obrigatoriamente, de acordo com o que o clima possibilitava e oferecia: “Natural e sagrada, a alimentação dos medievais era definida pelos ciclos das estações” (FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 59). Nesse sentido, o calendário da produção agrícola e alimentar se separam daquela natureza<sup>3</sup> que impunha um determinado tempo ecológico de produção e

---

<sup>1</sup> Esse subtítulo é uma referência ao capítulo 07 do livro de Brandão (1981) *Plantar, colher, comer*, intitulado: “O lugar da comida e a comida do lugar”.

<sup>2</sup> Como afirma no contexto alimentar da França, Poulain (2004, p. 36) “Emerge, da demanda do consumidor, uma visão paradisíaca da ruralidade e a alteridade, elevada à classe de universo antropológico da harmonia dos homens entre si e com a natureza, uma utopia da ruralidade feliz.”

<sup>3</sup> Poulain (2004, p. 67) afirma: “O desenvolvimento econômico das sociedades ocidentais, os progressos em matéria de produção, de conservação e de transporte dos alimentos, reduzem a importância das dificuldades ecológicas que pesam sobre a disponibilidade alimentar e instalam de maneira durável um contexto de abundância, e até de pletora alimentar.”

consumo e, paradoxalmente, na modernidade, o aumento do controle da produção de alimentos é acompanhado pela representação de um rural que passa a ser visto como um ambiente natural. Nas palavras de Poulain (2004, p. 29): “O alimento moderno está deslocado, ou seja, desconectado de seu enraizamento geográfico e das dificuldades climáticas que lhe eram tradicionalmente associadas.” Desse modo, quanto mais o ser humano artificializa seus espaços e “separa-se da natureza”, parece idealizá-la com maior intensidade, identificando tais espaços ideais não nas cidades, mas no campo.

É bastante difundida a idéia (de Lévi-Strauss) de que a comida é boa para comer e boa para pensar. Quando aborda em termos históricos, a reflexão sobre alimentação parece demonstrar importante relevância. Representações sobre o rural são encontradas ao longo do tempo, focalizando a comida e o alimento. Se, hoje, por exemplo, parece ser senso comum que o cardápio ou dieta alimentar mais frugal deva conter elevada quantidade de frutas, legumes e verduras, “Até o século XVI, a medicina reputava os vegetais, alimentos de digestão difícil, adquiridos apenas aos estômagos rudes dos camponeses” (FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 62). É esse um exemplo de como determinado alimento representava o rural e sua sociedade (seus habitantes); as comidas, consideradas rudes (de digestão difícil), vistas e direcionadas àqueles que o assim eram caracterizados na Idade Média, os camponeses: a pessoas rudes, de estômagos rude, os alimentos rudes.

Pode-se dizer que grande parte do consumo do rural-natureza expressa-se pela comida. Se na Idade Média europeia, segundo afirma Franco Júnior (1998, p. 59), “comer era ato de socialização não somente com outros homens, mais ainda com Deus”, na contemporaneidade busca-se escapar de certo excesso de modernidade presente em alimentos industrializados, produtos visto como impuros. (MENASCHE, 2004). Em parte, representa-se a pureza que pode ser encontrada no rural e no alimento produzido nesse espaço; a cidade inventou a produção de alimentos encarados como contaminados por um ritmo e forma de vida considerados como pouco saudáveis por essa própria sociedade urbana. Em parte, o rural parece ser aquele espaço onde se encontram algumas representações bastante antagônicas, entre elas, o local do rústico, caipira e atrasado (negativo); o lugar de produção de alimento natural, limpo e saudável (positivo).

Este capítulo trata da comida e da alimentação.<sup>4</sup> Embora não seja necessariamente pertencente a um dos três pilares que constituem a campesinidade, segundo Woortmann (1990), no célebre artigo “Com parente não *se neguceia*”, texto que influencia esta dissertação, o autor pouco se refere à comida, focando como eixos principais do campesinato enquanto uma qualidade (campesinidade) os elementos abordados nos três capítulos anteriores desta pesquisa. Em textos mais atuais e escritos recentes, Woortmann (2004d) explicita a comida como uma das variáveis-chave<sup>5</sup> para a noção da campesinidade. Para o autor, a comida também expressa e fala da família, do trabalho e da terra, “[...] quando se fala sobre comida se fala sobre trabalho, sobre terra, sobre família.” (WOORTMANN, 2004d, p. 5). Em outro texto, Woortmann (1985, p. 37) dizia que: “As práticas alimentares são textos culturais que podem ser lidos pelo antropólogo e falam, entre outras coisas da família, do pai e da mulher.” CRB se dedica ao tema – inclusive com um estudo sobre campesinato e comida – ao abordar as mudanças que ocorreram em Mossâmedes, Estado de Goiás, mais especificamente no cardápio alimentar, no contexto de um campesinato vivendo processo de forte modernização e (e)migração (êxodo rural). Outros trabalhos de CRB (como o livro *O afeto da terra*) margeiam e abordam direta ou indiretamente as relações do campesinato com a comida. Mas, a obra *Plantar, colher, comer* permanece sendo o principal estudo e livro de CRB sobre a forma de como o campesinato vê e interpreta seu alimento, sua comida e, relata, por mediação do antropólogo, o que efetivamente se come.

Para explicar o que deve ser comido dos animais e plantas, quais podem ser transformados de alimento em comida, CRB toma, como inspiração e referencial, alguns estudos e interpretações<sup>6</sup> do antropólogo britânico Edmund Leach. Vale aqui estabelecer a discussão a respeito do tema da comida, entendendo que nem todo alimento é – mesmo quando biologicamente aceito<sup>7</sup> como sendo comestível – ingerido pelas pessoas ou percebido

---

<sup>4</sup> Woortmann (2004c, p. 46) esclarece e diferencia comida e alimento: “Comida se distingue de alimento. Ambas são socialmente construídas e devem ser percebidas em seu contexto. Ainda que sejam próximas, não se confundem. Basta lembrar que quando vamos a certo tipo de restaurante, desejamos comer ‘comida italiana’, ‘comida balinesa’ etc. e não ‘alimento italiano’ ou ‘alimento balinês’. Além disso, a categoria alimento se refere a um ‘vir a ser’, a algo que poderá potencialmente ser consumido. Para que o alimento se torne comida ele deve, via de regra, sofrer um processo de transformação qualitativa, realizando a passagem do plano da natureza para o da cultura pela via culinária.”

<sup>5</sup> Woortmann (2004d, p. 5) afirma: “A comida é uma ‘coisa’ que, para além de sua materialidade, fala da família, do corpo e de relações sociais.”

<sup>6</sup> Brandão (1995b, p. 173) justifica-se de maneira a não parecer estranha as relações de sua pesquisa com as suposições de Leach: “Espero que não pareça estranha a lembrança que me ocorreu de concluir essas observações fazendo paralelo entre o caso que nos ocupa e algumas intrigantes reflexões de Edmund Leach, quando em um colóquio de lingüistas ele resolveu associar as palavras com que os ingleses xingam os outros, as relações afetivo-sexuais entre homens e mulheres e os alimentos que ambos costumam ingerir na Inglaterra.”

<sup>7</sup> Isso se deve ao fato de que mesmo que algum alimento seja biologicamente aceito como comestível, não é necessariamente culturalmente aceito, por isso, não se torna automaticamente comida.

como potencial de ser tornar comível. Não é toda fauna ou flora vista pelos humanos como comida, ou dito de outra maneira: “Nem tudo que pode ser comido, ou que possa constituir alimentos, é percebido como tal.” (WOORTMANN, 1978, p. 4). Referência semelhante e comparação<sup>8</sup> faz-se sobre relações matrimoniais: nem todas as pessoas são aceitas para relacionar-se (sexualmente) e consumir casamento. Do pensamento de Leach, pode-se entender que há “[...] homologia entre hábitos alimentares e hábitos matrimoniais, sobre a relação metafórica entre o ato de comer e o intercuro sexual.” (WOORTMANN, 2004d, p. 8). Também influenciado por Leach (como evidencia a bibliografia que cita), CRB analisa determinados casos e situações, em estudos em comunidade que realizou sobre o campesinato no Brasil.

O subtítulo deste capítulo pretende expressar a existência efetiva da comida de um determinado lugar (o local, a menor porção do espaço), no qual seus habitantes possuem uma forma particular e “localizada” de comer. Há, também, um “lugar cultural” ocupado pela comida em determinada sociedade. Hábitos e identidades locais constituem o rol alimentar, o cardápio das refeições, a forma de se comportar diante da comida (e da mesa, quando esta é utilizada), as escolhas do que “aqui se come”, parâmetros do que é ou não comida: “Cada grupo elege aquilo que pode ou não ser comido, ou que constitui a base do mínimo social aceitável para o consumo familiar em situações normais.” (WOORTMANN, 2004c, p. 47). A comida fala do local e o local pode falar da comida e pode diferenciar – em uma relação de alteridade: “nós” dos “outros” (assim como a comida de dentro e a comida de fora de uma comunidade, por exemplo). É importante entender que há uma forma de comer e encarar a comida que se expressa espacialmente, práticas alimentares se territorializam e as comidas dos lugares podem seguir o conjunto de classificações propostas por Leach. CRB diz sobre a associação entre alimentar-se, ato sexual e, até mesmo xingar alguém, para mostrar como aspectos culturais são espacializados via alimento:

Ao refletir sobre as associações entre xingar, comer e transar (o leitor me permita o neologismo não usado, por razões óbvias, por Leach), verifica-se uma associação que poderia submeter essas diferentes categorias de gestos e atos sociais/naturais a um mesmo esquema de representação, guardadas as diferenças entre umas e outras. **O seu critério unificador é francamente espacial.** De uma maneira culturalmente

---

<sup>8</sup> “Poderia-se especular, a propósito, sobre a relação metafórico-simbólica entre o ato de comer e o intercuro sexual. Este último é designado, ou associado, em muitas culturas, inclusive a nossa, pela expressão ‘comer’. De um modo geral, a mulher é comida do homem’. Mas o homem não é, em geral, percebido como ‘comida da mulher’. É o homem que ‘come’ a mulher, não a mulher que ‘come o homem’. O que parece relacionar-se com a percepção da mulher como ser ambíguo (ambigüidade essa que surgirá, também, em outros aspectos da ideologia alimentar), e pelo conjunto de ‘tabus’ que cercam o ato sexual.” (WOORTMANN, 1978, p. 68-69).

muito generalizada, as pessoas não comem os animais e não se relacionam sexualmente com parceiros de situações entre ‘aqueles que estão muito próximo’ e, no extremo oposto, os que estão muito distanciados. No caso das mulheres ‘estrangeiras distantes – que sabemos que existem, mas com as quais nenhuma relação social é possível’. Se de um lado não transamos com mães e ‘irmãs verdadeiras’ e nem comemos os animais de estimação criados na casa, de outro lado também não passam de sonhos distantes nossas trocas de afeto com balinezas ou habitantes da Papua-Melanésia. Assim como não passa pela cabeça comermos a carne do cachorro de estimação da casa e nem a de onças, de cobras sucuri, enfim, dos ‘animais selvagens distantes –que não se encontram sob controle humano e não são comestíveis.’ Ora, **é evidente que os espaços da comestibilidade de animais e da atividade relacional afetiva entre pessoas, realiza-se em situações e entre seres situados entre os dois extremos tabu de evitação, um por excesso de aproximação e outro por excesso de distanciamento geográfico e social.** Comemos os animais e nos relacionamos sexualmente com bichos e pessoas situados em proximidades adequadas. (BRANDÃO, 1995b, p.174, grifo nosso).

Woortmann e Woortmann (1992) também explicam, de uma maneira direta e sintética, a interpretação de Leach, de que a cultura possibilita, nos espaços intermediários,<sup>9</sup> tanto os relacionamentos sexuais como as regras costumeiras do que se deve ou não comer:

Leach aponta para a relação entre o casamento e a comida. Não se deve comer os animais muito próximos (‘pets’) nem os muito distantes (‘beasts’), mas aqueles que ocupam espaços simbólicos intermediários. Também não se fazem casamentos entre os próximos demais e os afastados demais. (WOORTMANN; WOORTMANN, 1992, p. 29).

Na clássica obra *Os Parceiros do Rio Bonito*, Candido (2001, p. 73) afirma que o asco ou repugnância em relação à comida é relativo, ao longo do espaço e do tempo<sup>10</sup> e que, portanto, sofre alterações e modificações ao longo da história. Sérgio Buarque de Holanda (1994, p. 56) descreve que, em um primeiro momento, os colonizadores europeus na América portuguesa não desejavam comer o alimento aqui existente, mas o faziam para evitar a fome: “Muito alimento que parecia repugnante a paladares europeus, teve de ser acolhido desde cedo por aquela gente, principalmente durante as correrias no sertão, pois a fome é companheira constante da aventura.” Por outro lado, após maior conhecimento e mesmo

<sup>9</sup> Ainda, em outro texto, Woortmann (2004d, p. 7) afirma: “Os animais dos dois pólos extremos não são comestíveis. Cães e gatos somos, simbolicamente, nós mesmos, e não comemos a nós mesmos. E também não comemos as feras que comem aos homens; não se toma como alimento aqueles animais para os quais o homem é alimento. Come-se ‘normalmente’ os animais que se situa na faixa intermediária [...]”

<sup>10</sup> Woortmann (2004c, p. 45) faz exatamente a mesma afirmação: “O gosto relativo à comida sofre mudanças no tempo e no espaço.”

comensalismo<sup>11</sup> entre autóctones e colonizadores, havia uma mudança de opinião e até mesmo valorização da comida indígena por parte dos europeus. Segundo Holanda (1994, p. 58), “Parece que, vencida a repugnância do primeiro momento, os brancos se tornavam os maiores adeptos e propagandistas do manjar indígena.”

O que não era comestível aos caipiras no tempo em que realizou seus trabalhos de campo, contrariava, segundo Candido (2001, p. 73), o caipira antigo, que comia larvas e lagartos, assim como faziam seus “parentes indígenas”.

No entanto, quase toda semana surge um tatu ou um quati na cozinha dos moradores, que os apreciam muito. Talvez apreciem ainda mais as pacas, de ocorrência mais rara e caça menos fácil. Os cachorros-do-mato e as iraras não são comidos, bem como o macaco, cuja carne é considerada saborosa, mas em torno do qual existem certas restrições. ‘É parecido demais com a gente’ – e isto faz com que não apenas haja escrúpulo em comê-lo, mas até em matá-lo, apesar dos estragos causados nos milharais. [...] no fundo, [diz o parceiro sobre o macaco] é gente como nós. (CANDIDO, 2001, p. 181).

O que ocorre, segundo CRB, é que animais domésticos e domesticados são metaforicamente assemelhados aos humanos.<sup>12</sup> Há preferências na hierarquia de alguns animais, quando se escolhe qual deles comer; o que tem a ver com o afeto e sensação de proximidade e identificação humana com eles, mas, também, com o gosto já familiar. Assim como Candido, CRB também encontrou e descreveu o tabu em relação a comer macacos, principalmente pela semelhança deles com as pessoas:

Macacos são conhecidos como seres da mata, dos ‘fundos do sertão’. São tidos como corporalmente muito parecidos com os humanos e todos reconhecem que eles seriam até mesmo capazes de imitar os gestos dos homens e, no limite, tornar expressivos sentimentos próximos. (BRANDÃO, 2009a, p. 105).

<sup>11</sup> Em *Os parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido (2001, p. 220) faz referência ao estudo de Sérgio Buarque de Holanda e ao comensalismo, na seguinte passagem: “No citado ensaio sobre influência da herança indígena na adaptação do colonizador à terra do novo Mundo, Sérgio Buarque de Holanda aponta elementos capitais para avaliar a extensão desse, mais que ajustamento, verdadeiro comensalismo do paulista com o meio físico. Comensalismo em que ele se despojou não raro da iniciativa civilizadora para, na parcimônia do seu equipamento tecnológico, regredir ao antepassado índio e, deste modo, penetrar mais fundo no mundo natural.”

<sup>12</sup> Brandão (2009a, p. 105) diz: “Próximos, coabitantes de espaços aproximados, sujeitos de estima e, em alguns casos, de respeito por causa de qualidades notáveis, animais mamíferos domésticos e domesticados são metafórica e metonimicamente muito assemelhados aos humanos.”

Na relação das pessoas com os animais, em *O afeto da terra*, Brandão (1999b, p. 140) diz que “[...] os bichos domésticos também não se matam.” É que muitos desses animais representam, segundo CRB, no plano simbólico, o próprio ser humano e, por que muitos deles, na relação entre si (cadeia alimentar dos animais) não se matam. Assim, segundo o autor, humanos preferem também não matar os animais muito parecidos consigo (“com a gente”), principalmente aqueles mais dóceis e que “vivem bem entre eles”. Os animais que mantêm a vida dos semelhantes são vistos por algumas pessoas como mais dóceis: não matando uns aos outros; essa é umas das causas que leva a não serem os preferidos pelos humanos a se tornar comida. Ou seja, o que é visto como amabilidade e docilidade entre os bichos influencia em torná-los comida e matá-los, como diz CRB: “Esta é uma diferença importante entre o código da domesticidade e o da selvageria. Os animais criados pelos homens aproximam-se de sua civilidade. Fora situações muito raras, cães, gatos, aves do quintal, touros, cavalos e carneiros não se matam uns aos outros” (BRANDÃO, 1999b, p. 140).

Há, ainda, uma relação no trato dos animais e bichos e de como, quais e quando torná-los comida. Inclusive, nessa moralidade das relações sociais, muitas vezes, alguns camponeses expandem regras para as relações no mundo dos animais. “Uma ética de homens e bichos”, no livro *O afeto da terra*, CRB relata o caso de um criador que não buscava cruzar o “pai cavalo” com a “filha égua”, pois acreditava que se devia respeitar certa condição “familiar”, também entre os bichos, principalmente, entre pais e filhos, mesmo sendo animais, evitando procriação e relação sexual na “família animal”:

Chico Amaro tem um cavalo pampa claro. Meio velho, já existem gerações de suas crias. Ele o comprou por ‘200 mil’ em Batatuba, o que era, segundo o seu pensamento, ‘um dinheirão naquele tempo’. Agora ele pasta o seu outono nos campos do verão da Mantiqueira ao lado de uma de suas filhas, uma égua clara, mansa. ‘Tem gente que cruza (o cavalo pai com a égua filha). Mas isso eu não faço não. Ele é o pai dela e até nos bichos a gente tem que pôr o respeito. Respeitar. Eu respeito mesmo!’ (BRANDÃO, 1999b, p. 133).

Segundo observou Candido, também se comem alguns animais “estranhos” ou até mesmo relativamente “distantes”, não totalmente exóticos, mas desde que seus gostos se pareçam com aqueles que estão próximos ao sabor dos animais que já são, costumeiramente, transformados em comida. Segundo Candido (2001), em *Os Parceiros do Rio Bonito*:



Havia e há discriminação acentuada não apenas entre animais comestíveis ou não, mas, entre aqueles, uma hierarquia de gosto. Paca, porco-do-mato, tatuê, teiú, macuco, nhambu constituem de modo geral as iguarias mais prezadas. Nota-se sem dificuldade que a preferência do paladar se norteia pela afinidade das suas carnes com as dos animais domésticos: porco, leitão, frango, galinha – indicam nitidamente o caráter substitutivo da caça-alimento. As carnes de sabor estranho (*asco*) são rejeitados ou menosprezados; mas importa notar que o conceito de *asco* varia no tempo e no espaço, em parte devido às possibilidades de satisfazer o apetite dentro de padrões menos agrestes. Assim, as içás torradas, antigamente apreciadíssimas e de uso geral, tem hoje número reduzido de adeptos, alguns dos quais disfarçam a sua preferência, como algo deprimente. O mesmo se dá com o macaco, de carne reputadamente saborosa, consumida noutros tempos com frequência e naturalidade, mas, hoje, alvo de restrições muito fortes, nalguns casos, verdadeiros tabus. (CANDIDO, 2001, p. 73).

No entanto, falando-se sobre tabu, asco, fome e alimento, há quem tenha afirmado que, ao longo da história humana, de maneira geral, “Não há tabu alimentar que resista à fome”. (BRAUDEL, 1995, p. 45). Portanto, não só o gosto, mas as necessidades e o possibilitado pelo ambiente estariam na base das escolhas de quais plantas e animais tornam-se comida, além de somente *uma escolha* “do paladar”. Por outro lado, o alimento está ligado ao plano simbólico e afetivo, como disse Brandão (1994b, p. 30), “Esquilos comem nozes. Os homens comem símbolos através das nozes.”

As comunidades rurais, as sociedades/civilizações e culturas, de maneira geral, elegem o que se come e estabelecem uma ordem para a transformação do alimento em comida. Há tabus, ascos, hierarquias, preferências, costumes alimentares e, acima de tudo, escolhas: “Nem todas as coisas existentes na natureza ou pensadas como presentes na sociedade ‘são para comer’.” (BRANDÃO, 1981, p. 147). Há, tanto uma classificação vista como biológica ou físico-química do próprio alimento, em que não se come o que naturalmente possa fazer muito mal às pessoas, ou seja, o “biológico humano” afetado pelo “biológico do alimento”; essa é uma maneira de interditar um alimento, o que impede de torná-lo comida: “Entre os não comestíveis situam-se, naturalmente, aqueles vegetais não ingeríveis ou não-digestíveis por razões óbvias.” (WOORTMANN, 1978, p. 65). Para CRB, o campesinato tende a ver as plantas de maneiras diversas, de acordo com as funções e capacidades que determinados vegetais têm de fazer o bem, como o mal ou não ter efeito perceptível: “Entre as plantas cultivadas pelo homem, nem todas possuem um mesmo valor ético.” (BRANDÃO, 1999b, p. 110). Uma planta ética é aquela que, transformada em uma comida saudável, é vista como remédio, tanto por ser curativa, como por fazer bem à saúde; foi CRB quem observou e Woortmann (1978, p. 78, grifo do autor) quem escreveu: “‘Comida sadia é melhor que qualquer remédio’, dizia um informante de Mossâmedes.” Vale, mais uma vez, lembrar aqui

o espaço (dos alimentos), as plantas que mais fazem “o bem” têm um espaço específico, o mais perto possível das pessoas, ou seja, ao lado da casa, onde está a horta, o quintal e o roçadinho. As plantas com maior valor afetivo ou de capacidade farmacopéia mais identificadas estão mais próximas do lugar de moradia e da transformação de comida em alimento, como no caso do município de São Luis Paraitinga, em que CRB registrou suas observações:

Sabe-se – e mais os raizeiros, e as ervateiras, como dona Maria, conhecidíssima mulher de ervas do bairro da Maria Alferes – que todas as plantas da natureza, em suas raízes, paus, folhas, flores, em alguns casos, e frutos, possuem poderes naturais para ‘o lado do bem’ ou ‘do mal’. Há um conhecimento a respeito bastante comum entre os homens e mulheres dos bairros, e espera-se que os especialistas locais no assunto tenham um conhecimento bastante mais aprofundado. No entanto, mesmo as ‘plantas de remédios’ mais freqüentadas são aquelas que as mulheres cultivam em casa, na beira próxima do quintal, não raro misturadas com as de um minúsculo jardim de flores: o alecrim (rosmaninho), a arruda (que da casa e das pessoas afasta ‘o mal’), a melissa, a cosna, a carqueja, a arnica (há uma modalidade ‘da serra’ e outra doméstica), a erva-doce, o capim-limão. Estas plantas de uso medicinal caseiro são cultivadas e compreendidas como ‘de fora’, à exceção de algumas, como a carqueja e a arnica. A sua relação com as pessoas é classificatoriamente semelhante à das aves, plantas do jardim e da horta. (BRANDÃO, 1999b, p. 121).

De maneira muito semelhante ao acima dito por CRB, Woortmann (1978, p. 78-79) também observou a relação entre a agricultura das plantas medicinais como alimentos: “Temperos são também percebidos como possuindo qualidades medicinais, e muitos deles integram a farmacopéia popular. Colocam-se, assim, em posição intermediária entre comida e remédio.”

Portanto, ao mesmo tempo em que há o asco com algumas plantas que são vistas como algo que pode fazer mal e, por isso, são evitadas, outras plantas são aproximadas (especialmente e afetivamente) no dia-a-dia do campesinato e vistas como fazedoras do bem. Nesse caso, não é necessariamente o gosto que faz delas comida, mas o efeito visto como positivo quando uma dessas plantas é curativa ou tem capacidade cicatrizante, por exemplo, como algumas ervas. Inclusive, algumas plantas podem ser úteis para “benzer outras”, ou ao menos rezar para que as plantações e o alimento, ainda na terra, rendam o trabalho nele investido. É importante dizer que reza-se para que plantas e animais cresçam e sejam saudáveis, como bem registrou Brandão (1999b, p. 121): reza-se, no campesinato, para a comida na mesa, mas também para o alimento na horta, “Reza-se por uma ‘roça de milho’,

benze-se um animal ou uma lavoura recém-plantada. Faz-se promessa e lava-se com água limpa ‘o pé da cruz’ quando a chuva do tempo falta e as lavouras ameaçam morrer.”

É importante lembrar, ainda, que o gosto, o sabor e a escolha pelo paladar culturalmente construído indicam e direcionam o que deve ou não ser consumido, como ironicamente sintetizou o historiador francês Fernand Braudel, querendo dizer que, além de levar em conta a cultura constituindo o gosto, as escolhas também podem ser resultados da própria vontade e livre arbítrio de determinado indivíduo, quando este tem como optar pelas suas preferências alimentares: “A cada goela o seu vinho”. (BRAUDEL, 1995, p. 208). No estudo em que realizou em Mossâmedes, CRB busca construir e apresentar uma classificação local das formas de se comer. Percebe-se influência de Leach nesta obra de Brandão (1981, p. 148), principalmente quando o antropólogo brasileiro apresenta uma série classificatória alimentar elaborada a partir da observação das práticas alimentares dos lavradores de Mossâmedes, a partir de suas preferências e evitações, como no Quadro 1.

| <i>O QUE NÃO SE COME</i>         | <i>O QUE 'NÃO SE DEVE COMER'</i> | <i>O 'QUE SE COME E NÃO FAZ MAL'</i> | <i>O QUE 'SE COME, MAS FAZ MAL'</i> |
|----------------------------------|----------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------------|
| homem, cavalo,<br>cachorro, gato | cobra, tatu,<br>ouriço, tatupesa | arroz,<br>batatinha                  | carne de porco,<br>pequi, manga     |

Quadro 1 - O lugar que a comida ocupa em Mossâmedes

Fonte: Brandão (1981, p. 148).

Segundo Woortmann (1978, p. 68), “A classificação inicial proposta por Brandão para Mossâmedes é coerente com a encontrada nos demais lugares.” A partir do quadro que CRB faz para interpretar a realidade e os costumes alimentares por ele observados, o antropólogo afirma tratar-se de classificações que os próprios lavradores apresentaram. É uma divisão feita pelo autor, mas que parece ser antes uma classificação daquilo que as pessoas comem e a forma de comer no local; são classificações deles mesmos, escreve Brandão (1981, p. 149): “As conclusões práticas para o lavrador são simples: se nem tudo o que é potencialmente comestível na natureza pode ser comido pelo homem, certos alimentos não devem ser comidos também por certos tipos de pessoas.”

Contudo, é preciso também entender e lembrar que essas são classificações e interpretações mais teóricas e realizadas como observação acadêmica do pesquisador – como

o Quadro 1 – do que uma realidade concreta e pragmática das populações pesquisadas. Segundo CRB, naquele campesinato local, muitas vezes os próprios lavradores, em seu dia-a-dia, não seguiam as regras (e tabus) alimentares por eles descritas. O autor relativiza suas anotações e enquadramento teórico para apontar como a realidade é contraditória, ou melhor, como os próprios sujeitos não seguem estritamente seus discursos e representações. A prática de comer, segundo constatou CRB, parece ser diferente do que se fala a respeito do que se come e o como se come, afirma o antropólogo, o que mais lhe chamou atenção no trabalho de campo apresentado no livro *Plantar, colher, comer*:

O que mais chama a atenção do pesquisador quando ele faz entrevistas e procura compreender a ordem de um domínio de representações sociais, ao mesmo tempo em que observa condutas e participa de situações onde o objeto representado é manipulado e consumido pelo sujeito, é a divergência entre o rigor das recomendações que acompanham as séries de conjuntos alimentares e as condutas do cotidiano. (BRANDÃO, 1981, p. 150).

O cotidiano serve como resistência para qualquer enquadramento ou interpretação, ainda mais em situações de mudanças e migrações, como a observada no contexto estudado por CRB em Mossâmedes. De acordo com o autor, parece que, nas vivências do dia-a-dia, o rigor das recomendações tornam-se não necessariamente seguidas ou restritivas de algumas comidas – e, talvez, mesmo nem parcialmente – seguidas ou aplicadas. As condutas no cotidiano podem, entre outras, contradizer as próprias afirmações realizadas por camponeses. Ao posicionar-se a respeito das classificações alimentares que escutou e descreveu CRB, o antropólogo questiona seus próprios dados, informações colhidas e observações. Brandão (1999b, p. 33) não se furta de fazer uma “crítica interna” e apontar seus limites, ou melhor, problematizar a própria limitação das pesquisas realizadas, através de disciplinas e do olhar academicamente treinado: “De que maneira a realidade tão densa e polissemicamente vivida com e como símbolo, cabe dentro do pequeno tabuleiro em que as minhas categorias a aprisiona para torná-la efêmera e tão restritamente inteligível?”. Perguntou, criticamente, CRB no livro de sua autoria, *O afeto da terra*.

Por outro lado, vale lembrar que não é por seguir rigidamente ou não colocar em prática as recomendações da série de conjuntos alimentares feitas que o campesinato deixa de ter uma comida que é local, ou uma comida própria (sua, deles ou nossa). Tanto que há uma maneira local de entender o alimento e a comida em Mossâmedes, que CRB observou em

seus trabalhos de campo, realizados entre janeiro de 1975 e março de 1976, em que o antropólogo registra que o extrativismo coletivo, a “simples colheita, sem plantar”, a pesca e a caça não são vistos como formas de acessar alimentos e sim pensadas como práticas de uma forma de lazer: “Em Mossâmedes, pescar não é trabalhar, mas algo que se confunde com o lazer, muito embora da pescaria resulte alimento.” (WOORTMANN, 1978, p. 80). O lavrador acessa alimento de duas maneiras principais, via seu próprio trabalho na terra de parceria, plantando, colhendo e comendo ou “se vendendo” como força de trabalho em terras de outros e da remuneração, adquire, compra ou troca parte do seu esforço físico por alimento. É importante salientar que o acesso direto ao alimento, sem um esforço físico mínimo, ou realização de um trabalho, não significa, em Mossâmedes, exercer agricultura e labuta, mesmo que gere alimento. Segundo observou CRB, tende a não se perceber como comida o resultado do que não for originário do trabalho despendido na profissão, o que leva o autor afirmar que: “[...] muito pouca referência é feita a caçadores e/ou pescadores profissionais. A caça e a pesca não foram nem são atividades de acesso ao alimento, consideradas como um tipo de trabalho e, logo, constituídores de uma categoria profissional” (BRANDÃO, 1981, p. 10). Já, em “O afeto da terra”, CRB diz sobre o caçar, que é tratado como forma de acessar alimento, mas não deixa de se configurar também uma relação de afeto das pessoas com os animais:

Na fala dos não caçadores do campo, o sujeito da recusa da caça é o próprio animal, todos eles e cada um. Do que ouvi faço a síntese de três motivos: a) eles são sujeitos, individualmente de seres vivos, ‘filhos de Deus como nós’ (expressão usual) e merecem as suas vidas tanto quanto ‘nós’; b) por esta razão, do mesmo modo como o homem do campo tem o direito de matar para a alimentação ou um outro uso os animais que ele cria para isto, em um momento de suas vidas, ele não tem o direito legal de tirar a vida de um animal não criado por ele, a menos que tenha uma razão justificável de necessidade vital, até mesmo a defesa de sua própria vida; c) animais vivos sugerem ‘pena’, ‘dó’, ‘piedade’ (esta última palavra, freqüente em orações cristãs, é pouco usada no caso). (BRANDÃO, 1999b, p. 72).

Há uma comida local, como no caso de Mossâmedes, que aquele campesinato que migra para a cidade, enfrenta mudanças no cardápio alimentar. Muda-se o local, muda-se a comida; e o lugar que ela ocupa também se modifica de uma cultura para outra, de uma sociedade para outra. O campesinato, estudado por CRB, acostumado a migrar de fazenda em fazenda, como trabalhadores volantes, vivenciou e percebeu rupturas e mudanças nas alimentações e, justamente, quando foram para a cidade: “Ao longo de uma rotina marcada

por mudanças freqüentes de uma fazenda para outra, a chegada à cidade de Mossâmedes representa o começo de uma série de rupturas e de redefinições tanto na prática econômica quanto na prática alimentar” (BRANDÃO, 1981, p. 11).

Essa mudança e migração reforçam e expressam a existência de hábitos e ideologias locais do comer, tanto que, ao mudar-se, deslocando-se para outros contextos, os camponeses se percebem em outro lugar, com alterações na alimentação. São mudanças vividas: “A vinda de algum ‘rancho’ na fazenda para uma ‘casa’ na cidade obrigou a família lavradora a alterar alternativas e hábitos de produção e outras formas de acesso aos alimentos” (BRANDÃO, 1981, p. 11). A dificuldade de acesso à terra – tanto propriedade como terra de parceria ou arrendamento – implica, forçosamente, o deslocamento em direção ao núcleo urbano por um campesinato cada vez menos requisitado e cada vez mais desocupado no rural em Mossâmedes; o que gera também mudanças no trabalho e em toda a família e, principalmente, a terra que na cidade deixa de ser sinônimo de *locus* e extrato físico familiar e do ciclo de plantar, colher e comer. É na comida que se expressam as mudanças em outros segmentos do dia-a-dia das mudanças que ocorreram da passagem da saída das fazendas, do rural ao urbano.

As famílias lavradoras não proprietárias de terra ao se deslocarem das áreas rurais de Mossâmedes (saindo das fazendas) para as cidades, modificam as variações de possibilidades de produção e cultivo de alimento (tende a diminuir a variedade e a circulação solidária de comida); mesmo que outros familiares e conhecidos também estejam na cidade, o excedente alimentar da produção urbana (como horta, por exemplo) é muito menor e, o consumo da comida pela família altera-se, resultado da migração. Na cidade, é produzido menos, ao mesmo tempo que ali as famílias que vieram do campo entram em contato com outros alimentos, assim que a comida do dia-a-dia sofre alterações.

## 5.2 MUDANÇAS QUE INFLUENCIARAM NA ALIMENTAÇÃO E ALIMENTAÇÃO ALTERADA PELAS MUDANÇAS

Como já dito, das observações realizadas em Mossâmedes, entre janeiro de 1975 e março de 1976, CRB publicou a obra “Plantar, colher, comer: um estudo sobre campesinato goiano”. Esse trabalho de campo do autor gerou outros estudos e publicações, como o relatório coordenado por Woortmann (1978) “Hábitos e Ideologias Alimentares em Grupos

Sociais de Baixa Renda”, em que CRB foi um dos membros da equipe de pesquisadores.<sup>13</sup> Naquele momento, CRB observava diversas modificações no acesso à terra por grupos de trabalhadores (famílias) e indivíduos (lavradores, camponeses...) que não eram proprietários: “As terras dadas em parceria são cada vez menores e de pior qualidade [...]”. (WOORTMANN, 1978, p. 32). Resultado desse processo de redução de possibilidades em morar e trabalhar em sítios e fazendas, atuando como parceiro<sup>14</sup>, peão, produtor associado, arrendatário, etc, restava às famílias de sitiantes e camponeses migrar para outras regiões, como periferias urbanas ou terrenos peri-urbanos e lotes, relativamente, próximos daquelas fazendas que escasseavam os aluguéis de terras:

Há uma queixa comum entre os lavradores de Mossâmedes. É a de que cada ano torna-se mais difícil o acesso a terras cedidas em parceria. Os fazendeiros reservam porções maiores de suas fazendas para as suas próprias lavouras ou para a formação de pastagens, e destinam a produtores sem-terra áreas cada vez menores de pior qualidade de terreno. (BRANDÃO, 1981, p. 37).

Trabalhadores volantes, bóias frias, entre outros, criaram estratégias de reprodução social ao deslocarem-se para “novos espaços” em que não estavam totalmente socializados, inseridos e acostumados a viver, pois moradores de fazendas passam a viver em cidades. Talvez por isso Woortmann (1978, p. 69) tenha afirmado: “o alimento é uma das principais referências de mudanças sociais, entre os lavradores de Mossâmedes.” Trata-se de um movimento de migração desse campesinato estudado por CRB, que se desloca para outras condições sócio-espaciais; é preciso entender que um importante fator de expulsão deve-se à dificuldade de acesso a terra, mesmo que não a posse, a simples parceria e aluguel escasseavam:

Mossâmedes nos fornece outro exemplo. Como já foi visto, a região passou, nas últimas duas décadas, por um processo de intensa valorização de terras e crescente produção para o mercado. O próprio sistema de ‘meiação’, que significa, para o

<sup>13</sup> Brandão (2007a, p. 46-47) recorda do momento desta pesquisa quando relata brevemente no livro “O vôo da arara-azul”: “[...] pouco depois de haver completado o meu mestrado em antropologia social, participei de um projeto sobre hábitos e ideologias alimentares no Brasil. Ele era coordenado por Otávio Alves Velho, do Museu Nacional, e Klaas Woortmann, da UNB. Escolhi como local de pesquisa o município de Mossâmedes. Essa deve ter sido a primeira vez que o mundo de natureza e a maneira como os homens lidam com ela, ao manejarem a terra do cerrado em busca de alimentos, foi para mim objeto de estudo e de descrição.”

<sup>14</sup> Segundo Candido (2001, p. 136) “[...] a parceria é uma sociedade, pela qual alguém fornece terra, ficando com direito sobre parte dos produtos obtidos pelo outro.”

lavrador, a última forma de acesso direto ao alimento, sem necessidade de adquiri-lo no mercado, já representa uma forma de ingresso no mercado. Pois a parcela da produção que cabe ao lavrador não é mais que a remuneração de seu trabalho por uma produção destinada pelo fazendeiro à comercialização. O arroz, antes simples valor de uso, torna-se o pagamento de uma mercadoria – a força de trabalho – pela produção de outra mercadoria – o próprio arroz, na parcela comercializada pelo fazendeiro. Sob outro ponto de vista, o que antes era apenas alimento, passou a tornar-se renda da terra, sob forma de renda-produto. Mas, à medida que o arroz se torna mais compensador, torna-se também ‘irracional’ para o fazendeiro pagar sua mão de obra com parte de produto. Por isso, a parceria se mantém apenas enquanto a relação entre o preço do produto e o preço do trabalho for favorável a quem detém a terra, ou enquanto o dono da terra não dispuser de suficiente ‘capital’ para remunerar monetariamente ao trabalhador, como é o caso de pequenos proprietários em muitas partes do Brasil, ou, ainda, naqueles casos em que não existe uso alternativo da terra pelo proprietário, isto é, onde o aluguel da terra a um meeiro ou arrendatário se faz a um baixo custo da oportunidade. (WOORTMANN, 1978, p. 32).

A crescente mecanização das propriedades, capitalização (inserção na economia de mercado) e modernização do meio rural recaíam nos lavradores como uma forma de expulsão e mudança de território que eram, forçosamente, levados a enfrentar. A aceleração do ritmo de trabalho e produtividade, empregando tecnologia, possibilitava maior lucratividade para fazendeiros e demais proprietários de terra, que se liberavam da mão-de-obra ou parcerias com sitiantes na produção e ocupavam, cada vez mais, com maior intensidade, a totalidade da terra e de suas propriedades. Salvo em terrenos pouco favoráveis e terras de menor qualidade ou de difícil aplicação de maquinário, esses espaços das fazendas tenderiam a permanecer como possibilidade de contratação de lavradores, por parte da classe proprietária: “[...] o lavrador migrado para a cidade tende a continuar como um produtor rural parceiro (meeiro) ou se transformar em um diarista a serviço de apropriadores periódicos de força de trabalho na agricultura” (BRANDÃO, 1981, p. 37).

Casos como esse, identificado por CRB em Goiás, são exemplos do elevado êxodo rural que caracterizou a História recente do Brasil. Acompanhado de forte violência simbólica, esse processo caracteriza-se por profundas mudanças de sociabilidade por parte da família lavradora, principalmente no que se refere à alimentação. A dificuldade de acesso à comida e de terra para produzir o próprio alimento, faz com que uma das primeiras modificações, aos que menos possibilidades tiveram de acessar a propriedade da terra, seja a mudança do padrão e costumes alimentares, como descreve Brandão (1981):

O lavrador se reconhece ‘empurrado para a cidade’, onde não consegue mais prover a família de alimentos no período entre duas safras, sendo então obrigado a comprar



comida que lhe sobrava no passado. Esta comida acaba sendo quase toda ela comprada, quando, ao não conseguir ‘terreno na meia’ em um ano agrícola, o lavrador se divide entre peão diarista e biscateiro urbano. Da soma de ocorrências resulta o empobrecimento da dieta familiar com a diminuição da quantidade e da variedade de mantimentos [...]. (BRANDÃO, 1981, p. 83).

Portanto, a alteração da “[...] alimentação que é o recurso vital por excelência” (CANDIDO, 2001, p. 35) e as modificações dos padrões de acesso à comida caracterizam as mudanças, bem como são resultados dessas: “Quando o lavrador deixa de residir em uma das fazendas onde foi um agregado e vem morar na cidade com sua família, todos os seus integrantes são obrigados a alterar parte da combinação de alternativas e hábitos de acesso e uso de alimentos” (BRANDÃO, 1981, p. 35).

Antonio Candido, em *Os Parceiros do Rio Bonito*, entendeu a alimentação e os aspectos relacionados à comida em primeiro plano de importância para a humanidade. Esse autor descreveu aspectos de relevância para a manutenção, reprodução e existência da vida:

[...] há necessidades inadiáveis que não encontram correspondente na organização social, como a respiração; e outras que se processam conforme padrões definidos, mas cuja satisfação pode ser suspensa sem acarretar cessação da vida, como o impulso do sexo. A fome, todavia, se caracteriza por exigir satisfação constante e requer organização social adequada. (CANDIDO, 2001, p. 35).

Das dificuldades em Mossâmedes, descritas por CRB, ligados ao não acesso das terras utilizadas em parceria e concentração da propriedade que caracterizam a formação social brasileira<sup>15</sup> e que também caracterizam Mossâmedes, pode-se dizer que se viveu, a partir de meados da década de 1960 e com mais força nos anos 70 e 80, a dificuldade para uma organização social adequada que evitasse situações como a que configurou condições dos sitiantes nos períodos pós-1960, com a modernização do campo no Brasil. Dizia Candido (2001, p. 271), a respeito da vida no campo: “Os desajustes se resolvem cada vez mais, pela migração urbana, com abandono das atividades agrícolas e passagem a outro universo da cultura.”

Embora Candido chegue à conclusão do aumento progressivo da incorporação da vida caipira à esfera da cultura urbana – devido aos desajustes sócio-econômicos existentes que

---

<sup>15</sup> Woortmann (1978, p. 24) aponta que: “A ocupação econômica de Mossâmedes se fez através de grandes fazendas, onde a pecuária se combinava ao cultivo de cereais (arroz, milho e feijão). Até alguma décadas atrás, o município contava ainda com densas matas, ricas em caça.”

impossibilitavam o modo do caipira reproduzir-se – afirma que o processo de urbanização se apresenta aos “indivíduos rústicos”, *propondo* ou *impondo*<sup>16</sup> certos traços de cultura material e não-material. Impõe novo ritmo de trabalho, novas relações ecológicas, bens manufaturados. Propõe racionalização do orçamento, abandono de crenças tradicionais, individualização do trabalho, passagem à vida urbana. “Formulando novamente o que ficou dito, podemos verificar no caipira paulista três reações adaptáveis em face da tal processo [urbanização]: 1) aceitação dos traços *impostos* e *propostos*; 2) aceitação apenas dos traços *impostos*; 3) rejeição de *ambos*.” (CANDIDO, 2001, p. 273). Do observado por CRB, aproximadamente duas décadas após o estudo de Candido, pode-se dizer que houve uma intensidade de traços urbanos impostos e propostos e menos possibilidades de rejeição para aqueles que poucas alternativas restaram que não a de migrar rumo à cidade. Em termos de hábitos alimentares (WOORTMANN, 1978, p. 45), o elenco e cardápio alimentar existente é freqüentemente maior na cidade do que no campo, no entanto, os limites de renda impedem a família migrante de adquirir muitos desses artigos. A urbanização e a eventual disponibilidade de maior diversidade de alimentos não alteram<sup>17</sup>, necessariamente, os hábitos alimentares. Mas é na cidade onde ocorre o contato dos grupos migrados do campo com diferentes maneiras de alimentar-se e, nesse contato dos indivíduos com formas diferentes de vivência, ocorre um processo de hibridização cultural em que aspectos do cardápio alimentar de classe média urbana podem ser adotados por grupos de origem rural, quando a renda possibilita o consumo. Para Woortmann (1978), dois aspectos principais e localizados no referido grupo caracterizam o processo de contato dos traços urbanos com os rurais:

[...] o que parece alterar a ideologia alimentar é uma elaboração significativa do nível de instrução e, mais importante que isso, outra modalidade de ‘ressocialização’; a experiência da esposa-mãe (a agente que controla a aquisição e o preparo dos alimentos e que, em longa medida, define quem como o que e quando)

<sup>16</sup> Brandão (2009a, p. 35, grifo nosso), utiliza dessas duas expressões também presentes em Antonio Candido, para dizer que a modernização e urbanização ora propõem e ora impõem modificações no campo. CRB aponta que também é a capitalização da sociedade que modifica outras esferas da vida rural, além da produção agrícola: “Pois de fato bem sabemos como a junção do capital flexível as novas tecnologias aplicadas sobretudo à pecuária e à monocultura invadem tanto o campo rural quanto todos os outros ‘campos da vida’ ora **propondo** e ora **impondo** uma outra ética dirigida à criação de saberes, valores, sentimentos e sociabilidades. Gerando o que gera modos de vida tão modernos que terminam, sabendo disto ou não, inteiramente submetidos a esta nova racionalidade.”

<sup>17</sup> No relatório aqui já citado, o coordenador dessa pesquisa, Woortmann (1978, p. 45, grifo nosso) afirmou: “Na cidade, o elenco de alimentos que se apresentam ao migrante é freqüentemente maior que em sua região rural de origem, no entanto, os limites de renda impedem que sejam adquiridos muitos desses artigos. Todavia, **a urbanização e a eventual disponibilidade de uma maior variedade de alimentos não altera, necessariamente, os hábitos alimentares. É preciso distinguir, a propósito, entre o repertório de alimentos conhecidos e aquele que efetivamente compõe a prática alimentar de um grupo.**”

**como empregada doméstica, exposta, forçosamente a outros hábitos alimentares, característicos da classe média.** (WOORTMANN, 1978, p. 46, grifo nosso).

Associado a esse aspecto da mulher de origem rural, atuando como empregada doméstica, “faxineira” e trabalhadora em residência urbana e seu contato com aspectos alimentares mais heterogêneos e, principalmente, conhecendo e, muitas vezes, preparando a comida da classe média, coube naquele momento e processo, à mãe (esposa, mulher...) levar parte das novidades alimentares para a família, inserindo novos hábitos, gostos e pratos no cotidiano alimentar, principalmente aqueles alimentos mais fáceis de adquirir em termos financeiros. Contudo, não é apenas esse consumo, o alimentar, que altera sensivelmente a identidade das populações e sítiantes vindos do rural, mas aquele comportamento de adquirir produtos que os diferenciam das imagens e representações pejorativas das populações vindas do rural:

[...] a mudança para a cidade é também uma mudança de identidade – o imigrante quer negar o estigma de ‘tabaréu’, ‘jeca tatu’, ‘caipira’, e uma das formas de se tornar ‘civilizado’ é consumir, pois assim se aproximam do ‘rico’. Se no mundo rural o pobre não se importa com sua vestimenta ou com seu calçado, tampouco o faz o rico. (WOORTMANN, 1978, p. 45).

Segundo Candido (2001, p. 75), a vida caipira dos bairros rústicos paulistas possuía características de auto-suficiência (particularmente, alimentar) e perpetuação, através de sistema de economia fechada ou semifechada, mergulhada e imersa nas relações sociais e de poderes locais, baseadas no trabalho isolado, cooperação ocasional, povoamento disperso, técnicas rudimentares e equilíbrio mínimo. Afirma Candido (2001, p. 104) que fazendeiros abastados, pequenos agricultores e posseiros provêm quase sempre dos mesmos troncos familiares, e os antepassados de diferentes classes sociais, compartilham, quase sempre, as mesmas condições de vida. As relações de vizinhança, segundo constatou Candido, eram extensas, favorecendo certa democracia<sup>18</sup> na participação da comunidade e na convivência do

---

<sup>18</sup> Esse trecho a seguir, parece bastante ilustrativo, do que entende e interpreta Candido (2001, p. 104): “Esta diferenciação de camadas, pelo nível econômico e as formas de participação cultural, não decorreu necessariamente de uma diferença social na origem dos grupos. O fazendeiro abastado, o pequeno agricultor, o posseiro provêm as mais das vezes dos mesmos troncos familiares, e seus antepassados compartilharam, originariamente, das mesmas condições de vida. Mesmo porque os ‘sítios da roça’ seriam, na maioria, avantajados territorialmente, não oferecendo a distinção, tornada nítida em seguida, entre pequena e grande

dia-a-dia. Havia uma espécie de “lençol de cultura caipira”, com variações locais, ligadas a formas de sociabilidade e de subsistência que se apoiavam em soluções de mínimos para manutenção da vida dos indivíduos e a coesão dos bairros:

Rompendo-se este estado de coisas, superando o nível de tais mínimos, surgiram as vilas e as fazendas abastadas, que desde logo se erigiram em núcleos de melhor alimentação, melhor equipamentos material, relações econômicas e espirituais mais intensas – quebrando o círculo da economia fechada, ou criando novas formas de ajuste ao meio, em nível cultural mais alto. Os proprietários de fazendas de cana, gado ou, depois, café formavam uma camada permeável às atividades de troca – vendendo, comprando produtos e, deste modo, se ligando ao mercado, cujas alterações sofriam com mais sensibilidade. Os proprietários do tipo sitiante ora seguiram este ritmo, ora se ligavam ao dos cultivadores instáveis, não vendendo, como eles, o produto de sua lavoura senão em escala reduzida e de modo excepcional. Esta segunda categoria, de sítiantes, posseiros e agregados, é que define plenamente a economia caipira de subsistência e a vida caracterizada pela sociabilidade dos bairros. O costume da primeira categoria, bem como a sua fala ou grau de rusticidade, fazem dela, freqüentemente, *participante* mas nem sempre *integrante* da cultura caipira, considerada nas suas formas peculiares. (CANDIDO, 2001, p. 104, grifo do autor).

No trecho acima, retirado de *Os Parceiros do Rio Bonito*, é importante observar: primeiro, de que a diferenciação social não se deve a diferentes origens dos grupos, afinal boa parte dos ramos e cepas familiares são comuns, o que parece importante enfatizar. Segundo, a tendência de quebrar a autonomia interna e economia fechada de determinado grupo ou bairro rural, é devida (segundo Candido) aos fazendeiros e proprietários que acessam melhores possibilidades e capacidades de produção, tais como: melhor alimentação, novas tecnologias e, principalmente, domínio e propriedade da terra. Essa característica possibilitou e formou camada permeável às trocas comerciais e, muitas vezes, fora acompanhada, também, por sítiantes que, a meio caminho, seguiam esse estilo de maior inserção no mercado relatado por Candido e ora permaneciam no ramo dos cultivadores instáveis. O terceiro aspecto, descrito por Candido, por sua vez, evidencia a presença de fazendeiros e proprietários nos aspectos culturais, simbólicos e costumeiros, como o modo de falar (sotaque caipira) e o grau de rusticidade, parcialmente inseridos na cultura caipira, mas nem por isso totalmente integrantes naquela dinâmica da vida caipira social.

O antropólogo Klaas Woortmann tende a idealizar e a homogeneizar determinados aspectos comuns e características compartilhadas entre membros das sociedades inseridas na

---

propriedade. Compreende-se, portanto, que as relações de vizinhança fossem extensas e inclusivas, favorecendo certa democracia inicial.”

campesinidade e, em certo sentido, diferencia esse autor de CRB. Referindo-se a momento e contexto de maior proximidade e contato entre fazendeiros e lavradores, Woortmann (1978) afirmou:

[...] se é verdade que o fazendeiro se distingue do lavrador, pela propriedade da terra e pelo poder, não se distingue pelos hábitos: usa roupas rústicas, freqüentemente não calça sapatos, e alimenta-se da mesma forma, pois tanto para o fazendeiro como para o lavrador a comida era farta. (WOORTMANN, 1978, p. 45).

Observa-se que há certa diferença entre Woortmann e Candido de perceberem as diferenciações sociais e compartilhamento de visões de mundo, símbolos e de comportamentos. Para além das diferenças e semelhanças entre fazendeiros e lavradores, Candido aponta ainda a estratificação do ponto de vista dos de baixo, ou seja, diferentes graus da auto-suficiência e acesso a capacitações nos bairros rurais por parte do parceiro, pequeno sitiante e salariado demonstram que, mesmo compartilhando espaços sociais, paisagem rural e cosmologias semelhantes, é possível perceber particularidades nas formas de viver de acordo com a esfera sócio-econômica disponíveis e a localização nas diferentes classes sociais, o que Woortmann tende a homogeneizar, Candido tende a diferenciar:

O parceiro, embora tenha padrão de vida equiparável ao do pequeno sitiante, e mais dignidade social que o salariado, é de certa forma um proletariado rural, pela limitação de autonomia, a mobilidade espacial, a atrofia da vida cultural, já que a cultura caipira é em grande parte cultura de bairro. Ele passa por uma redefinição dos vínculos de dependência que o incorporam à órbita da fazenda e das povoações, afastando-o relativamente das estruturas tradicionais mais características. (CANDIDO, 2001, p. 118).

É CRB quem nos esclarece a respeito do próprio ponto da estratificação do rural brasileiro, apontando como esses perceberam e vivenciaram a diferenciação social, bem como o afastamento do contato com fazendeiros, a partir do êxodo rural característico da modernização conservadora nacional. Focando no tema da alimentação e do cotidiano, afirmou Brandão (1981):

Até anos recentes, as relações entre trabalhadores rurais sem terra e os fazendeiros são percebidas como estando em equilíbrio, tal como as trocas entre todos eles e a natureza. As condições necessárias para o acesso ao alimento eram concedidas pelos fazendeiros e eram facilitadas entre todas as pessoas. Quando fala do tempo antigo o lavrador recorre à inexistência de mercado e uma contínua pequena produção de excedentes para explicar freqüentes trocas de ‘mantimentos’ entre pequenos e grandes produtores. (BRANDÃO, 1981, p. 81).

CRB vai mais longe ao apontar de quais maneiras lavradores perceberam as mudanças por eles vividas e quais os fatores e condições que os impulsionaram em diferentes condições de vida até então existentes nas relações internas à comunidade, como a de solidariedade, reciprocidade e baseadas, também, na dádiva:

Fatores reconhecidos pelo lavrador como a valorização acelerada do preço da terra, a introdução de recursos tecnológicos; o aumento da população de pessoas e de animais; o crescimento de um mercado sólido, regional e compensador que uma relação simples de trocas de alguns excedentes, pela compra de quanto excedentes de cereais houver é, a repartição entre parentes-herdeiros ou, entre compradores, das fazendas originais, forçaram mudanças sucessivas na ordem das relações de trabalho entre patrões e peões. (BRANDÃO, 1981, p. 81).

No ano de 1954, quando defendeu tese de doutorado, ou em 1964, com a publicação em livro intitulado *Os Parceiros do Rio Bonito*, Candido já apontava os problemas sociais no meio rural brasileiro, que faziam aparentar a cultura caipira como um estágio de elevada (e constante) precarização e dificuldades ou limitações para a persistência e reprodução dos grupos de camponeses sitiantes, parceiros, enquanto expressão cultural ou existência social. A miséria e a privação de necessidades básicas perpetuaram o modelo de vida em desequilíbrio econômico e mesmo que um expoente das ciências sociais brasileira tenha reconhecido e indicado que “[...] a situação estudada neste livro [*Os Parceiros do Rio Bonito*] leva a cogitar no problema da reforma agrária. Sem planejamento racional, a urbanização do campo se processará cada vez mais como um vasto traumatismo cultural e social, em que a fome e a anomia continuarão a rondar o seu velho conhecido” (CANDIDO, 2001, p. 281).

Permaneceu-se com a lógica excludente, injusta e dolorosa da agromodernização brasileira. A revolução verde se fez.

É preciso entender que as mudanças na alimentação se devem a fatores resultantes da concentração da propriedade e modernização conservadora do rural brasileiro, o que na prática significou a diminuição e mesmo o fechamento das possibilidades de aluguel de terras

das fazendas para parceiros, sítiantes e agricultores desprovidos de propriedade. No caso específico de Goiás, como observou CRB em Mossâmedes, o não compartilhamento da terra (expulsão de lavradores), das fazendas que se mecanizavam, o conseqüente êxodo rural e a migração das famílias para o urbano, desembocaram nas alterações alimentares. Em outras palavras, a alteração das formas de obtenção de comida e, portanto, do cardápio alimentar, foram resultados do processo de diminuição de possibilidades de produzir alimentos. Algumas mulheres deste campesinato migrante passaram a trabalhar em residências urbanas e ali entraram em contato com diferentes pratos e alimentos, por vezes, mais industrializados, como no caso do macarrão (instantâneo). Os homens ainda ofereciam mão-de-obra temporária nas fazendas quando havia interesses dos proprietários das mesmas por trabalho/trabalhadores em determinados períodos do ciclo agrícola e, durante outros momentos do ano, também trabalhavam na cidade. Os filhos que antes eram educados junto dos pais, no trabalho da terra, acabam não atuando mais tão diretamente no convívio e compartilhamento do dia-a-dia urbano, como era nas fazendas. Além do mais, quando toda a família está na cidade e o pai se encontra trabalhando no campo, dificilmente algum membro da família se desloca para levar-lhe comida, já que a distância impede tal movimento. São de exemplos e situações como essas, em Mossâmedes, descritas por CRB, que a comida é resultado: das relações com a terra, do trabalho e da família. As mudanças em algumas dessas esferas influencia, mutuamente umas às outras, como neste exemplo do estudo de CRB, em que pode-se dizer que há, no campesinato, a necessidade da terra para o plantio, a aplicação do trabalho para a colheita e famílias para desfrutar dos alimentos, ou seja, “Plantar, colher, comer.”

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da pesquisa, propôs-se a demonstração da viabilidade de se utilizar as obras e a diversidade de investigações realizadas por CRB para compreender aspectos, abordagens e manifestações vividas por camponeses em localidades rurais brasileiras. Para isso, foram percorridos temas como a própria nomeação, classificação e expressão da palavra: *camponês*; por movimentos (e)migratórios (êxodo rural); mudanças nas relações de trabalho entre fazendeiros e trabalhadores ou, ainda, do acesso à alimentação, entre outros. Ao longo da dissertação, abordou-se o fortalecimento do diálogo e recorte que o autor destacado aqui possui com a noção de campesinidade. Localizado numa geração posterior e, portanto, herdeira da abordagem de Candido em *Os Parceiros do Rio Bonito*, CRB realizou pesquisas que – resultam e – podem ser nomeadas como estudos em comunidade, descrições densas, etnografia, diários de campo. Nesta dissertação, o foco não se deteve na compreensão do trabalho que o antropólogo realizou, mas em como ele, nas observações atentas e longa imersão no cotidiano camponês, pôde observar, por exemplo, como a noção de trabalho e trabalhar geram debates e são mais amplas do que apenas a realização de tarefas. Dissertou-se, aqui, não a respeito de toda a literatura rural produzida por CRB, mas sobre de que forma, a partir dessa literatura, é possível conhecer e apreender as vivências de populações e das culturas camponesas de nosso País. Não foi aqui nosso objetivo reforçar ou louvar a criatividade, importância e riqueza das obras comentadas e problemáticas nelas presentes, fundamentais para a compreensão de processos e história recente do campo brasileiro, principalmente do ponto de vista da cotidianidade das culturas camponesas no Brasil. Livros como *O trabalho de saber*, *O afeto da terra*, *Plantar, colher, comer*, *Casa de Escola*, entre outros, são obras que falam por si mesmas de suas contribuições, relevância e dedicação do autor a temas do campesinato e seu meio.

Propôs-se mobilizar, atribuir sentidos e até mesmo reunir diferentes comunidades estudadas por CRB, na intenção de entender por onde o autor andou e registrou; o que percebeu da terra, do trabalho, do alimento e da família em populações rurais. O autor é testemunha, mas também um narrador de uma época, de vivências observadas, das formas de cotidianidade, o que torna suas pesquisas um monumento. Há documentos, textos que nos informam, registram e nos levam à vida de pessoas e situações. O mundo acadêmico, movimentos sociais, agentes da cultura e do saber formal/informal recebem e encontram nos



olhares de CRB, não apenas um autor, mas um estudioso engajado na descrição do que passou por seus olhos e que fora registrado em diário de campo. Em estudos de CRB, é possível apontar contribuições as mais diversas; aqui, mobilizou-se alguns temas que o autor relacionou ao rural e em algumas populações desse meio. Vejamos alguns dos pontos que foram mais detalhados e tratados.

A partir do diálogo com outros autores, como Antonio Candido e Klaas Woortmann, abordou-se o cotidiano de grupos camponeses de algumas localidades pesquisadas por CRB. De Candido, cotejaram-se suas observações com as encontradas em CRB, buscando dar visibilidade a mudanças ou continuidades. Pode-se notar que alguns dos prognósticos de Candido efetivaram-se, tais como o que se refere à imposição de ritmos de vida (urbanização, industrialização e modernização) ao mundo rural. Com Klaas Woortmann, o diálogo, nas obras de CRB, deu-se a respeito da camponesidade como um *ethos*, formas de viver, de ver a vida e de reproduzir as culturas camponesas.

Reunindo as diversas obras e estudos de CRB, foi possível encontrar informações específicas e detalhadas a respeito de determinadas localidades (municípios, distritos, bairros e comunidades) rurais onde realizou as pesquisas. De cada lugar, no estudo feito, houve um foco ou temas que o autor abordou com maior detalhamento, relato ou problematização do cotidiano, como as diferentes formas do saber e à educação; aos hábitos alimentares; aos valores e sentimentos em relação à terra; às relações em rede, da família. Como no exemplo de Catuçaba (no município de São Luis do Paraitinga), em que CRB pesquisou formas de grupos de camponeses que se relacionavam com “os saberes”. O antropólogo abordou as maneiras, nesta comunidade, de as famílias transmitirem, de uma geração à outra, o trabalho com a terra, a valorização dos estudos, a importância (ou não) da escola; as práticas camponesas e o ensino institucional que circulam e demandam trabalho e, como o próprio trabalho é percebido de diferentes maneiras em cada família. Desse rural, do distrito de Catuçaba, CRB nos informa que, nas décadas de 1980 e 90 (quando realizou suas observações), jovens (e)migraram em busca de trabalho e vida mais urbanizados, como já havia ocorrido com tantos agricultores e famílias camponesas desde a década de 1960 e 70 no município de Mossâmedes/GO, também estudado por CRB. As pessoas que entrevistou, nessa região de Goiás, idealizavam as terras da fazenda, principalmente quando se remetiam ao tempo em que moravam nelas com os demais membros da família, alugando alguns espaços e trabalhando para o fazendeiro (em regime de parceria ou outro). Mesmo não sendo de sua propriedade, alguns parceiros viam a “fazenda do fazendeiro” como terra de trabalho e parceria, mas, também, viram-se expulsos com a chegada do maquinário e sem mais

interesses dos proprietários em que permanecessem em suas fazendas em regime algum, apenas oferecendo mão-de-obra quando solicitados. Situação constrangedora, como para aqueles que foram viver dentro das matas e no que era considerado sertão; de tal forma, que era evitado admitir, para outros, morar em terras “isoladas” e distantes, como no caso dos mineiros que se instalaram *em um* sertão do Estado de São Paulo (no município de São Luis do Paraitinga). Mas, como se viu no segundo capítulo, à terra são atribuídos afetos e sentimentos, assim como aos animais e plantas, afinal, não são todos, nem tudo, transformados em comida – os animais porque há valores e sentimentos, as plantas por causa do gosto. Conforme registrou CRB, em Joanópolis/SP, a terra é amada, trabalhada e valorizada por segmentos do campesinato. É nela que se planta, dela se colhem frutos, é sobre ela que camponeses se dizem possuidores de um pedaço de chão herdado dos antepassados, o qual será, também, deixado aos filhos. No entanto, há terra que é menos de trabalho e deixada para a proteção da flora e fauna; é terra que pessoas de fora usam para fazer turismo e outros a utilizam como negócio e capital. Na terra também se pode viver em família, principalmente – no caso de Itapuranga/GO – quando uma grande reunião de vários membros da família (várias famílias nucleares de um mesmo tronco) migraram de Minas Gerais (vindos de Pato de Minas) para Goiás e viveram na mesma propriedade até fragmentar-se, passar a herança e gerar dispersões, pois é de interesse da família manter-se reunida enquanto a propriedade oferece alimentos, trabalho e espaço para todos e, nesse lugar, CRB observou que a terra, quando herdada, passa mais aos sobrinhos (filhos dos proprietários), do que aos tios (irmãos dos proprietários).

É, pela família que se transmitem valores, formas de trabalho e mesmo a moralidade do campesinato, como abordado no quarto capítulo. Algumas famílias valorizam mais a educação e a presença de filhos na escola; mas a moral e a cultura camponesas são transmitidas pelo trabalho e no aprendizado ao lado dos pais, e esses valores podem ser de pouca motivação à carreira escolar dos filhos. Com a família, compartilham-se os afetos da terra, animais e plantas, dela se herdam formas de ver o mundo e, principalmente, comportamentos. Dinheiro e auxílio são enviados para os que ficam na terra. É com a família que CRB diz que sítiantes e agregados deixam fazendas das áreas rurais de Mossâmedes para periferias urbanas. É para a família que algumas moças, saídas da comunidade de Catuçaba enviam parte dos recursos que adquirem com seus trabalhos urbanos; é com a família que alguns homens jovens rurais trabalham e obtêm recursos para efetivar um casamento, mesmo que esteja ficando mais difícil encontrar moças que queiram casar com rapazes do campo. É na família que se compartilha o que se come e nela se aprende a construir o gosto, bem como

preferências alimentares e os tabus. Como diz CRB, não há costume de casar-se com alguém da família (nuclear, principalmente), como irmãs e primas verdadeiras, mas também evita-se um extremo oposto, ou seja, alguém que seja visto como exótico e distante da cultura da família que, no exemplo de CRB, seriam mulheres balinesas ou habitantes da Papua-Melanésia (BRANDÃO, 1995b, p. 174).

Há sim, nas obras de CRB, particularidades e aspectos sociais, culturais e de um cotidiano vivido e descrito nas pesquisas do antropólogo. É claro que alguns temas são abordados mais intensamente e profundamente, mas é válido dizer que, de maneira geral, tanto o campesinato como grupos populares e a História e historiografia social da cultura e do espaço rural, no Brasil, possuem, nos diferentes textos de CRB, rico material e descrições importantes em relação aos temas de nosso País. Passando pela modernização conservadora do campo, problemáticas ambientais e preservacionistas, migrações, comida e saberes alimentares, mudanças na família, na educação e no trabalho, juventude rural, festas e reprodução do saber e da campesinidade, hostilidades vividas pelo campesinato, até as formas de produzir, esses e outros temas estão, frequentemente, presentes e muito bem articulados nas obras de CRB. Argumentou-se, aqui, o fato de que as sociedades camponesas do Brasil recebem análises e estudos pelas mãos de CRB e mediadas por ele. A cultura do cotidiano camponês e das comunidades rurais receberam, através de várias pesquisas e publicações de CRB, um olhar criativo e atento que merece ser, constantemente, re-visitado, conhecido e melhor compreendido. Faz-se necessário ressaltar que não se trata de dar voz a grupos e populações do rural brasileiro, mas de lançar opiniões, olhares e interpretações e tornar material e “vivido”, em texto, algo que o antropólogo observou e experienciou; por isto suas obras são, antes de tudo, interpretações, recortes, análises e construções, ao invés de simples reprodução de vozes de outros. Através da mediação realizada por CRB, o mundo rural brasileiro tem aspectos descritos e analisados, o que contribui para as representações e entendimento de nosso País, das mudanças do campo da segunda metade do século XX. Essas comunidades rurais, aqui tratadas, existem e estão representadas em vários textos de CRB. Tem-se, então, uma herança e documentos que falam de pessoas, indivíduos, vidas e vivências de um tempo que foi e está sendo. Afinal, entre outros temas, poderia muito bem propor-se o entendimento e a análise acerca da atualidade (ou não) das pesquisas de CRB sobre as mudanças e permanências no espaço rural do que, o antropólogo vem registrando desde a década de 1970, o que continua atual e ainda observável nas comunidades rurais em que CRB realizou pesquisas, observando *in loco*, como vivem e estão, hoje, as comunidades rurais que ele estudou.

É a partir de CRB que se pode observar parte do traumatismo cultural e social do qual nosso País foi palco, parte de seus cidadãos atores, e o antropólogo que, além de relator e expectador, buscou ser, em parte, o sonoplasta e roteirista das circunstâncias vividas, dando sentido e escrevendo contextos de membros do mundo rural brasileiro. Seus estudos reforçam a noção de campesinidade e servem tanto à memória e à historiografia do campesinato e do desenvolvimento rural, quanto como meio de entendimento dos cotidianos da família na relação com a terra, o trabalho e o alimento em comunidades e demais sociedades rurais do Brasil.

## REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. Entre Deus e o diabo: mercados e interação humana nas ciências sociais. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 35-64, nov. 2004.

\_\_\_\_\_. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. 2. ed. Campinas: Hucitec, 1998. 275 p.

ALVES, Juliete Miranda. **A obra de José de Souza Martins e a reforma agrária no Brasil: uma leitura sociológica**. 2003. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.

ALVES, Rubem; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Encantar o mundo pela palavra**. Campinas: Papirus, 2006. 128 p.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 11, n. 19-20, p. 139-165, 2004.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 159 p.

BLUME, Roni. **Território e ruralidade: a desmistificação do fim do rural**. 2004. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

BOMENI, Helena. **Darcy Ribeiro: sociologia de um indisciplinado**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001. 284 p.

BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. 98 p.

\_\_\_\_\_. **Raisons pratiques**. Sur la théorie de l'action. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989. 219 p.

\_\_\_\_\_. **A festa do santo preto.** Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Editora da UFGO, 1985. 121 p.

\_\_\_\_\_. **A partilha da vida.** São Paulo: Geic; Cabral, 1995a. 273 p.

\_\_\_\_\_. **A pergunta a várias mãos:** a experiência da partilha através da pesquisa na educação. São Paulo: Cortez, 2003a. 318 p.

\_\_\_\_\_. **Aqui é onde eu moro, aqui nós vivemos:** escritos para conhecer, pensar e praticar o município educador sustentável. 2. ed. Brasília: MMA, 2005a. 172 p.

\_\_\_\_\_. **As flores de abril:** movimentos sociais e educação ambiental. Campinas: Autores Associados, 2005b. 206 p.

\_\_\_\_\_. **Casa de Escola:** cultura camponesa e educação rural. 2. ed. Campinas: Papirus, 1984. 248 p.

\_\_\_\_\_. Cenários e momentos da vida camponesa: três dias de caderno de campo em uma pesquisa no Pretos de Baixo do Bairro dos Pretos, em Joanópolis, São Paulo. In: NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI, Emília Pietrafesa de (Org.). **Além dos territórios:** para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado de Letras, 1998a. p. 133-166.

\_\_\_\_\_. Cultura popular e educação: salto para o futuro. In: SILVA, René Marc da Costa. **Cultura popular e educação.** Brasília: MEC, 2008a. p. 25-100.

\_\_\_\_\_. **De tão longe eu venho vindo:** símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora da UFGO, 2004b.

\_\_\_\_\_. Depoimento: Carlos Rodrigues Brandão. **Educação em Revista,** Belo Horizonte, n. 5, p. 40-48, jul. 1987.

\_\_\_\_\_. Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário camponês tradicional. In: MESQUIA, Zilé; BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Territórios do cotidiano:** uma nova introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Santa Cruz do Sul: EdUnisc, 1995b. p. 155-177.

\_\_\_\_\_. Ler e escrever: as palavras e o mundo. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **De angicos a ausentes**: quarenta anos de educação popular. Porto Alegre: Mova-RS; Corag, 2001. p. 13-41.

\_\_\_\_\_. **Memória/Sertão**: cenários, pessoas e gestos nos Sertões de Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Cone Sul; Uberaba: Editora da Universidade de Uberaba, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Minha casa, o mundo**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **No rancho fundo**: espaços e tempos no mundo rural. Uberlândia: Edufu, 2009a. 244 p.

\_\_\_\_\_. **O afeto da terra**: imaginários, sociabilidades 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: Ed. Unicamp, 1999b.

\_\_\_\_\_. O desencanto do outro: mistérios, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil. **Anuário Antropológico**, Brasília, p. 9-30, 1991.

\_\_\_\_\_. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Cia de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978. 159 p.

\_\_\_\_\_. **O que é folclore**. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003b. 100 p.

\_\_\_\_\_. **O que é método Paulo Freire**. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a. 113 p.

\_\_\_\_\_. O trabalho como festa: algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009b. v. 1, p. 39-53.

\_\_\_\_\_. **O trabalho de saber**. Cultura camponesa e escola rural. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 1999a.

\_\_\_\_\_. **O trabalho de saber**: cultura camponesa e escola rural. São Paulo: FTD, 1990b.

\_\_\_\_\_. **O vento de agosto no pé de Ipê**: escritos do sertão. Goiânia: Editora da UCG. 2005c. 162 p.

\_\_\_\_\_. **O vôo da arara-azul:** escritos sobre a vida, a cultura e a educação ambiental. Campinas: Armazém do Ipê, 2007a. 208 p.

\_\_\_\_\_. **Os caipiras de São Paulo.** São Paulo: Brasiliense, 1983. 92 p.

\_\_\_\_\_. Parentes e parceiros: relações de produção e relações de parentesco entre camponeses de Goiás. In: ARANTES, Antonio Augusto. et al. **Colcha de retalhos:** estudos sobre a família no Brasil. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994a. p. 115-159.

\_\_\_\_\_. **Plantar, colher, comer:** um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Graal, 1981. 182 p.

\_\_\_\_\_. **Saber e ensinar:** três estudos de educação popular. 3. ed. Campinas: Papyrus, 1986b. 187 p.

\_\_\_\_\_. Sobre a tradicionalidade rural que há em nós. OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez M. (Org.). **O campo do século XXI:** território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004a. p. 121-131.

\_\_\_\_\_. Sobre como se diz o outro. In: AGUIAR, Flávio (Org.). **Antonio Candido:** pensamento e militância. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999d. p. 240-260.

\_\_\_\_\_. **Somos as águas puras.** Campinas: Papyrus, 1994b. 317 p.

\_\_\_\_\_. Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil. **Revista Ruris,** Campinas, v. 1, n. 1, p. 37-64, mar. 2007b.

\_\_\_\_\_. Trabalho, vida e memória. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de. **O trabalho da memória:** cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999c. p. 11-14.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; FREIRE, Ana Maria Araújo. **Paulo Freire, o menino que lia o mundo:** uma história de letras e palavras. São Paulo: Editora da UNESP, 2005. 151 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RAMALHO, José Ricardo. **Campesinato goiano:** três estudos. Goiânia: Editora da UFG, 1986a.



BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. v. 3.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2006. 116 p.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 9. ed. São Paulo: Editora 34, 2001. 372 p.

CARNEIRO, Maria José. 'Rural' como categoria de pensamento. **Revista Ruris**, Campinas, n. 1, v. 2, p. 9-38, mar. 2008b.

\_\_\_\_\_. Em que consiste o familiar da agricultura familiar? In: COSTA, Luiz Flávio de Carvalho; FLEXOR, Georges; SANTOS, Raimundo (Org.). **Mundo rural brasileiro**: ensaios interdisciplinares. Rio de Janeiro: Maud X; Seropédica; EDUR, 2008a. p. 255-269.

CARVALHO, Marcelo. O alimento: do espaço privado à mercadoria. In: MIRANDA, Danilo Santos de; CORNELLI, Gabriele (Org.). **Cultura e alimentação**: saberes alimentares e sabores culturais. São Paulo: Sesc, 2007. p. 86-96.

CASTORIADIS, Cornelius. A criação histórica e a instituição imaginária da sociedade. In: CASTORIADIS, Cornelius et al. **A criação história**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992. p. 81-108.

CASTORIADIS, Cornelius; COHN-BENDIT, Daniel. **Da ecologia à autonomia**. São Paulo: Brasiliense, 1981. 87 p.

CASTRO, Elisa Guaraná de. Estudos de Comunidade: reflexividade e etnografia em Marvin Harris. **Revista Universidade Rural**, Seropédica, RJ, v. 23, n. 2, p. 195-210, 2001.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Cidadania cultural**: o direito à cultura. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. 147 p.

CHAYANOV, Alexander V. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: SILVA, José Graziano; STOLCKE, Verena (Org.). **A questão agrária**: Weber, Engels, Lênin, Kautsky, Chayanov, Stálin. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 133-163.

COMERFORD, John. Comunidade rural. In: MOTTA, Márcia (Org.). **Dicionário da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 112-120.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Os estudos de comunidade no Brasil: uma viagem no tempo. In: FALEIROS, Maria Izabel Leme; CRESPO, Regina Aída (Org.). **Humanismo e compromisso**: ensaios sobre Octávio Ianni. São Paulo: Editora da Unesp, 1996. p. 52-68.

D'INCAO, Maria A.; SCARABÔTOLO, Eloísa F. (Org.). **Dentro do texto, dentro da vida**: ensaios sobre Antonio Candido. São Paulo: Companhia das Letras; Instituto Moreira Salles, 1992.

ECO, Humberto. **Como se faz uma tese**. 17. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. 170 p.

FESTA do Divino Projeta Pirenópolis. **Visão**, São Paulo, p. 57, 1º jul. 1966.

FOLCLORE brasileiro só para turista ver? **Visão**, São Paulo, p. 84-88, 5 set. 1977.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhada da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora da Unicamp, 2006. 365 p.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia Letras, 1998. 313 p.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio. A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 154-189, jul./dez. 2003.

GODOI, Emília Pietrafesa de. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. 165 p.

GOLDENBERG, Miriam. **A Arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 8. ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2004. 107 p.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica. In: CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR (Org.). **Alimentação e cultura popular**. Rio de Janeiro: Funarte; CNFCP, 2002. p. 7-16. (Encontros e Estudos, 4).

GOODY, Jack. Entrevista. In: PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. **As muitas faces da História**. Nove entrevistas. São Paulo: Editora da UNESP, 2000. p. 29-55.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Caminhos e fronteiras**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 301 p.

HOUTZAGER, Peter P. **Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995)**. São Paulo: Globo, 2004. 304 p.

JACKSON, Luiz Carlos. A tradição esquecida: estudo sobre a sociologia de Antonio Candido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 127-140, 2001.

\_\_\_\_\_. **A tradição esquecida: os parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Fapesp, 2002. 234 p.

KOFFES, Suely. As pedras e o arco: os estudos de comunidade e a atualidade de antigas questões. In: FALEIROS, Maria Izabel Leme; CRESPO, Regina Aída (Org.). **Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni**. São Paulo: Editora da Unesp, 1996. p. 41-49.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 528 p.

LINHARES, Maria Yedda. História Agrária. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 165-184.

MARTINELLO, André Souza. Carlos Rodrigues Brandão: representações e construção biobibliográfica. **Perspectivas Sociais**, Pelotas, ano 1, n. 1, p. 47-62, mar. 2011.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento como liberdade: o que geógrafas e geógrafos têm a aprender com Amartya Sen? **Campo Território**, Uberlândia, v. 4, n. 7, p. 245-249, fev. 2009.

\_\_\_\_\_. O encontro da Antropologia Rural com a Antropologia da Educação: resenha de um estudo de caso feito por Carlos Rodrigues Brandão. **Revista PerCursos**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 100-104, jul./dez. 2007.

\_\_\_\_\_. Resenha do livro: “O trabalho de saber: cultura camponesa e escola rural”. **Campo Território**, Uberlândia, v. 3, n. 5, p. 291-295, fev. 2008.

MARTINELLO, André Souza; SCHNEIDER, Sérgio. Paralelos entre Antonio Candido e Alexandre Chayanov: economia fechada, equilíbrio mínimo e rusticidade. **Territórios e Fronteiras**, v. 3, n. 2, p. 138-158, jul./dez. 2010.

MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo**: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. **Estudos Avançados USP**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 31-36, set./dez. 2001.

MATTA, Roberto da (Org.). **Edmund Leach**: Antropologia. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais, 38).

MENASCHE, Renata (Org.). **A agricultura familiar à mesa**: saberes e práticas da alimentação no Vale do Taquari. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

\_\_\_\_\_. Risco à mesa: alimentos transgênicos, no meu prato não? **Campos**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 111-129, 2004.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, p. 32-44, jan./jun. 2002.

MENEZES, Marilda Aparecida de. Reciprocidade e campesinato: uma leitura de James Scott, Enrique Mayer, Antonio Candido e Emilio Willems. In: MARTINS, P. H.; CAMPOS, R. B. C. (Org.) **Polifonia do Dom**. Recife: Editora da UFPE, 2006. p. 209-233.

MIRANDA, Danilo Santos de; CORNELLI, Gabriele (Org.). **Cultura e alimentação**: saberes alimentares e sabores culturais. São Paulo: Sesc, 2007.

MORAES, José Geral Vinci de; REGO, José Marcio (Org.). **Conversas com historiadores brasileiros**. Entrevistas por José Geraldo de Moraes e José Marcio Rego. São Paulo: Editora 34, 2002.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986. 78 p.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da antropologia cultural**: a obra de Franz Boas. São Paulo: Hucitec, 2004. 399 p. (Ciências Sociais, 47).

NOVA, Sebastião Vila. O singular e o universal nos estudos de comunidade. In: FALEIROS, Maria Izabel Leme; CRESPO, Regina Aída (Org.). **Humanismo e compromisso**: ensaios sobre Octávio Ianni. São Paulo: Editora da Unesp, 1996. p. 69-76.

OLIVEN, Ruben George. Gilberto Freyre e a questão regional. In: AXT, Günter; SCHÜLER, Fernando (Org.). **Intérpretes do Brasil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004. p. 192-201.

PEIRANO, Mariza G. S. **O pluralismo de Antonio Candido**. Brasília: UnB, 1987. (Série Antropologia, v. 58).

PLOEG, Jan Douwe van der. **Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_. O modo de produção camponês revisitado. SCHNEIDER, Sergio (Org.). **A diversidade da agricultura familiar**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006. (Estudos Rurais).

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 1988. 304 p.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologia da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004. 311 p.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da USP, 1973. (Estudos Brasileiros).

SACHS, Ignacy. Brasil rural: da redescoberta à invenção. **Estudos Avançados USP**, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 75-82, set./dez. 2001.

SANTOS, Milton. **L'Espace Partagé: lês deux circuits de l'économie urbaine des pays développés**. Paris: Édition M. Th. Génin; Librairies Techniques, 1975.

\_\_\_\_\_. **O País distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania**. São Paulo: Publifolha, 2002. 221 p.

\_\_\_\_\_. **Por uma Geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica**. São Paulo: Edusp, 2002b. 285 p.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. 473 p.

SCHNEIDER, Sergio. A atualidade da contribuição de Leo Waibel ao estudo da agricultura familiar. **Boletim Gaúcho de Geografia**, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 25-41, jan./jun. 2002.

\_\_\_\_\_. **Agricultura familiar e industrialização**: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. 205 p.

\_\_\_\_\_. Ciências sociais, ruralidade e territórios: em busca de novas referências para pensar o desenvolvimento. **Campo-Território**, Uberlândia, v.4, n. 7, p. 24-62, fev. 2009.

\_\_\_\_\_. Tendências e temas dos estudos sobre desenvolvimento rural no Brasil. In: CONGRESSO EUROPEU DE SOCIOLOGIA RURAL, 2007, Wageningen, Holanda. **Anais...**, Wageningen, Holanda, 2007. p. 1-39.

SCHNEIDER, Sergio; NIEDERLE, Paulo A. Agricultura familiar e teoria social: a diversidade das formas familiares de produção na agricultura. In: FALEIRO, F. G.; FARIAS NETO, A. L. (Ed.). **Savanas**: desafios e estratégias para o equilíbrio entre sociedade, agronegócio e recursos naturais. Planaltina, DF: Embrapa Cerrados, 2008. p. 989-1014.

SCHWARTZ, Stuart B. Roceiros e escravidão: alimentando o Brasil nos fins do período colonial. In: \_\_\_\_\_. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: Edusc, 2001b. p. 123-170.

SCHWARTZ, Stuart B. Trabalho e cultura: vida nos engenhos e vida dos escravos. In: \_\_\_\_\_. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: Edusc, 2001a. p. 89-121.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 409 p.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses**: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 9-18.

SEYFERTH, Giralda. Etnografia de um sistema lógico: a lavoura camponesa dos sitiantes de Sergipe. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 97, p. 331-341, 1999.

SILVA, José Graziano; STOLCKE, Verena (Org.). **A questão agrária**: Weber, Engels, Lênin, Kautsky, Chayanov, Stálin. São Paulo: Brasiliense, 1981.

STROPASOLAS, Valmir Luiz. **O mundo rural no horizonte dos jovens**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006. 346 p.

TEDESCO, João Carlos. **Terra, trabalho e família**: racionalidade produtiva e *ethos* camponês. Passo Fundo: EDIUPF, 1999. 325 p.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 493 p.

VEIGA, José Eli da. **A emergência socioambiental**. São Paulo: Editora Senac, 2007.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. Prefácio. In: CARNEIRO, Maria José; MALUF, Renato (Org.). **Para além da produção**: multifuncionalidade e agricultura familiar. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. p. 9-16.

\_\_\_\_\_. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). **Agricultura familiar**: realidades e perspectivas. Passo Fundo: Editora da UPF, 1999. p. 23-56.

\_\_\_\_\_. Ser socióloga do mundo rural na Unicamp; memórias muito vivas. **Ruris**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 13-34, mar. 2007.

WOLF, Eric R. **Sociedades camponesas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. 150 p.

WOORTMANN, Ellen F. (Org.). **Significados da terra**. Brasília: Editora da UnB, 2004b.

\_\_\_\_\_. A árvore da memória. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 92, p. 113-130, 1994.

\_\_\_\_\_. A lógica simbólica dos sabores tradicionais. In: ARAÚJO, Wilma Maria C. et. al. (Org.). **Coletânea de palestras do 1º Congresso de Gastronomia e Segurança Alimentar**. Brasília: UnB, 2004c. p. 44-52.

\_\_\_\_\_. Família, mulher e meio ambiente no seringal. In: NIEMEYER, Ana Maria de; GODOI, Emília Pietrafesa de (Org.). **Além dos territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 167-200.

\_\_\_\_\_. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez M. (Org.). **O campo do Século XXI**: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004a. p. 133-143.

WOORTMANN, Ellen F. Teorias do campesinato. In: \_\_\_\_\_. **Herdeiro, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Hucitec, 1995. p. 29-66.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas A. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora da UnB, 1997. 192 p.

WOORTMANN, Klaas A. A comida, a família e a construção do gênero feminino. **Série Antropologia**, Brasília, v. 50, n. 50, p. 1-43, 1985.

\_\_\_\_\_. A família trabalhadora. **Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, 1984. p 69-87.

\_\_\_\_\_. Antropologia brasileira e os estudos da comunidade. **Revista Universitas**, Salvador, n. 11, p. 103-140, jan./abr. 1972.

\_\_\_\_\_. Com Parente não se *neguceia*: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico** Rio de Janeiro, n. 87, p. 11-73, 1990.

\_\_\_\_\_. Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda: relatório final. **Série Antropologia**, Brasília, v. 20, p. 1-183, 1978.

\_\_\_\_\_. Modernização e desenvolvimento. **Série Antropologia**, Brasília, n. 120, p. 1-84, 1991

\_\_\_\_\_. O sentido simbólico das práticas alimentares. In: ARAÚJO, Wilma Maria C. et al. (Org.). **Coletânea de palestras do 1º Congresso de Gastronomia e Segurança Alimentar**. 20-23 de outubro de 2004. Brasília: UnB, 2004d. p. 1-43.

WOORTMANN, Klaas A.; WOORTMANN, Ellen F. Fuga a três vozes. **Série Antropologia**, Brasília, n. 129, p. 1-54, 1992.

ZALUAR, Alba. As mulheres e a direção do consumo doméstico. In: ALMEIDA, Maria S. Kofes de Almeida; ARANTES, Antonio Augusto; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. et al. **Colcha de retalhos**: estudos sobre a família no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 161-183.



## **APÊNDICE A - Entrevista de Carlos Rodrigues Brandão para André Souza Martinello**

[Entrevista em 12 de junho de 2009 em Pirapora/MG]

André Souza Martinello (ASM)– Nas apresentações dos seus livros, você costuma dizer que nasceu em 1940 em Copacabana. Você poderia falar um pouco da sua infância, da sua família e o que isso influenciou na sua trajetória?

Carlos Rodrigues Brandão (CRB) – Beleza, isso é uma resposta longa, ein! Minha família é assim, eu nasci no Rio de Janeiro, do encontro do meu pai com minha mãe, claro, vieram de fora. O meu pai de uma família mais rica, meu avô engenheiro da central do Brasil. Inclusive, meu avô, ele chamava Joaquim Augusto Suzano Brandão, e aquela cidade de Suzano, que fica ao lado de Mogi das Cruzes é em homenagem a ele. Engenheiro Suzano, hoje em dia é uma cidade grande. Meu pai nasceu em Mogi das Cruzes, depois, meu pai aposentado, veio para o Rio de Janeiro. Naquele tempo, todo mundo que podia vinha pro Rio. Veio pro Rio de Janeiro e construiu, inclusive, o Edifício Suzano, que existe até hoje em uma ruazinha calma em Copacabana, onde eu nasci. Onde eu vivi uns dez anos da minha infância, no começo. E minha mãe veio do Rio Grande do Sul, São José do Norte. Aí já é diferente. Minha mãe foi ao contrário. Minha vó pobre, o marido morreu, ela pegou os quatro filhos e veio de São José do Norte abrir uma pensão no Leme. Meu pai e minha mãe se conheceram, antes disso minha mãe quase morreu afogada no mar, lá no Leme. Então, nasci eu, sou mais velho de quatro, em 1940, 14 de abril. Em alguns livros eu até brinco, uma guerra mundial estava começando, mas eu juro que não tenho nada a ver com isso. Vivi o que se poderia chamar uma típica infância do menino do Rio, no bom sentido da palavra. Uma família de classe média estável, com muitos tios e primos, e crescemos juntos. Eu morava em um apartamento, e minha madrinha, irmã de meu pai, minha tia, tinha um casarão na Rua Inhangá, um quintal enorme, tinha até uma pedreira no quintal, e um pouco pra lá também, meu tio avô, tudo vindo de São Paulo. Então, eu cresci nos quintais dessas duas casas, e nos espaços que eram muitos naquele tempo em Copacabana, muito perto da praia, ali, onde eu costumo dizer, aonde os *Rollin Stones* cantam quando tem show, é exatamente meu posto, o dois e meio. Um pouquinho pra cá do Copacabana Palace. Eu tive essa infância típica de

*menino do Rio*, garoto feliz, alegre e muito mal aluno. Essa é uma história muito curiosa em minha vida. Inclusive, eu escrevi um artigo, que saiu no livro do Régis de Moraes, chamado: “Sala de aula: que espaço é esse?”, que está na 22ª edição, eu escrevi: “*A turma de trás*”,<sup>1</sup> uma antropologia da bagunça na escola. Eu era péssimo aluno. Eu fui expulso do colégio São Bento, igual Carlos Drummond de Andrade, guardada as proporções... ele também foi.

ASM – Por que Brandão? O que você fez?

CRB – Eu era muito levado, os professores ficavam sempre intrigados porque eu era muito alegre, muito amoroso, muito gentil, então todo mundo gostava de mim, mas ao mesmo tempo era terrível. Muito bagunceiro, mal aluno, não estudava. Eu sou um caso curioso, inclusive nesse texto “*A turma de trás*” é o momento que eu revelo isso. Eu fui para Aeronáutica, eu queria ser piloto, até curioso porque minha família tinha pessoas mais ligadas à Marinha, inclusive nessa ocasião, um primo irmão, bem mais velho, era comandante do colégio naval, no Rio de Janeiro. E eu, péssimo aluno, fiz concurso para Marinha e para Aeronáutica, e ninguém sabe nem como nem porque, eu passei nos dois. Eu pensei que não ia passar em nenhum, e para surpresa da família – e espanto – eu escolhi a Aeronáutica. Então, com quinze anos de idade, já morava na Gávea, numa casa linda na rua Cedro, eu tenho umas fotografias dela, até hoje ela está lá do mesmo jeito, no meio da floresta, minha casa localizava num lugar chamado Buraco Quente, pinico dos anjos, lá chovia muito. Era um buraco, realmente. Em uma rua de paralelepípedo, no meio da mata. Uma coisa maravilhosa. Eu costumo dizer que eu só morei em paraísos. Porque Copacabana é uma delícia, depois a Gávea, uma rua que tinha cinco casas, o resto mata, floresta toda. Tem, inclusive, um trabalho meu, chamado “O vôo da arara azul”<sup>2</sup>, no segundo capítulo eu conto o que eu chamo minha biografia natural, chama “*Entre sanhaços, sagüis e sabiás*”. Então, eu fui para Aeronáutica, fui péssimo aluno na Aeronáutica. Ia ser expulso, inclusive, a sorte é que antes, ou azar, eu entrei lá, para você ter uma ideia, em março eu tinha quinze anos, março de 1956. Eu fiz dezesseis anos lá, e nas férias, em 1957, mergulhando num rio, num ribeirão, esse meu tio, irmão do meu pai, tinha um sítio, tem até hoje, a família, belíssimo, pra mim, eu costumo dizer que se eu morrer, e puder escolher entre o céu, e aquela região de Itatiaia, eu prefiro ficar lá em Itatiaia. Lá eu aprendi a escalar. Eu sabia nadar muito bem, eu aprendi a nadar

<sup>1</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A turma de trás*. In: MORAIS, Régis de (Org.) **Sala de aula: que espaço é esse?** Campinas: Papirus, 1986. p. 105-122.

<sup>2</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O vôo da arara azul**: escritos sobre a vida, a cultura e a educação ambiental. Campinas: Armazém do Ipê, 2007.

desde menino pequeno, pequenininho, em Copacabana na praia. E mergulhando, nesse Ribeirão, em um lugar que eu não tinha explorado bem, eu bati com a cabeça na pedra e quebrei a coluna. Eu tive um acidente muito grave. Eu podia ter morrido, aliás, eu podia ter morrido umas quatro vezes. Essa foi à primeira. E fiquei um ano engessado, isso em 57, aí eu vivi uma espécie de conversão interior. Durante esse ano, em que fiquei muito sozinho, eu me tornei uma pessoa meditante, silenciosa, era capaz de ficar um, dois dias quase sem falar. E muito religioso. Minha família católica, tradicional, sobretudo por parte de pai, família muito católica, muito tradicional. Mãe também, mas menos. A gaúchada era mais relaxada. Eu me tornei profundamente religioso, comecei a escrever. Eu já escrevia desde, mais ou menos, uns treze anos. Mas eu comecei a escrever sério, fazia assim, à máquina de escrever, pequenos livros de poesia, depois sumiram. Desde essa época, dezessete, dezoito anos, e nós éramos uma turma de colegas muito unidos lá na rua Cedro. E sempre juntos, rapazes, moças, namoros. Eu me lembro que Rogério, que era o mais velho, uma espécie de líder da turma, um dia, de brincadeira, disse para minha mãe e meu pai que eles iam levar Brandão – eles me chamavam de Brandão – lá em Itatiaia, para dar uma porrada naquela pedra de novo, para ver se voltava a ser quem eu era; e que ninguém aguentava o novo Brandão. Isso em 1957 já, pregador... eu cheguei a pensar em ser missionário. Aí eu voltei pro colégio, fiquei um ano sem estudar em 57, voltei pro colégio Andrews, onde estudei a maior parte da minha vida. Eu estudei em uns seis colégios, seis ou sete, mas aonde eu fiquei mais foi no Andrews. Aí nem os professores e os diretores acreditavam, eu saí de lá, eu era o capitão da bagunça, voltei, logo no primeiro ano fiz o clássico, naquele tempo, tinha clássico, científico e normal. Eu fiz clássico. Eu fui o 4º aluno da turma, aí eu já gostava muito de escrever, comecei a escalar montanhas. Uma coisa que até hoje eu adoro, cenas de montanhas, filmes. Eu me tornei excursionista naquele tempo, e depois escalador de montanha, inclusive fiz cursos, de guia excursionista e guia escalador. Particpei de conquista de montanha, de paredão, lá perto de casa, no morro irmão. Aqueles morros, dois morros na Gávea, no Leblon, os morros irmãos, aparecem muito em novela. Aí eu vivi uma vida muito interessante, vivi uma vida ligada à natureza, muito antes de se falar em questão ambiental. Eu muito ligado ao mundo da natureza, adorava acampar, escalar montanha, passei uma temporada, aos dezoito anos, dezenove, vinte e vinte um, até entrar na universidade, mesmo depois, até vinte e dois, vinte e três anos, muito ligado a esse mundo, sair para escalar o *dedo de Deus*. E uma vida religiosa, meditativa, até o banho de rio, eu era amante do perigo, alguma vez eu ia ter que me estrear. Inclusive, escalando montanhas, umas duas vezes, eu passei grande perigo. E aí começou a acontecer essa coisa estranha, eu comecei a ter uma desejo de solidão. Eu cheguei a procurar

os mesmos primos da Marinha para perguntar se eles arrumavam um farol para eu ir morar em um farol sozinho. Inclusive, o pessoal da família começou a pensar que eu estava meio doente, esquizofrênico, por quê como é que uma pessoa muda, não é? Um menino alegre, barulhento, bagunceiro, lado da minha mãe, gaúcha. Aí eu passei pro lado do meu pai, quieto, meditativo...

ASM – Qual era sua idade nessa transição? Você lembra quantos anos mais ou menos?

CRB – Eu tive meu acidente em janeiro, com dezesseis anos, em 57. E meu ano que chamo de conversão, foi aos dezessete anos. Aí eu comecei a viver um dilema da escolha de uma profissão. Então, aí é que é curioso, porque, eu como gostava de escrever, sonhei ser jornalista, eu cheguei a escrever um livro à máquina, chamado “Páginas de um futuro jornalista”, mas sumiu. Mas, ao mesmo tempo, eu tinha um tio, meu tio querido – eu tinha um tio querido por parte de mãe e um tio querido por parte de pai. O tio Ernani, que era um gaúcho, formado em Agronomia, morreu agora, fazem três anos em Pouso Alegre (MG), casou com uma mineira, teve seis filhos homens. E tio Armando, irmão do meu pai, esse era dono do sítio, Armando Rodrigues Brandão. O meu avô que era Suzano, mas Suzano era o nome, ele tinha três nomes, Joaquim Augusto Suzano, esse engenheiro da Central. Aí, o que aconteceu, por influência desse meu tio, influência direta, quando eu fiquei bom fui pro sul de Minas, passei uns três meses lá, viajava com ele. Aquela região do sul de Minas ali, fria, da Mantiqueira, Pouso Alegre, Itajubá, Maria da Fé, tudo aquilo. Então, sonhei ser engenheiro Agrônomo. Cheguei a fazer um ano de curso de vestibular para Agronomia. Eu era muito ruim, naquele tempo os vestibulares eram seletivos. Então, Agronomia era Física, Química, Matemática e Biologia. Eu era péssimo em tudo, menos Biologia. Aí foi estranho, porque, nesse mesmo ano, pela primeira vez, criou-se em Viçosa, Minas Gerais, uma primeira escola nacional de floresta, de Engenharia Florestal. Eu fiquei muito empolgado. Disse “agora vai ser para mim”, “vai ser meu sonho”. Eu quero ir pro mato, meu sonho era esse, ver o mato, viver no mato. Todo mundo pensando em ir para São Paulo, meus primos médicos, oficiais de Marinha, e eu sonhado em morar no mato, em Itatiaia, nem cidadezinha eu queria, queria mato mesmo. Ai desisti, uma semana antes vestibular, eu fiz uma longa meditação – isso era já 1960, quer dizer, o tempo que eu fiz o clássico, 58, 59, 60 – e decidi que eu não ia. Que eu queria e sonhava com mundo de Engenharia Florestal, Agronomia, viver no campo, no mato, mas eu não ia passar no vestibular, eu era muito ruim. Então, em uma semana, decidi fazer vestibular para Filosofia que eu não sabia direito o quê que era. Peguei uns livros, estudei,

isso era fim de dezembro, o vestibular era em janeiro; passei em segundo lugar na PUC do Rio. Aí que minha vida deu uma outra grande virada. Essa é a virada do Carlos Brandão de hoje. Porque eu ingressei na PUC, na Filosofia, em março de 1961. Logo eu ingressei na Juventude Universitária Católica, a JUC. A Ação Católica tinha JAC, JEC, JIC, JOC e JUC. Juventude Agrária Católica, Estudantil Católica, Independente Católica, Operária Católica e Universitária Católica, a JUC. JUC daquele tempo: Betinho, Frei Beto, eu sou da geração de toda essa gente, tudo mais ou menos da minha idade. Alguns, como Frei Beto, entraram em ordem religiosa, nos Dominicanos, eu mesmo pensei. Marcos Arruda, Leonardo Boff, um pouco mais velho, Paulo Freire, que iria me influenciar depois. E em 1962, no ano seguinte, eu resolvi que não ia ficar em Filosofia, não era o meu papo, ainda mais que eu que tava querendo uma profissão mais próxima de um trabalho social, aí eu já tava muito ligado a isso, chamava-se: “questão social”. Na própria JUC era muito forte. E aí eu resolvi fazer Psicologia, que, aliás, foi um erro, eu deveria ter entrado direto em Sociologia, naquele tempo não tinha Antropologia, só ultimamente que tem Antropologia no vestibular. Inclusive, alguns sociólogos importantes, Otávio Alves Velho, depois vai ser antropólogo, foram meus colegas, o Otávio era até do Partido Comunista. Era interessante que, naquele tempo, a gente tinha frente ampla, que era o pessoal da JUC, que era uma Instituição Católica de Esquerda, que produziu AP, a Ação Popular, inclusive era muito forte no Rio Grande do Sul, e o Partido Comunista, o PCBÃO, como a gente chamava, nós trabalhávamos juntos. Inclusive, o que, aliás, suscitou ferozes críticas de outros setores da Igreja. Em 1963, eu tô na Filosofia (e na Psicologia em 62, no fim de 62 eu abandono a Filosofia e fico só com a Psicologia), e sou convidado para trabalhar no MEB/Movimento de Educação de Base – que é aí que vai gerar o Carlos Brandão de hoje – que era um dos movimentos de cultura popular ligados a igreja, igreja de esquerda e ao governo Jânio Quadros, era o movimento ligado à alfabetização no chamado Brasil Subdesenvolvido. Pegava Minas, Goiás, Mato Grosso, Nordeste e depois Amazônia. Nunca teve no Sul, do Rio de Janeiro pra baixo. Um colega meu (é um grande amigo até hoje, inclusive padrinho do meu filho), Zé Inácio Parente, é um psicanalista, cineasta, com trabalhos muitos bonitos, produtor cultural, ele foi convidado para atuar no MEB, só que ele estava muito mais ligado a Psicologia do que eu. E ele era meu colega de equipe de JUC. Aí ele estendeu o convite para mim, ele disse “eu não quero, mas tem um colega meu, o Brandão”. Aí eu fui lá, fiquei dois meses como estagiário, depois como contratado. E foi esse convite pro MEB, eu fui trabalhar no setor de animação popular, justamente com comunidades rurais, 1963, em dezembro. Mas eu comecei, mais propriamente, no ano terrível, janeiro de 64. Me lembro, inclusive, que eu fui mandado direto

para fazer um treinamento, naquele tempo a gente chamava treinamento, em Garanhuns, terra do Lula, no interior de Pernambuco. Passei por Recife, Caruaru, Vitória de Santo Antão e fui para Garanhuns ser treinado, para começar a trabalhar.

ASM – A escolha de atuar como animador em comunidades rurais foi uma opção sua?

CRB – Chamava-se Animação Popular, uma experiência da África, do Senegal. É que o MEB só trabalhava em zona rural. Só zona rural e só Brasil subdesenvolvido. Tinha o MEB Minas Gerais, que era, inclusive, fraquinho, e tinha o MEB Goiás, que minha mulher coordenava. Era muito bom. Então, a gente dizia “em Minas se falava e em Goiás se fazia”; e mineiro fala pouco, pra você ver. É que no MEB de Goiás, tinha muita mulher, e no MEB de Minas tinha muito homem. Os homens ficavam teorizando e o pessoal de Goiás fazia. E aí tem três coisas importantes na minha vida. Primeiro, o movimento global de cultura popular, dos anos 60, esse movimento vai ter três conotações muito importantes: a primeira é que ele vai dar um toque mais adulto e maduro na minha experiência existencial e religiosa, que a JUC trabalhava muito no contexto universitário, e era muito classe média, muito revolucionária, nós éramos socialistas, apoiávamos Cuba e tudo, mas muito nessa linha. E o MEB não. O MEB era um movimento de profissionais, cristãos, que trabalhava diretamente com o povo. Então, tinha uma vivência aplicada muito forte, o que me marcou muito. Contatos que eu tinha de formação, com Padre Henrique Vaz, muitos consideram o maior filósofo, o maior pensador do Brasil, em termos de Filosofia, depois todo esse pessoal, Betinho, Frei Beto, Leonardo Boff, Caca Diegues, as pessoas com quem a gente transitava. Em segundo lugar, o MEB vai me jogar no mundo rural, é através do MEB, e não da Antropologia, que vai acontecer muito depois, que eu vou ingressar no mundo rural, que eu vou conhecer. Porque eu conheci muito campo. Eu ia para Itatiaia com minhas primas, namorar, tomar banho de rio, escalar montanha, depois eu fui com meu tio que era agrônomo, mas assim, visitar sítio, fazendas, e com o MEB não. Eu sou jogado no mundão rural, que, inclusive, vai dar origem mais tarde ao MST, que vai estar ligado a Teologia da Libertação, vai sofrer uma grande influencia de Paulo Freire. Esse é o segundo ponto. E é através disso, que ele vai me jogar na educação. E educação popular, vai nascer aí no MEB, na minha vida. Então, uma vida cristã militante, como a gente chamava, a descoberta do rural e a descoberta da educação popular. E o terceiro elemento, nisso aí, é o seguinte, isso eu até escrevi

recentemente em um livro: *A cultura rebelde*,<sup>3</sup> que saiu agora pela editora do Instituto Paulo Freire, é meu e de uma mocinha chamada Raiane, que a gente conta um pouco a história do começo da educação popular. Quando a cultura popular surge é um dos momentos mais bonitos da História do Brasil. Ela surge, inclusive no começo dos anos 60, vai sofrer um impacto terrível em 64, com mortes, com prisões, exílios de pessoal de igreja, militantes, artistas. O movimento de cultura popular não é um movimento só de educação, tanto que educação popular é nome que vai aparecer depois. Quando você perguntava a um cantor, a um poeta engajado, como a gente chamava, militante ou do Partido Comunista, ou da JUC, ou da AP, que estava sendo criada, o que que ele fazia, ele dizia “eu tô fazendo cultura popular”. E a cultura popular vai abrir caminho também para o mundo da arte, que eu escrevia minha poesiazinha, ali para meu gasto, pra meu uso, batia à máquina, mas de repente, o próprio MEB é muito aberto a esse mundo. Por exemplo, eu vou entrar no MEB, para trabalhar com animação popular, e logo logo, e parte por vocação minha, mas em parte, por proposta do MEB, eu vou trabalhar com pesquisa de Folclore e de cultura popular. Então, eu vou começar, muito canhestramente, porque eu não tinha naquele tempo nenhuma formação – bom, isso vai acontecer bem depois –, a fazer pesquisa, com uns gravadorezinhos de fita, de reisado em Pernambuco, de folias de reis em Goiás. Então, eu vou ter de um lado, um primeiro contato com a cultura do povo, eu vindo do Rio, vai ser exatamente em 64, inclusive eu gravo, eu registro, naquele tempo aquelas fitas de rolo, nós tínhamos aqueles gravadores enormes. E também, por influência de todo esse movimento de cultura popular, grande parte do meu mundo, vai ser um mundo em que, educação, militância, tudo isso é mesclado com arte. Que é também uma coisa que me acompanha até hoje. Por quê? Ao mesmo tempo que você tem um Paulo Freire fazendo educação popular, você tem o Augusto Boal, que morreu esse ano, fazendo o Teatro do Oprimido, você tem Violão de Rua da UNE, todo um conjunto de músicos (que, inclusive, eu nunca estudei isso muito a fundo) eles vão dar ao origem ao que vai aparecer logo depois, a geração que vem aí, Vandrê, Carlinho Lira, depois Maria Bethânia, que, inclusive, eu conheci menina, cantando show Opinião, Zé Keti, Chico Buarque, toda essa geração. Interessante, você perceber que todos esses artistas têm de sessenta anos para mais. Então, em grande medida, eles são estudantes, são meninos. Eu conheci Dina Sfat e Paulo José garotos, eram estudantes fazendo “Arena contra Zumbi”. Pessoal correndo de polícia e produzindo, primeiro, toda uma arte popular, violão de rua, os cadernos de poesia da UNE, as experiências de Cordel militante e popular do nordeste, o

---

<sup>3</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPCÃO, Raiane. **A cultura rebelde**: escrito sobre educação popular ontem e agora. (Coleção Educação Popular, v. 2).

MEB, inclusive, vai se envolver muito com isso. Naquele tempo, interessante, não se chamava música de protesto, não me lembro dessa palavra. Música de protesto vai ser uma coisa que vai vir dos Estados Unidos, vai vir da América Espanhola mais pelos anos 70... John Baen, Victor Rara, Violeta Para, poetas, como o Benedette, que morreu também esse ano. Toda uma música e uma poesia engajada, como a gente chamava, Daniel Viglietti no Uruguai, Aníbal Ponsín no Uruguai. Eu, volta e meia, dou broncas nessa geração atual, como é que esse povo esquece; esqueceu isso aí. Belíssimas, eu tenho até hoje os discos do Daniel Viglietti, Vitor Rara que morreu atrozmente fuzilado, depois esmagaram os dedos dele no Chile. Toda uma geração. Quem conta bem isso, muito bonito, é o Eduardo Galeano, inclusive ele é da minha idade, Galeano é de 40, eu também. Então, você tem toda uma poesia de protesto, teatro do oprimido, educação popular, música – a gente chamava de música engajada –, por exemplo, tinha um CD da UNE, muito famoso, chamava-se subdesenvolvido, são vários cantores, Carlinhos Lyra, que era um dos mais ativos, aliás ele tá vivo ainda? Sérgio Ricardo... Eu não lembro, por exemplo, do Vandré. Só para você ter uma ideia, em 1966, eu estou fazendo curso de Psicologia e tô na JUC (e meus colegas fazendo uma crítica muito feroz, porque a Psicologia daquele tempo era considerada curso para burguês, para trabalhar em consultório, na cidade), ao mesmo tempo eu tô estudando coisas de revolução social, ao mesmo tempo to escrevendo também meus primeiros trabalhos, filiado a JUC, ao MEB e eu tive uma breve ligação com a AP, que é o movimento político criado pela JUC, pra ser o braço político da juventude católica, que vai ser o brote de tudo isso, da Teologia da Libertação, coisas que vem depois. Eu tô fazendo Psicologia, e é muito curioso, porque nessa ocasião – e eu até re-encontrei com essa pessoa agora sessenta e seis anos, dois anos mais velha que eu – minha namorada, Regina, filha de uma família muito rica, que era da minha equipe de JUC, mas por uma coerência pessoal, era de uma família de direita, ela rompe com a JUC, justamente quando começa a me namorar, então nós somos namorados e inimigos políticos. Inclusive, assim, de votar contra, tudo isso, e quando chega o golpe militar, no 31 de março, no dia 02 de abril acaba o nosso namoro. Eu falei “Regina, agora um vai matar o outro”, eu falei assim mesmo, você vai estar de um lado e eu do outro. Acabamos o namoro. Até nos reencontramos e falamos sobre isso agora, esse ano. Em 1964 o golpe militar, todos os movimentos violentamente reprimidos, Paulo Freire é exilado, Ernani Maria Fiori, gaúcho – você tem que ler –, que é o próprio mentor intelectual do próprio Paulo Freire, o Weffort, todo esse pessoal é exilado. Primeiro no Chile, depois na Europa, eles vão para vários lugares quando dá-se o golpe militar no Chile. Cantores também irão ser perseguidos, alguns vão sair do Brasil, o próprio Caetano Veloso passa um tempo fora, o Vandré depois vai fazer aquela



retratação pública, obrigado pelos militares, foi uma coisa horrorosa, eu vi pela Televisão, ele se retratando, dizendo que a música de protesto dele foi um engano, uma coisa assim. O Boal que passou muitos anos exilado. Então, pessoas de igreja, pessoas militantes comunistas, alguns até que vão passar para a luta na clandestinidade, a AP vai se tornar um Partido Revolucionário. E eu vou pro México, eu caso com a Maria Alice, que era coordenadora do MEB Goiás, e não para fugir, mas simplesmente porque pinta uma bolsa para trabalhar, estudar em um curso chamado CREFAL. CREFAL no México. Era um curso, justamente, em Educação Popular e Comunidade. E é interessante que eu rompo com a Psicologia. Porque para você sair psicólogo são cinco anos, em quatro anos você sai bacharel e licenciado, e mais um ano que é a formação de psicólogo, faz estágio, faz uma monografia, e eu rompo. Termino no quarto ano, meus pais, inclusive, muito contra, porque eram a favor dessa moça, Regina, eu ia casar com ela, me vendo assim entrar em uma vida alucinada, de esquerda, eu caso com Maria Alice, lá em Goiânia, nós vamos pro México. Passamos quase um ano lá, eu nunca mais vou esquecer essa referência, porque quando eu volto ao Brasil, me lembro que minha irmã, a segunda, que me recebe no aeroporto e diz “Carlos, acabou de sair o resultado do festival da Record, ganharam ‘A Banda’ de Chico Buarque e ‘Disparada’ de Vandré, tão dividindo o prêmio”. Então, eu tenho esse marco, 1966, fim do ano, “A Banda” e “Disparada”. Quer dizer, eles já eram artistas de concurso, todos eles, Caetano Veloso, eu não me lembro quem que era, essa geração um pouco mais velha, que eu, Sérgio Ricardo, Carlinhos Lyra, Nara, que vai morrer um pouco depois. Se bem que Nara é curioso, porque ao mesmo tempo que está saindo uma vertente de música de protesto, ta saindo uma vertente que é a Bossa Nova, que até festejou 50 anos, ano passado. Aliás, tem um monte de discussão da Bossa Nova, eu, por exemplo, nunca gostei, sempre achei música de Copacabana, eu que sou de lá. Falo mesmo, acho música de Ipanema, que era no apartamento da Nara Leão, aquela burguesinha bem comportada e tal. Ao mesmo tempo, ta rolando “Arena contra Zumbi”, ta rolando um teatro musical, no tempo da ditadura ainda, inclusive tinha que ser muito disfarçado, com aquele Agildo Ribeiro, é um cara que canta e que é teatro e depois veio até dar um artista cômico. “Arena contra Zumbi”, “Opinião”. Vai ter um cinema de esquerda, “Rio 40º graus”, “Eles não usam Black-Tie”, Glauber Rocha, que depois vai estourar com “Deus e o Diabo na terra do sol”, “O pagador de promessas”, que vai, inclusive, ganhar um prêmio, um Oscar, “Vida e morte Severina”, de João Cabral de Melo Neto, vai ser teatralizado pela turma da PUC de São Paulo, do TUCA. Isso tudo em plena ditadura, um pouco mais para frente, aí a gente já está em 1966, 67 e 68, que é quando vão aparecer esses músicos, poetas,

de protesto, que brotam de toda essa geração em todo esse período de perseguição, de exílios, prisões...

ASM – Nessa época e nesse período, como era o seu contato com o Paulo Freire? Como foi à saída dele do Brasil?

CRB – O Paulo foi muito curioso. Até o exílio dele, eu não conhecia o Paulo pessoalmente, a gente nunca se encontrou. Houve um famoso encontro dos movimentos populares, inclusive originaram de Paulo Freire, iniciativa dele, mas é em 1962 – eu ainda não tô no MEB, tô só na JUC, no Recife. O Paulo ia ter um encontro com os educadores populares, de Goiás, imagine que dia... 31 de março de 1964. Eu tinha até o convite em mimeógrafo. E eu conheci o Paulo, de leituras, de estudo, tanto é assim, que quando eu tô no CREFAL em 1966, em setembro, dia 08, dia da alfabetização, então pediram a alguns alunos (éramos todos alunos da América Espanhola e do Brasil) para apresentar algumas coisas. Eu sou um desses escolhidos. Eu apresento o método Paulo Freire e, é uma surpresa. Ninguém conhecia, nem o professor de alfabetização, que era um equatoriano. Tanto é assim, que depois eles me pediram, eu escrevi e eles publicaram, primeiro mimeografado, naquele tempo era tempo do mimeógrafo, depois saiu impresso, “El método Paulo Frei para la alfabetización de adultos”, é a primeira vez publicado. O próprio, a “Pedagogia do oprimido”<sup>4</sup> vai sair pela primeira vez em 1969, quando Paulo já está em Santiago no exílio. Aí, o Paulo é exilado, eu vou pro México, volto, em plena ditadura. Alguns amigos meus que saíram do MEB, contraditória e curiosamente, ingressam em um trabalho no IBRA, que depois veio a dar o INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, que existe até hoje. Estavam implantando projetos em Brasília. Então, eu tive um convite de ir trabalhar em Ilha Solteira, pra continuar no MEB, que tinha sido extremamente desestruturado. Que existe até hoje, mas que passou períodos negros, na época da ditadura, inclusive com perseguições, prisões, gente muito amiga e chegada... E esse convite para ir para Brasília, eu vou para Brasília com a Maria Alice, trabalhar no IBRA, no distrito de colonização, a quarenta quilômetros de Brasília. Em janeiro de 64, pouco antes do golpe, aconteceu uma coisa muito estranha. O MEB publica uma cartilha, muito de esquerda, chamada “Viver é lutar”, e essa cartilha é denunciada, então a polícia do Rio de Janeiro prende a cartilha, isso deu notícia até no *Le Monde*, em Paris. É a primeira vez que uma cartilha é presa, eles deixam a cartilha presa, eles aprenderam na gráfica, isso deu noticiário, deu um reboliço danado. Foi ordem do

---

<sup>4</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

Carlos Lacerda, dizem até que foi uma espécie de pré-ensaio do golpe militar, porque isso foi em janeiro. Ai o MEB estava em uma situação muito crítica, antes do golpe, com isso. E houve um encontro no Rio, e eu conheci Maria Alice, que veio representando Goiás. Inclusive, para você ver como o mundo dá voltas, a gente foi ver “Deus e o Diabo na terra do sol”, eu com minha namorada, Regina, e a Maria Alice com amigo do MEB, Ceará, simplesmente um amigo. Ela muito mais tarde me disse que quando me conheceu disse “eu vou casar com esse cara”. E eu namorava Regina e a gente veio a terminar, como te contei, em 02 de abril de 64. Aí em julho comecei a namorar Maria Alice, que era do MEB, coordenadora. Aí já começamos um namoro, já falei que queria casar com ela e casamos em janeiro de 66, que foi ano terrível em Goiás. Em Goiás, quanto Mauro Borges tava no poder, ele segurou o golpe militar. Mas depois entrou com tudo, tempo de perseguição, inclusive comigo, eu corri grandes perigos.

Vamos fazer uma pausa para tomar um café? A gente vai continuar agora, eu só vou tomar um café. Você viu que nós estamos na primeira pergunta, você vai ter que ir para Montes Claros, a gente vai continuar lá nas nossas noites, essa entrevista.

Só para arrematar isso, então em 1967, já no Brasil, nós vamos trabalhar no INCRA, na Delegacia regional de Brasília, no Distrito de Colonização Alexandre Gusmão, que vai ser outra experiência rural, curiosa na minha vida, e pela primeira vez na vida, eu estou trabalhando em um órgão do governo no regime militar. Inclusive, mais uma vez, nós vamos fazer um trabalho clandestino com os lavradores, vão correr boatos, e a gente começa a ser perseguido pelo próprio diretor do projeto. E aí um engenheiro agrônomo, coordenador de uma divisão em Brasília, que mal nos conhecia, e que nem era de esquerda, nos leva para Brasília, protege Maria Alice e eu. Nós estávamos no Distrito de colonização, num lugar chamado Brasilândia, e nós voltamos, em agosto desse ano. Em julho desse ano eu vou na UNB com meu currículo vitae de uma página e meia, e em uma entrevista com a diretora da Faculdade de Educação, e ela me pergunta se eu queria ser professor de lá, eles estavam precisando de professores, carência muito grande, e eu digo que eu tinha uma especialização em educação popular, e ela me diz que educação popular não serviria, que eles não tem essa disciplina, mas que estavam precisando de professores da Filosofia da Educação. E eu aí disse: “eu também posso lecionar”. Foi aí o grande momento das minhas decisões, porque se eu dissesse a ela, “não entendo disso, sou especialista só em Educação Popular”, eu não conseguiria o trabalho que eu consegui, que foi o meu começo de vida de professor. Em

agosto de 1967 eu estava vivendo minha primeira experiência de professor, lecionando Filosofia da Educação na UNB, e Maria Alice trabalhava no INCRA. Em 67, no final do ano, eu fiz concurso para a federal de Goiás. Fiz o primeiro concurso, no segundo eu passei, para Psicologia Social. Foi o momento que eu voltei a Psicologia, como professor. E aí é o momento que a gente se muda para Goiânia, que era nosso sonho. Largamos o INCRA, vamos para Goiânia. Maria Alice está grávida do André, meu filho, vai nascer em 68. Em 68 eu ingresso na Federal de Goiás, e já em 68 eu me envolvo com movimento político estudantil de lá. Minha casa, inclusive, é até aparelho de AP, o pessoal da AP passa por lá, para preparar guerrilha no norte de Goiás. Inclusive, me deixam como tarefa, você imagine, traduzir textos de Mao Tsé-Tung, no mimeografo, Maria Alice e eu. E no fim do ano, o próprio reitor na universidade, chama o irmão dele, o padre Pereira, e eu, e nos diz que estamos com a cabeça a prêmio, justamente no ano do AI-5, e nos dá uma licença obrigatória e nos manda embora literalmente. Esse padre Pereira vai para Paris, o Helter Maciel vai para São Paulo fazer Doutorado com Florestan Fernandes, depois passa pelo Rui Coelho, e eu vou pro Rio de Janeiro. E como eu tinha que ter uma ocupação para justificar um ano de licença, eu vou terminar meu curso de Psicologia. Eu tinha graduação como licenciado, aí eu faço a formação de psicólogo completa em 69. E nesse mesmo ano de 69 vai acontecer uma outra coisa importante na minha vida, para você ver como as coisas são, ao mesmo tempo em que eu to fazendo esse meu ano de Psicologia, inclusive eu passo um ano sem ir a Goiás, o primeiro ano do meu filho André, só volto em Dezembro. Eu me envolvo com um pessoal de um movimento chamado Igreja e Sociedade na América Latina, que é um movimento ecumênico, Protestantes e Católicos de esquerda, inclusive foi bastante perseguido em alguns países, com militantes presos, exilados. Eu me envolvo com esse movimento, que no Brasil tem o nome de CEDI/Centro Ecumênico de Documentação e Informação, tinha uma sede no Rio de Janeiro, colégio Sion, e uma sede em São Paulo.

ASM – No livro *Campesinato Goiano*,<sup>5</sup> tem um prefácio relatando a situação em Goiás, até mesmo no ano de 68, se não me engano...

CRB – Aí já é 69, 70, eu volto pra Goiânia, já psicólogo, mas envolvido com o CEDI, em 68, Dom Tomás Balduino, que era um frade do MEB em Conceição do Araguaia no Pará, vem pra Goiás Velho, Diocese de Goiás, como Bispo, me chama para assessor, assim que ele

---

<sup>5</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RAMALHO, José Ricardo. **Campesinato goiano**: três estudos. Goiânia: Editora da UFGO, 1986.

chega, me chama. Eu começo a assessorar os projetos de lá. Ele me conhecia pelas experiências do MEB também, mas a gente não se conhecia pessoalmente. Éramos do pessoal da igreja de esquerda. Inclusive, nos anos 69, 70 e 71 vai lançar os manifestos muito fortes. Vai sair um do nordeste e um do centro-oeste. Inclusive, eu viajo com Dom Tomás de avião, ele era piloto, no aviãozinho dele, coletando assinaturas de Bispos, que é um documento muito forte. É de crítica ao governo. Eu acho que chamava até “Eu ouvi o clamor do meu povo”, e o outro, que, aliás, eu não ajudo a redigir, é uma outra equipe, eu não lembro qual é o nome que ele tem, mas é o dos Bispos do Centro-Oeste, que pega Goiás, Mato Grosso e Pará, inclusive eu vou com Dom Tomás até Marabá. Até na volta a gente tem um acidente, ele pousa na aldeia Tapirapé, dos índios, o avião fura um pneu, quase que eu fico por lá, graças à habilidade de Dom Tomás, acabou tudo bem.

ASM – E seu ingresso no Mestrado da UNB é por essa época?

CRB – É um pouco mais tarde. Eu sou, nessa época, professor na Universidade de Brasília ainda, Faculdade de Educação, professor na Federal de Goiás, Psicologia Social e professor da Católica e psicólogo, eu to coordenando, por essa época, o Centro de Orientação Psicológica o COI, da Universidade Católica, eu tinha quatro empregos. Naquele tempo é como eu dizia, chovia prisão e chovia emprego. Você chegava com qualquer currículo vitae, havia uma carência absolutamente de tudo. E eu começo a fazer pelo CEDI, uma série de viagens pela América Espanhola, dentro desse movimento Igreja e Sociedade na América Latina. E qual era nosso objetivo? Difundir, junto a movimentos ecumênicos, as ideias de Paulo Freire, a proposta de Paulo Freire.

ASM – Que tu não conhecias pessoalmente ainda?

CRB – Não, mas eu sou um grande divulgador das ideias dele. Ai eu viajo: Peru, Equador, Argentina. Eu começo com treinamento na Argentina, em Buenos Aires. Em vários países. Aí eu vou escrevendo uns pequenos tópicos das nossas ideias, eles vão sendo mimeografados e vão ser usados nesses países. Aí surge a ideia de escrever um livro, para ficar muito mais fácil. Aí eu escrevo um livro, que o Jether Pereira Ramalho e Beatriz Bibliano Costa, Elder Maciel (um dos que teve que fugir de Goiás) vão, inclusive, fazer a revisão comigo, na Chácara do Elder. Esse livro fica pronto, nós temos uma reunião em Montevideu do nosso círculo, e resolvemos publicar o livro na Argentina, mas com um nome

fictício. Eu lembro que eu sugeri até um nome de um guerrilheiro chileno, Manoel Rodríguez – tem até uma música muito bonita, que é letra do Pablo Neruda e musicada que conta a história dele. Mas tinha que ser uma pessoa real e viva. Então, o Julio Barrero, um teólogo uruguaio, banca o livro. Sai em nome dele, mas o livro é meu. Esse livro é publicado na Argentina, pela editora Siglo Vinte Uno, chama-se “Educacion Popular e proceso de conscientización”. Quando tem o golpe na Argentina, eu nunca soube ao certo, mas conta que uma edição inteira foi destruída, ele passa a ser publicado no México, depois na Espanha, até hoje, ele ta na 16ª edição. Dez anos depois ele saiu em português. Eu saí como tradutor do meu próprio livro, depois saiu pela editora Sulina, no Rio Grande do Sul, que é uma edição que eu conto até a história desse livro.

ASM – A discussão nessa época e desse livro, por exemplo, passa pelo marxismo? É uma reflexão com pensamento marxista?

CRB – Tem. Esse livro é interessante, ele é uma reflexão a partir de Paulo Freire. Eu que não sou marxista, nunca fui, tenho uma formação muito mais de um humanismo cristão de esquerda, muito mais Pierre Teilhard de Chardin, Padre Henrique da Lima Vaz, Emmanuel Mounier, todo esse pessoal de um movimento humanista de base francesa. Mas o livro tem um forte viés marxista, mas ele é muito parecido com o “Pedagogia do Oprimido”, que é um livro, se você for ver, com várias fontes, Paulo Freire bebe em várias fontes, ele vai de Lênin a Martin Ruber, tanto autores brasileiros quanto estrangeiros. E meu livro também, tanto que ele se baseia muito em autores marxistas, mas de repente, Peter Berger e Thomas Luckmann, naquele livro *A construção social da realidade*, que são quase que sociólogos conservadores. O livro faz um sucesso muito grande, é publicado em Cuba, na Argentina, no México, é publicado em Portugal, antes é publicado no Brasil. E eu continuo fazendo essas viagens ligadas ao CEDI e trabalhando junto a Diocese de Goiás. Então, você vê, quando o antropólogo vai nascer, que é em 1972, eu já estou desde 1961 envolvido com militância através da JUC, e desde 1964 envolvido com o campo – com mundo rural – através da cultura e da educação popular. Inclusive, as minhas primeiras pesquisas, como eu falei, de folclore (que a gente preferia chamar de Cultura Popular), sobretudo de músicas, de rituais, Congadas e tudo isso, até pouco tempo atrás eu ainda tinha fitas desse tempo, de 1964, 65... eu já estava praticando uma Antropologia. Tanto que a minha escolha pela Cultura Popular e pelo mundo rural não é uma escolha antropológica, é uma escolha que vem de muito antes. E outra coisa que vai me marcar muito é o fato de que eu vou ser, e isso é um caso raro, vai acontecer com

Darcy Ribeiro também, poucas pessoas, eu vou ser um antropólogo literato. Como eu falei a você, eu já tinha, desde menino, esse gosto assim, esse ardor pela poesia, e quando eu entro na JUC e no MEB eu encontro um sentido junto a essa poesia engajada, como a gente chamava, a música de protesto; inclusive poetas, tipo Vinicius de Moraes, começando a compor música e enlaçando com cantores, é muito interessante isso. Ou então, o João Cabral de Mello Neto, fazendo um poema, que é o Alto de Natal Pernambucano que vira uma peça musicada, inclusive com música de Chico Buarque. Logo depois, Dom Pedro Casaldáglia vai se unir com um músico argentino, não sei se Martín Coporón, e vai fazer a... eu não vou lembrar o nome, mas é um missa do povo indígena, “Missa da terra sem males”, que é uma ideia dos Guarani. E logo depois, ele vai fazer com Milton Nascimento e o Pedro Tierra, que é um cristão militante também, mais moço que eu, e que teve seis anos preso, “A Missa dos Quilombos”. Depois vai ser cantada por Ligia Jacques. E como o mundo é pequeno, quando eu to morando em Santiago de Compostella, no ano dos 500 anos a conquista da América, em 1992, vai um grupo brasileiro, capitaneado pelo Milton Nascimento, apresentar “A Missa dos Quilombos” em frente à Catedral de Santiago de Compostella. Inclusive, eu vou conhecer o Milton, ele vai na minha casa. Ele muito tímido, a única coisa que ele falou foi pedir um copo d’água. Foi um espetáculo belíssimo, emocionante. Eu tenho até recortes desse acontecimento. Mas eu também; o próprio MEB, eu sinto que isso se perdeu em grande parte, ele é um movimento de educação popular, muito ligado à cultura popular, e muito ligado ao trabalho artístico, teatro popular, música, a gente não só colhe música do povo, mas leva música, leva, inclusive, nos programas radiofônicos, por exemplo. No MEB Goiás tinha uma amiga nossa, deve estar com uns setenta e poucos anos, a Betinha, excelente compositora, compõem várias músicas, até Maria Alice, minha mulher, compôs a letra de uma música, um lavrador, para campanha da alfabetização, Zé Moreira tá vivo até hoje, fez a música. Então, é interessante que é um movimento que antecipa o que a gente vê e ouve falar de entrelaçar pedagogia com teatro, com expressão corporal, com música, com poesia, o MEB vivenciava nas comunidades populares, nos encontros de comunidade, pessoal de lá cantando, “chegada de mutirão”, que lá chamava traição, essa música que se canta de madrugada quando você chega, folias de reis e a Betinha comendo, Maria Alice comendo com lavradores, negócio dos anos de 61, 62, 63, 64... quando o MEB subsistiu – ele vai se manter íntegro até 1966, depois que ele vai sofrer a grande queda, quando eu estava no México.

ASM – Os seus primeiros livros de Antropologia refletem muito esses contextos que você apontou, da sua participação com movimentos sociais, religiosos...

CRB – Refletem muito isso. Você tem que entender que o tempo todo – dá para ver isso no currículo vitae – eu tenho que separar. Tem o Brandão antropólogo, que vai se dedicar, desde o começo, à Antropologia camponesa, inclusive, naquele tempo, é muito forte no Brasil, com Otávio Alves Velho, Klaas Woortmann, muita gente. Depois, o Brandão ligado à Antropologia da cultura popular, rituais, eu vou me especializar, inclusive, em rituais de negros. E com essa diferença, enquanto tem muita gente pesquisando Candomblé, eu vou pesquisar negros católicos, gongos, moçambiques... em Goiás, depois em Minas. Inclusive, vou fazer um CD junto com a Titânia e um músico uruguaio de música eletrônica, Conrado; a Ligia Jacques participou de um dos momentos em que estávamos fazendo esse disco. Então, eu já estou lidando muito, antes da Antropologia, com fitas gravadas, naquele tempo não tinha CD, fitas gravadas para programas radiofônicos, muito coisa que a gente hoje em dia considera inovadora nesse campo de trabalho com comunidades rurais – quando eu me lembro do meu tempo daqueles gravadores, a fita era uma fitinha de rolo e o gravador portátil pesava uns cinco quilos e durava quinze minutos só. Então, justamente em 1970/71 eu to fazendo pesquisas no meio rural, ainda não propriamente Antropologia, são pesquisas junto, ainda, a essa Diocese de Goiás, e outros grupos de Igreja, que é aonde, inclusive, vai nascer toda a experiência da pesquisa participante. Grande parte vai nascer dessas pesquisas feitas em meio de Igreja, de movimento popular, isso entre os anos de 69,70 e 71. Em 1971, eu resolvo fazer um Pós-Graduação. Há um programa da Universidade para liberar e estimular os professores para isso, penso primeiro em fazer em Psicologia Social, mas – por sorte minha – o que eu encontro pela frente é muito comportamental, quantitativo, não tem nada a ver comigo, por causas das experiências que eu já tinha do MEB e do trabalho de cultura popular. Então, nesse ano de 71, a UNB convida o Roberto Cardoso de Oliveira e uma parte da equipe do Museu Nacional para criarem um Programa de Pós-Graduação, Mestrado, em Brasília. Eu fico sabendo - eu que já tinha procurado o Roberto Cardoso de Oliveira em 1965, no Rio de Janeiro, - mas não tinha naquele tempo programa de pós-graduação nenhum, o Museu Nacional, talvez algum curso... eu me volto então, para a Antropologia, aí é o meu grande encontro. Na verdade, eu já vivia uma vida de antropólogo amador. Eu tinha muito mais haver com Antropologia, com pesquisa de Cultura Popular, do que propriamente com a Psicologia, que é muito mais quantitativista. Entro no Mestrado, na primeira turma, em 1972, e vou descobrir minha tribo aí. Fiz muito rápido, fui o primeiro a defender a dissertação. Inclusive, aconteceu uma coisa, quando eu tô fazendo o Mestrado, o Roberto Cardoso de Oliveira recebe o convite da Nina Stavenhagen, mulher do Rodolfo Stavenhagen, para desenvolver um projeto junto com uma equipe da Escandinávia, sobre identidade taraska, dos índios taraskos.



E o que acontece, eu vou ser convidado pelo Roberto Cardoso, porque eu tinha morado, inclusive, nessa área no México, dos índios *purépechas*, na verdade. E aí, o Roberto diz: “olha, você apressa um pouco a tua dissertação e faz um trabalho de identidade indígena, que é o que você vai pesquisar lá”. Só que era complicado para mim naquele tempo, eu professor, minha licença tinha acabado, não podia sair, pesquisa indígena tem que ser no mínimo um ano. Aí eu falei assim: – “o Roberto, já que é identidade, eu vou pesquisar negro em Goiás”, uma cidade próxima, muito interessante. Então, eu vou para Goiás, com aprovação dele e faço “Peões, Pretos e congos”,<sup>6</sup> que é minha dissertação, ligada à identidade étnica, orientada por ele. E defendo depressa, inclusive eu faço Mestrado muito rápido, para ir pro México. Para participar de um projeto que ele estava coordenando a parte brasileira, não sou só eu que vou, acho que tinha mais dois, eu não lembro quem; e antropólogos da Escandinávia. Só que, por causa do meu passado, naquele tempo tinha SNI [Serviço Nacional de Inteligência], essas coisas todas, embora eu tivesse uma carta oficial, um convite do Ministério da Educação do México, o Ministério da Educação do Brasil não me libera. Naquele tempo era controlado pelos militares. Não me liberam para viajar para fora do Brasil. Então, foi uma grande decepção. Eu não pude ir, eu já estava com o passaporte pronto, meus filhos também. – nessa ocasião, Luciana já tinha nascido. E pronto, a gente não vai. Aí eu fico no Brasil, me volto, inteiramente, para a Antropologia, continuo trabalhando no CEDI, fazendo viagens e recebendo convites, mas convites que me chegam falsos. Para eu dar curso de Psicologia Pastoral pessoalmente. O que, na verdade, eu vou dar cursos é sobre Paulo Freire, que eu ainda não conhecia, para você ver. Aí eu to trabalhando no Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás e no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, dando aulas no curso de Pedagogia, na Faculdade de Educação e dando aula já de Antropologia. Aí começa minha vida de antropólogo, minha experiência como antropólogo. Aí eu já tinha largado a UNB e a Católica, e fico tempo integral só na Federal de Goiás, isso em 74, quando eu já tenho Mestrado. Vou pesquisar mundo rural, da onde vai sair “Campesinato Goiano”, de onde vai sair “Plantar, Colher e Comer”,<sup>7</sup> as pesquisas, inclusive algumas não publicadas, com a Diocese de Goiás, todas em comunidades populares, e, por outro lado, a vertente da cultura popular, que vai dar “Identidade e Etnia”,<sup>8</sup> “Peões, Pretos e Congos”, “A Festa do

<sup>6</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos**: trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília: UnB, 1977.

<sup>7</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer**: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

<sup>8</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Santo de Preto”<sup>9</sup>, “O Divino, o Santo e a Senhora”<sup>10</sup>, “Cavalcadas de Pirinópolis”<sup>11</sup>. Vou ganhar alguns prêmios de Folclore, ganho quatro prêmios seguidos, um em São Paulo, outro em Goiânia, o outro no Rio de Janeiro, concursos de monografias de Folclore, concurso Silvio Romero, concurso Mário de Andrade. Aí publicam meu livro, pela Funarte. Eu to muito envolvido com isso. Em 1975, o Duglas Teixeira Monteiro abre um Doutorado em Antropologia da Religião, e eu to muito ligado – inclusive nas minhas pesquisas de mundo rural – à questão da cultura popular e religião. E que naquele tempo era muito forte, eram duas áreas muito fortes. Era cultura popular, inclusive esse era um termo que os antropólogos vão invadir esse mundo “da religião popular”, fazer pesquisas nessa área, muita gente até vai me considerar o pioneiro no Brasil, mas é toda uma sequência de pessoas. Eu estou muito ligado aos estudos de religião popular, misturado com rituais, o Duglas abre o Doutorado na USP, e eu consigo uma licença para fazer Doutorado. Aí eu vou. Me lembro um fato curioso, eu to andando em um corredor na USP, esperando minha vez de ser entrevistado, porque o Duglas fazia uma prova. Naquele tempo era assim, o próprio professor era quem admitia alunos, era o sistema francês. Às vezes, eles admitiam sem fazer prova nem nada, tinha um bom aluno na graduação, já punha, só um papel ele assinava, era o sistema francês. Mas o Duglas quis fazer uma entrevista, uma prova, uma prova até bem difícil, e eu estou andando por ali, esperando minha vez, e de repente, olho e tá pregado na porta lá: “Universidade Estadual de Campinas contrata antropólogos”. Ela estava sendo formada. Eu até passei uma vez, nem prestei atenção. Passei uma segunda vez, ué gente – se eu fosse mineiro, naquele tempo, eu falaria uai, uai gente – quem sabe? Quem sabe era um caminho para mim. Ai, passo no Doutorado com o Duglas, vou a Campinas na semana seguinte e faço – naquele tempo não era concurso público, era uma entrevista, com o conjunto de Antropologia – uma apresentação de currículo. Então, Alba Zaluar, do Rio de Janeiro, Ana Maria Niemayer, que foi minha colega de PUC, que eu tentei namorar sem sucesso (aliás, não foi só ela, não) e eu. Tinha três vagas, três candidatas. Passamos todo mundo. Ai eles me dão quinze dias para resolver se eu quero ir pra Unicamp. Porque eu estou como professor titular na Federal de Goiás, inclusive com uma licença remunerada para fazer Doutorado. Fico em um enorme dilema, porque eu estou muito bem em Goiás, eu adoro Goiás, meu mundo, não quero voltar para a civilização, queria ficar lá nos cantos do sertão, cerrado... pesquisando. Fiz uma casa maravilhosa de tijolo

<sup>9</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

<sup>10</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: MEC, 1978.

<sup>11</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974. (Premio Nacional de Folclore "Americano do Brasil", 1973, Instituto Goiano do Folclore).

a vista, mas me veio essa tentação. Eu vou fazer uma coisa, vou fazer o Doutorado com o Douglas, e fico três anos, os três anos de licença que eu tinha, experimentando uma grande universidade. Só que quando eu vou pedir licença para o reitor, naquele tempo tudo você tinha que falar com o reitor, ele diz não, “se você quiser uma licença remunerada como professor da universidade eu te dou, mas uma licença sem remuneração com sua promessa de voltar, eu não dou”. Aí eu fui para casa e bati uma carta de demissão. Fui pra Campinas, levei a família toda. Foi até um ano que a gente se desajustou, a Maria Alice muito sertaneja, muito de Goiás, meus filhos também, até eu. Para você ter uma ideia, o meu conjunto de Antropologia tinha treze professores, sete falavam inglês, tinha reunião que o pessoal fazia em inglês. Aí eu dizia “não, espera aí, nós estamos no Brasil”. Aliás, uma turma ótima, pessoal excelente, grupo que me ajudou muito. Aí pega 76, eu entro na Unicamp em primeiro de janeiro de 1976, 77, 78; com três anos eu defendo minha tese. Então, eu estou como professor na Unicamp, e como eu sou professor recém contratado, não pude tirar licença. Eu ganhei bolsa, naquele tempo todo mundo tinha bolsa, sobrava bolsa. Na Unicamp muitas vezes a gente devolvia bolsa pra Capes, CNPQ, sobrava, tinha mais bolsa que aluno. Eu estou trabalhando na Antropologia, professor, dando aulas na graduação, que não tenho ainda Doutorado e, fazendo Doutorado na USP. Mas eu costumo dizer que eu estudei muito mais no Mestrado do que no Doutorado. Naquele tempo era interessante, na Antropologia, você virava antropólogo com o Mestrado, o grande programa de formação era o Mestrado. Estudei na UNB, olha, umas cinco vezes mais do que na USP. Na USP eu fiz três cursos, um com o Douglas, um na própria Unicamp e um com a professora – até esqueci o nome dela –, uma professora especialista em Simbologia indígena, fiz para completar currículo. Um curso muito simples. Lá na UNB, eu fiz sete cursos, pesadíssimos, com toda a bibliografia quase em inglês, com uma exigência, para você ter uma ideia, o meu trabalho de um curso que fiz com um professor escocês, Keith Taylor, que virou um livro, o trabalho era tão grande que virou um livro, *Cavalcadas de Pirinópolis*, e que ganhou um prêmio. Eu tirei nota MM, seria B hoje em dia, lá na UNB, até hoje, é SS (superior superior), MS (médio superior), MM (médio médio), MI (médio inferior), I (inferior) e II (inferior inferior). Eu tirei médio, ele não gostou do meu trabalho, fez um monte de críticas, para você ver a dureza. Eu me lembro dos cursos de parentesco, Alcida Rita Ramos, era uma loucura o que a gente lia, estudava em inglês, com rigor. Tanto que quando eu fui fazer Doutorado, eu achei uma sopa. Aliás, até hoje, porque tem muito mais trabalho na tese. Se você pegar a bibliografia da Antropologia do Campesinato, dessa geração, pegando Otavio Alves Velho, eu, Beatriz Alasia de Herédia, Hugo Lovisoló (que é um argentino), sobretudo a equipe que pesquisa no Museu Nacional no nordeste, tem um projeto com

indígenas, no Brasil Centro-Oeste, inclusive o Roberto Cardoso participa, e tem um projeto de mundo rural no nordeste, Lygia Sigaud, - que faleceu agora, teve quase dois meses de um câncer violento - são mestrados, dissertações de Mestrado. Os trabalhos de Doutorado, desse próprio pessoal, não foram nem publicados, e, muitas vezes, os de Mestrado, sim... você vê que coisa curiosa. Aí eu to totalmente integrado na Unicamp, só que minha família não está, foi um desajuste completo. Sertanejo em Campinas não dá. A gente resolveu voltar para Goiás. Só que não dava, eu já tinha me demitido e o reitor estava brabo comigo. Aí o Roberto Cardoso me chama para Brasília. Ele diz “vem pra Brasília que tem uma vaga, tem uma vaga e quero você aqui no meio”. Eu vou a Brasília, já escolhi apartamento e tudo, colégio para os meus filhos. Quando a gente está fechando um contrato – eu havia até avisado na Unicamp que eles me desculpassem, mas eu estava voltando –, o Roberto me telefona e diz “não vai dar pra te contratar, houve algum problema, provavelmente com relação ao teu passado político, embargaram na reitoria o teu contrato”. Eu telefono pro Peter Fry “Peter cancela minha saída da Unicamp, estou voltando”. Dou uma ducha de água fria, minha família não gostou, a gente queria ter voltado para o planalto central. Ai eu fico na Unicamp. Quando estava fazendo Doutorado, o Duglas veio a falecer, em um acidente no Recife e eu e os orientados dele somos distribuídos. E eu tenho a sorte de cair no Martins, justamente porque eu pesquiso mundo rural. Então, trabalho com o Martins, que também nesse tempo tinha um vínculo com igreja. Primeiro através da Diocese de Dom Pedro Casaldáglia, ele até hoje é muito amigo de Dom Pedro. Então, Martins me acolhe e diz “eu não tenho muita coisa a ver com religião, mas sim com mundo rural”. Aí então eu tenho orientação dele. No meu livro, *Os deuses do povo*,<sup>12</sup> o prefácio é dele, dedicado ao Duglas, mas o prefácio é do José de Souza Martins. E eu vou estar ligado à cultura popular, à religião popular e ao mundo rural. Meus temas, dos meus orientandos, meus ciclos de debate, eu dialogo muito com esse pessoal. Aí eu vou entrar nesse projeto do Klaas Woortmann, volto à pesquisa Mossâmedes, Goiás, sempre pesquisando ou pequena cidade rural, tipo Itapira, ou cidades com marca étnica. Cidades de negros, tipo Catalão, Goiás Velho. Muito essa experiência.

ASM – Do professor José de Souza Martins não foi aluno?

CRB – Interessante que Martins, tenho outros vínculos com ele nesse tempo. Minha vida sempre esteve pendulando sobre essas duas coisas, porque a gente dialoga através da

---

<sup>12</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Prefácio de José de Souza Martins).

Sociologia Rural, ele sociólogo, eu antropólogo, inclusive meu Doutorado é em Sociologia, porque Antropologia, naquele tempo, na USP, era mais fraca. Eu faço com o Duglas e com o Martins na Sociologia, assim como muita gente vai fazer com a Ruth Cardoso na Política, saem da Antropologia e vão para a Política. A Ruth trabalhando principalmente com movimentos sociais. E o Martins está ligado, nesse tempo, ao movimento de Igreja, ele, inclusive, que é de origem Protestante, ele não é ligado ao CEDI, ele se liga diretamente a esses movimentos. Ele vai estar muito ligado a CPT, vai ser assessor da CPT e da Prelazia de dom Pedro. Inclusive, eu vou com ele uma vez à Prelazia, passei uma semana lá dando curso. E na Diocese de Goiás, faz-se uma grande pesquisa, eu considero a mais completa pesquisa participante feita aqui no Brasil. Que é um estudo sobre o “Povo de Goiás”, tem esse nome, o Martins, a Heloisa Martins e eu somos chamados como assessores para essa pesquisa que vai durar quase um ano. A Heloisa Martins é esposa dele, mas ela trabalha muito mais com mundo urbano, movimentos sociais urbanos. Então, nós passamos um tempo juntos, assessorando essa pesquisa, que a gente chamava *pesquisona*, envolveu muita gente e no final ela vai ser publicada em cadernos. São oito cadernos, um sobre saúde, um sobre educação, um que fala sobre religião, trabalho, eu vou redigir alguns desses cadernos e Martins vai dar assessoria.

ASM – Como você chegou ao grupo e integrou a equipe do relatório<sup>13</sup> de alimentação?

CRB – Foi por uma causa esporádica que aconteceu. Eu fiquei com um vínculo muito grande com o pessoal da UNB. Embora eu não tivesse ido para lá, por causa desse entrevero, mas foi onde eu fiz o Mestrado. Eu que não estudei com o Klaas Woortmann, porque ele vai chegar depois, inclusive ele tem uma outra mulher, depois é que ele vai separar dela e casar com a Ellen – eu acompanhei, inclusive foi muito dramático essa separação dele. Mas eu tenho uma relação de amizade com eles. Inclusive, me chamam pra bancas. Temos uma relação muito forte até hoje, gosto muito deles, cito demais. O Klaas, o Instituto de Alimentação, não sei como chamava a instituição, que é um instituto que existe durante algum tempo no Brasil, Instituto de Nutrição e Alimentação, acho que é INA, vai contratar o Museu Nacional e a UNB, para desenvolver um projeto sobre hábitos e ideologias alimentares. Então, o Otávio Alves Velho pega a coordenação do grupo do Rio, e vai pesquisar do Rio de Janeiro para baixo. E o Klaas vai pegar, via UNB, Minas para cima. Vão pegar vários estados, não são todos, mas vários. Aí eu vou entrar nesse projeto e vou pesquisar em Mossâmedes. Eu

<sup>13</sup> WOORTMANN, K. A. A. W. *Série antropologia UNB*, Brasília, n. 20, p. 1-183, 1978.

já tinha pesquisado o campesinato goiano, a festa do espírito santo na casa de São José, folias de reis em Mossâmedes, vou pro mundo rural lá. Saio junto com a Folia, durmo nas fazendas. Experiência muito rica que eu vi. Eu até costumo brincar com meus alunos, dizendo que hoje em dia eles vão final de semana e fazem uma tese, naquele tempo, ou posteriormente, como “A partilha da Vida”<sup>14</sup> que vou fazer já bem posterior, em São Paulo, vou fazer pesquisa que com uma verba de apoio do CNPQ e de um instituto de pesquisa do Canadá, eu passei seis anos em São Luiz do Paraitinga, tinha uma casinha lá, não morava lá, mas eu ia, passava um mês, voltava passava quinze dias, às vezes passava em uma festa dois dias, mas juntando tudo, para enxugar digamos que deu cinco anos de profunda intimidade com o povo do lugar. Ao contrário do “Afeto da Terra”<sup>15</sup>, é uma pesquisa rápida que eu faço em quarenta e cinco dias morando, mas lá eu moro. Morei lá com duas alunas fazendo pesquisa na comunidade.

ASM – São esses trabalhos de campo para “A partilha da vida” e “Afeto da Terra” que também dão origem ao livro *O Trabalho do Saber*<sup>16</sup>?

CRB – Sim. Porque é o seguinte, vou desenvolver uma pesquisa com uma verba do CNPQ, pequena, e do Instituto do Desenvolvimento e Pesquisa Comunitária, é um Instituto do Canadá. Eles me dão uma verba, é uma pesquisa sobre educação no mundo rural. Na verdade, meu trabalho básico foi “O Trabalho do Saber”, foi para essa pesquisa que eu recebi financiamento, mas eu aproveito o tempo que eu vivo lá, para fazer outros trabalhos. Eu já tinha participado da realização de um filme lá, desse mesmo José Inácio Parente, chama “A Divina festa do povo”, um média metragem, muito bonito o filme, sobre a festa do Divino, que existe até hoje essa festa.

ASM – Foi aonde o Emilio Willems estudou também?

CRB – Ele estudou ao lado, em Cunha. São cidades que ficam entre o Vale do Paraíba e o Litoral, os municípios ali tem Lagoinha, Natividade da Serra, São Luis do Paraitinga, Cunha. Só que eu nem pesquiso nem em São Luis, eu pesquiso em Catuçaba, uma comunidadezinha rural. Naquele tempo, ficava 19 quilômetros de São Luis do Paraitinga, em

<sup>14</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da vida**. São Paulo: Geic; Cabral, 1995.

<sup>15</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **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.

<sup>16</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O trabalho de saber**: cultura camponesa e escola rural. Porto Alegre: Sulina, 1999. (1ª Edição em 1990, pela editora FTD).

uma estradazinha muito precária, naquele tempo, deveria ter uns 500 habitantes, totalmente rural. Para você ter uma ideia, tinha fazenda que encostava no lugarejo, totalmente rural. Foi uma grande experiência, de grande convívio com a comunidade. Para você ter uma ideia, depois eu até dei para a Universidade de Taubaté, a Unitau, só que depois eles me deram de volta, porque não tinha o que fazer, meu material de campo, fitas, uma caixa de papel chamex, tal a quantidade de coisas.

ASM – E quando você considera estar fazendo monografia de rural? Estudo de caso? Ou melhor, os estudos de comunidade? Quando você começa ou tomar consciência dessa discussão?

CRB – Na minha vida e na Antropologia daquele tempo, existem duas conotações. A primeira é a seguinte, você tem de um lado, o que se costuma chamar de uma Sociologia Rural e do outro lado, uma Antropologia do Campesinato. Inclusive, em algum momento a gente dialogue, são dois campos bem diferentes. O pessoal da Sociologia Rural vai desenvolver uma Sociologia, inclusive com base em autores nacionais e internacionais, sociólogos, muito mais voltada a movimentos sociais, muito na linha do José de Souza Martins, então, por exemplo, os processos de mudança via capitalização do campo e assim por diante. Enquanto nós antropólogos vamos pesquisar muito mais, comunidades familiares, pequenas comunidades, quase que seguindo mais a linha de Antônio Cândido... se bem que o Antônio Cândido é um sociólogo que depois vai virar um especialista em Literatura. Mas o grande livro inicial dele é *Os Parceiros do Rio Bonito*, que influencia mais antropólogos do que sociólogos. Então, essa linha de moradia na comunidade, de estudos muito mais da regularidade da vida cotidiana, costumes, tradições, família, organização social do trabalho. Enquanto o pessoal da Sociologia está trabalhando mais conflitos, ainda os brotes dos movimentos sociais rurais, o início do MST inclusive, processos de expropriação, reforma agrária, ou então, capitalização do campo, expropriações. Se bem, que também tem antropólogos estudando isso! A Lygia Sigaud, o Otávio Alves Velho, sobretudo o trabalho dele de Doutorado, depois o próprio Moacir Palmeira, todo esse pessoal vai trabalhar mais nessa linha, digamos entre a *Cultura do Cotidiano* e a *Cultura do Conflito*. Essas são coisas muito entrelaçadas na verdade. E eu me afiliei muito mais nessa primeira linha, e por isso, algumas pessoas falam “Bandão você apresenta uma visão de campo muito inocente”.

ASM – Você considera isso uma crítica aos seus trabalhos?

CRB – Não. Eu acho que faz sentido, porque nos movimentos junto à Igreja, junto à Diocese de Goiás, ao CEDI, meu trabalho é muito ligado a todo esse processamento de formação de sindicatos, movimentos populares, tudo isso. Mas, como antropólogo, eu trabalho muito mais, digamos assim, com o ritual, o cotidiano, à margem do conflito. São Luis do Paraitinga e Catuçaba, por exemplo, comunidades que vão aparecer como lugares muito tradicionais, isolados, quase que parece Antonio Candido mesmo, *um fim do mundo*, o que eles chamavam “bolsão caipira” em São Paulo. Nesse aspecto, eu vou estar muito ligado à religião, à cultura popular. A Lygia Sigaud vai estar mais nesse viés, a Regina Prado e a Laís Mourão (que hoje é professora em Brasília) vão estar muito mais ligadas a essa minha linha, ao cotidiano, o próprio Klaas Woortmann, a Ellen Woortmann, na reprodução do cotidiano. É até interessante que tem um trabalho, que eu não sei quem fez, se foi o Ruben César Fernandes, que saiu em uma publicação, se não me engano, financiada pelo CNPQ, eu não me lembro o nome, mas era justamente um estudo do estado da arte de vários campos das Ciências Sociais, e ele faz um sobre o mundo rural. Ele trabalha, inclusive, com essas classificações, com essas divisões, com as diferentes tendências de abordagens.

ASM – Você viveu algum tipo de preconceito pela sua opção de abordagens?

CRB – Na verdade, o que você tem que ver é o seguinte, aí já respondendo outras perguntas. Pretendo terminar essa fala por isso aí. Do ponto de vista de *cultura*, você tem uma tradição que vem primeiro de folcloristas. Por exemplo, eu me baseio no seu Maynard Alceu Araújo, que fez pesquisa no alto Paraíba, nessa região de São Luis de Paraitinga. E uma Sociologia do Folclore vai aparecer mais tarde e, inclusive, vai causar fissuras e problemas, com Florestan Fernandes, Maria Isaura Pereira de Queiroz. São pioneiros. Inclusive, ela vai pesquisar a dança de São Gonçalo, na divisa de Alagoas com a Bahia. E depois, já nos anos 60 e nos 70 mais, Tais Mourão, Regina Prado, eu, Alba Zaluar, Antonio Augusto Arantes, todo um conjunto de antropólogos, que vão se interessar não mais pelo Folclore, como folcloristas, mas por uma análise antropológica das culturas populares. Religião popular, danças, cantos, costumes, Antonio Augusto vai pesquisar Cordel, o Mauro Barrosa também Cordel. E do ponto de vista do estudo rural, você tem em um primeiro lugar uma primeira vertente que vem dos estudos de comunidade. O Florestan Fernandes vai publicar um livro que vai se tornar clássico, que eu acho incrível que esse livro nunca tenha sido re-publicado,



que é “Comunidade e Sociedade”<sup>17</sup>. É um conjunto de textos teóricos e desde a década de 1920, e “Comunidade e Sociedade no Brasil”<sup>18</sup>, vai pegar comunidades indígenas, comunidades rurais, que vai ser o forte dele, depois comunidades urbanas. Por exemplo, comunidades de origem italiana, alemã, eu trabalho isso com meus alunos. O próprio Donald Pierson aqui na Foz do Rio São Francisco vai publicar o maior trabalho, em termos de página, chamado “O homem do São Francisco”, mas só que lá na foz, em Alagoas e Sergipe, publicado em três volumes. Então, “Cruz das Almas”, “Uma vila brasileira” de Emilio Willems, que é em Cunha, são estudos de comunidade com todo esse viés funcionalista que vai chegar com os americanos. Alemães e americanos que vem trabalhar aqui no Brasil, ao mesmo tempo que ta chegando Lévi-Strauss, Roger Bastide, que vão se ligar muito à pesquisa com índios, com comunidades negras, como Roger Bastide, não vão se interessar pelo rural. E tem um começo de pesquisas de mundo rural que ainda não é com Antonio Candido, que é com geógrafos, que vão estudar bairros rurais paulistas. Carolina Matucelli. Depois, mais tarde, Maria Isaura Pereira de Queiroz, socióloga, bairros rurais paulistas, “Campesinato brasileiro”, um dos clássicos dela. Depois Alice Lecoc, também bairros rurais, e, nessa linha, entra Antonio Candido. Justamente por isso, porque ele faz o primeiro trabalho de Sociologia que tenta fugir dessa estratificação funcionalista dos estudos de comunidade. São sempre iguais. É, base ecológica, geográfica, economia, trabalho, até chegar mitos, ritos, todos eles tem essa forma. O Antonio Candido rompe com isso. Ele pega um problema que é a reprodução do próprio grupo camponês, inclusive a questão da produção da sustentabilidade e trabalha a partir desse foco, muito mais com uma visão “maussiana”, de fato social total, em Bofete, nessa comunidade. Inclusive, não sei se você sabe, mas tem um grupo de teatro da Unicamp que teatraliza “Os Parceiros do Rio Bonito”, chama “Na carreira do Divino”, belíssimo o trabalho. Eu tive, inclusive, o disco, saiu um disco muito bonito. Eles pegam “Os Parceiros do Rio Bonito” e fazem um teatro, uma peça de teatro. Então, esse é um tempo em que você tem uma Antropologia do mundo rural nascente, dos primeiros trabalhos, nem sei quem são os pioneiros. Mas para você ver, de todos os meus professores, ninguém lidava com isso. Eu não tive nenhum professor de mundo rural, era só índios e parentesco, isso no Mestrado na UNB. Todos eles lidando com índios, que é o forte de lá. Tanto que eu te digo, eu ia pesquisar índio, por acaso e com pressa, que eu fui pesquisar negros. Depois, Douglas Teixeira Monteiro, religião. E aí sim, o Martins, que, inclusive, vai entrar via Florestan

---

<sup>17</sup> FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973.

<sup>18</sup> FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade no Brasil**: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975 [1972].

Fernandes, grande inspirador dele e que vai se tornar – eu não diria o primeiro – mas um dos primeiros sociólogos rurais de vocação. Não só ele, têm outros também. O Luis Pereira vai fazer trabalhos interessantes, o próprio Florestan Fernandes tem alguma coisa, mas muito de passagem. Maria Isaura Pereira de Queiroz, esse é o pessoal da USP. Depois vai ter um viés, que eu conheço muito pouco, que é Caio Prado Júnior, o pessoal mais ligado à economia e política, que vai fazer a crítica do modelo agrário brasileiro. Que é o meu lado escuro e que eu tenho precaríssimo conhecimento. Martins que passa anos e anos trabalhando com o grupo lendo “O Capital”, ele vai se aprofundar muito mais nisso, basta ver os trabalhos dele e a profundidade, em mim, menos, eu estou no viés de tradições, costumes populares. Aí justamente chegando às décadas de final de 1960 e beirando 70, você vai ter a explosão da Antropologia e da Sociologia, em grande parte devido ao surgimento dos Programas de Pós-Graduação. Cultura popular, as várias categorias de sujeitos marginais, gente pesquisando prostituta, homossexual, folias de reis... tudo misturado. Até daquele tempo tem um trabalho muito bonito, que saiu naquele jornal “Movimento”, chamado “Antropologia, do índio à boca do lixo”; a Boca do Lixo é aquele bairro, lá em São Paulo, onde tinha a estação rodoviária, de prostituição, de tráfico e tudo isso. É interessante que muitas pessoas, tipo Alba Zaluar, vão passar por pesquisas de mundo rural e depois vão bandear para outros campos. Luis Eduardo Soares, que tem um trabalho belíssimo no Maranhão, em uma comunidade de negros, depois vai mexer com violência no Rio de Janeiro. Ruben César Fernandes tem uma turma menor que permanece, mas é muito pequena. Por exemplo, o Otávio Alves Velho, de repente abandona o rural e hoje em dia, já aposentado, morando na Ilha de Paquetá, é um grande antropólogo da religião e escreve basicamente sobre isso.

ASM – A Maria Nazareth Wanderley não é dessa época ou desses grupos?

CRB – A Maria Nazareth Wanderley é colega minha no Doutorado que a gente cria. Ela veio do Recife e corre por fora, ela veio do nordeste. Aliás, uma excelente colega, estive com ela a pouquinho. Você vai ter aí, uma vocação de antropólogos e sociólogos do mundo rural, que de alguma maneira permanecem, eu mesmo sou um exemplo, ainda nos dias de hoje, por exemplo, aqui no norte de Minas. Klaas Woortmann, Ellen Woortmann, se bem que a Ellen diz que agora está trabalhando com alemão, mas outras pessoas bandearam para outros campos. Inclusive, novas relações surgem, como a Antropologia do meio ambiente, eu mesmo vou trabalhar um pouco com isso. Nos anos 80, duas coisas importantes na minha vida. De um lado, a chegada de Paulo Freire, 1979-80, aí eu vou ter um conhecimento pessoal íntimo com

ele, Paulo vai pra Unicamp, inclusive vou viajar com ele, vou pra Goiânia. A primeira viagem que ele faz para uma palestra, depois eu vou para Nicarágua com ele, eu retomo através do CEDI, da chegada de Paulo Freire, da Diocese de Goiás, o vínculo com a educação popular. Retomo muitos livros, trabalhos e, ao mesmo tempo, meu vínculo com o Mestrado em Antropologia, em que eu fico naquele tempo muito ligado à Antropologia da religião e do mundo rural. Nós somos, inclusive, poucas pessoas, uma equipe pequena. Só que, logo depois, convidam o Roberto Cardoso que de novo vai entrar na minha vida, que tava na UNB, para vir na Unicamp fundar um Doutorado em Ciências Sociais. Que a diferença da USP, ao invés de ser Doutorado em Antropologia, em Sociologia e em Política, vai ser um Doutorado em Ciências Sociais, envolvendo alunos e professores de Antropologia, de Sociologia e Política. Isso permanece e tanto que é curioso, porque agora tem um Doutorado em Antropologia e existe ainda esse em Ciências Sociais, e tem Doutorado em Sociologia. Ficou até meio híbrido, eles querem, inclusive, acabar com esse de Ciências Sociais. Eu, inclusive, sou professor no quadro dos dois, até hoje na Unicamp eu tenho dois orientandos, um na Antropologia e um nas Ciências Sociais. E esse Doutorado é por áreas temáticas, então, por exemplo, Políticas Públicas, Política e Cultura, Questão de Gênero, e Nazareth Wanderley, Conceição D’Incao e eu, criamos a área de estudos rurais nesse Doutorado. Aí é um momento muito fértil para gente no Doutorado da Unicamp. Quer dizer, uma área de Doutorado da Unicamp. Aí vai haver um novo impulso, nós recebemos alunos do Brasil inteiro, muita gente do nordeste, Rio de Janeiro, São Paulo, do Sul, do Rio Grande do Sul. E é um diálogo muito fecundo, durante anos. Isso porque não tem um Mestrado em Antropologia, em Sociologia e em Política, mas tem um Doutorado em Ciências Sociais com uma área específica em rural, que continua até hoje, só que agora tem um nome mais complexo para abranger uma temática mais ampla, inclusive a questão ambiental, até esse ano nós vamos oferecer uma disciplina de múltiplos professores, cada um dá um seminário e eu vou dar um deles.

ASM – Você vai conhecer o Paulo Freire pessoalmente só em 1979?

CRB – Pessoalmente só em 79. É que ele estava exilado. Eu não tinha contato com ele, só através de leituras e estudos. Ele é o coordenador do setor de Educação do conselho mundial de Igrejas, ele ocupa durante anos em Genebra. Quando Paulo Freire vai vir pro Brasil, na Anistia – ele vem em 79 só por alguns dias, inclusive há um agito muito grande na imprensa – e eu me encontro com ele, porque me sugeriram de substituí-lo, ir para Genebra. Só que aí eu resolvi não ir, até porque me falaram “você não vai aguentar três anos numa

cidade calvinista, horrível” e o trabalho lá, foi o Paulo quem me falou, é muito burocrático. Então, aconteceu o contrário, eu não fui pra Genebra, ele veio pro Brasil, foi contrato pela Unicamp, depois pela PUC de São Paulo. Aí nós ficamos muito íntimos, muito amigos, nós nos víamos, nos falávamos, participei de bancas junto com ele, e bar e cachaça, todo aquele tempo. Não era uma relação de todo dia, porque ele estava em São Paulo, assumiu durante algum tempo a Secretaria de Educação, trabalhava mais com o Gadotti, mas nós tínhamos uma relação constante. Inclusive, eu publico livros com artigos dele. Tanto que quando ele morre, eu estou lá na minha chácara comunitária, lá no sul de Minas, e recebo a notícia. Já estão no velório, nem dá para ir. Nós fizemos, então, um ritual ecumênico, o Ruben Alves estava ali, no Sítio Rosa dos Ventos. Eu fui o primeiro tradutor do método Paulo Freire para o espanhol, depois eu publiquei esse livro que em português ficou “Educação popular e conscientização”, que é uma discussão em cima das ideias de Paulo Freire. Mas depois publiquei “Questão política e educação popular” que tem uns artigos lá, “Educador vida e morte”, “Pesquisa participante”. A gente tinha um estreito relacionamento, muito amigo. E Paulo era um homem muito simples. Famoso no mundo inteiro, de uma enorme simplicidade. Inclusive, ele não se dá muito bem na Unicamp. A Unicamp é uma universidade refratária ao Paulo e, ao contrário, ele se dá muito bem na PUC. Não sei o que era, mas a Faculdade de Educação não acolhe. Tanto que tem um fato curioso, quando o Paulo vem, e é para ser contratado pela Unicamp como professor titular, o conselho universitário tem uma dúvida sobre se contrata ou não, porque ele não é doutor. Ele é *doutor honoris causa* por umas quarenta universidades – no fim da vida, umas quarenta e nove – mas não é doutor literalmente. E pedem a Ruben Alves o parecer. E o Ruben faz um parecer que ficou famoso. Inclusive, a Anita Freire, viúva dele, publicou em um livro, dizendo que ele estranha esse pedido de um parecer, porque a Unicamp deveria se sentir honrada em poder acolher uma pessoa como Paulo Freire, ao invés de duvidar da possibilidade de contratá-lo. Ele faz um arrazoado belíssimo. Então, você vê, a minha vida esse tempo ela pendula entre a educação e a cultura popular ligada a movimentos sociais, inclusive em vários momentos eu dei cursos em MST, publiquei um livrinho na coleção MST sobre Paulo Freire, inclusive conchavado lá em Porto Alegre com a Roseli Esteves, “A história do menino que lia o mundo”, é um caderno que depois saiu pela Unesp – Só que pela Unesp é uma segunda versão mais completa, “Paulo Freire, o menino que lia o mundo”.<sup>27</sup> Isso é quando ele morreu, é uma semana Paulo Freire no Brasil inteiro, eu até participo de dois encontros. A educação e a

---

<sup>27</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; FREIRE, Ana Maria Araújo. **Paulo Freire, o menino que lia o mundo**: uma história de letras e palavras. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

cultura popular é uma parte dos meus livros e dos meus trabalhos. Inclusive, durante os anos 1980 e 90, quando o PT (Partido dos Trabalhadores) ganha muitos cargos no Rio Grande do Sul – inclusive o governo estadual – eu vou continuamente lá. Eu vou... às vezes eu vou, assim, três vezes no mês. Eu estava assessorando coisas no Estado, na Prefeitura, ali na rua dos Andradas, ali naquele prédio. Cheguei a ir para Santa Catarina, Blumenau, umas três vezes, fui uma vez a Itajaí. Várias cidades ali aonde o PT ganhava, algumas com o Miguel Arroyo, inclusive. Tanto que meu último livro, especificamente sobre educação popular, fora esse livrinho do Instituto Paulo Freire chamado “A educação popular na escola cidadã”<sup>28</sup>, o primeiro nome dele era “Lições do sul”, porque ele é todo baseado no meu trabalho no Rio Grande do Sul, junto a Prefeituras e grupos do PT. É a editora vezes que resolve mudar porque achou que o título estava regionalista demais, depois esse nome que eu nunca gostei na verdade. Então, a educação e a cultura popular, que vão me envolver com igreja, um pouco com MST, movimentos sociais, depois com esses vários movimentos de poder público em Santa Catarina e muito mais no Rio Grande do Sul. Inclusive, até, agora, estive em Jaguarão a dois meses atrás. As Prefeituras que ainda têm essa linha mais popular, aquelas do PT. Depois a Antropologia, a vida acadêmica. Teve tempos que foi mais difícil dividir. Primeiro na UNB, Federal de Goiás, depois na Unicamp, há um tempo em que eu sou convidado para ir pra USP como professor de meio tempo. Havia um correio entre USP e Unicamp, que você podia ser tempo integral em uma e meio tempo na outra, eu fico três anos lá. É até o Martins quem me indica, fico três anos dando aula lá. Trabalhei, basicamente, com o rural, aí já um viés que mistura rural com cultura popular sempre e um começo de meio ambiente. Começa a problemática ambiental, mas ainda muito de leve. Depois, nesse Doutorado, nesse tempo eu estou muito envolvido com ele, é quando eu faço um projeto chamado “Sentimento do mundo”, que é a minha primeira pesquisa aqui nessa região. Antes de universidade, de tudo, a gente faz uma viagem, de vinte e seis dias, pelos sertões de Guimarães Rosa, aquele livro *Memória Sertão*<sup>29</sup> é resultado disso. E depois o projeto grande, bancado pela FAPESP, chamado HOSANA: Homem, Saber e Natureza, que é o amigo meu, o Márcio Campos, que é um astrofísico, e eu. Uma equipe de vinte e quatro pessoas, e é aí que eu vou pesquisar o “Afeto da Terra”. A gente combinou diferentes grupos, com professores e alunos fazendo pesquisa, foi um projeto muito bonito. Um mundo de pesquisas interessantes. Gente fazendo Doutorado, Mestrado, graduação. Aí me aposento em 1997. E eu trabalho um tempo na

---

<sup>28</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação popular na escola cidadã**. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>29</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória sertão**: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Cone Sul, 1998.

Universidade de Uberaba, foi o único tempo em que eu trabalho na particular, sou, inclusive, Pró-reitor, só que eu não desenvolvo pesquisa nenhuma, porque é um trabalho mais burocrático, fiquei só durante algum tempo e logo saí, ganhava muito mais, mas não quis ficar. E aí eu fui para Federal de Tocantins – aonde já tinha trabalhado –, para a Faculdade de Educação. Só que você vê como o mundo é redondo, na Faculdade de Educação quem está coordenando o Mestrado em Educação é um ex-mestrando e doutorando meu, Jadir de Moraes Pessoa, nós somos muito amigos. E ele funda o NER, núcleo de estudos rurais, na Faculdade de Educação. Então, eu vou para a Faculdade de Educação, mas eu fico vinculado a esse NER, trabalhando, basicamente, de novo, com esse mundo rural. Por incentivo desse Jadir, a Faculdade de Educação lá de Goiás desenvolve muita pesquisa em mundo rural. Inclusive, eu vou dar um curso na UNITINS, Universidade do Tocantins, sobre pesquisa e mundo rural, em um Mestrado que eles tinham lá. Um Mestrado interinstitucional, Federal de Goiás – UNITINS. Depois eu fico um ano na USP, lá na Luis de Queiros em Piracicaba, trabalhando com Max Sorrentino, só que aí já é uma interface entre rural e meio ambiente, no Laboratório de Política e Educação Ambiental. A gente, inclusive, faz um mega-projeto, chamado Biota, biodiversidade do Estado de São Paulo, que envolve seis universidades paulistas, oito doutores e, incrivelmente, ele não é aprovado na FAPESP, porque os pareceristas são de Biologia, eles não entendem o nosso projeto. Aí nesse tempo acaba o meu contrato com a Federal de Goiás, são sempre contratos delimitados, e com a ESALQ, em Piracicaba. E aí, surge, por acaso, em uma conversa aqui em Pirapora (MG) – eu tinha vindo para um encontro com o pessoal da Geografia da UFU (Federal de Uberlândia) – uma possibilidade de me contratarem para lá, para o Programa de Pós-Graduação em Geografia, para continuar trabalhando com rural aqui no norte de Minas. Aí eu aceito essa proposta, a experiência mais gratificante, dou vários cursos lá, com vários orientandos da UFU, ligados a essa interface: territórios, espaço, rural – todo mundo que oriento em Minas pesquisa mundo rural –, cultura popular e ambiente. Aqui, nesse caso, muito cruzado com o rural, lá na ESALQ eu diria que a coisa vinha do ambiente para o rural e na UFU, e aqui na UNIMONTES, vai do rural para o ambiente, o rural é muito mais forte e é a experiência que eu estou vivendo nesse momento. Você vai ver lá em Montes Claros, a gente tem um projeto lá chamado OPARÁ, que é o nome indígena do Rio São Francisco e, nesse projeto, estou coordenando duas equipes. Uma que a gente chama “O Rio São Francisco”, essa turma aí toda: Alessandra, Andréia, Joyce... tem um monte de gente. E uma outra equipe, que trabalha com o professor João Batista, que agora foi para o Rio de Janeiro, na Fundação Darcy Ribeiro, que está pesquisando a região do Sertão seco, está pesquisando área de Montes Claros, mais distante, inclusive o cerrado.

Podemos parar por aqui hoje a entrevista... a história está completa. Depois podia chegar nas perguntas específicas. É capaz de ter tempo amanhã. Entrevista de hoje acabada, gente!

**[Entrevista em 13 de junho de 2009 em Pirapora/MG]**

CRB – É nessa fita mesmo? O André fez apenas uma pergunta ontem eu demorei duas horas para responder...

ASM – Não foi bem isso, não, Brandão... aliás, posso começar com uma pergunta?

CRB – Pode. *Continuação da entrevista, dia 13 de junho em Pirapora/MG.*

ASM – Nas suas obras sobre o campesinato, e aquelas que relacionam temas do rural com Educação, quais autores internacionais ou brasileiros que mais o influenciaram, serviram como inspiração e referência?

CRB – Bom, mais uma vez eu vou ter que fazer aquele recorte, porque no meu caso específico, mas que eu imagino que também seja de outras pessoas, talvez até antropólogos, você há de lembrar que eu ingressei no mundo de pesquisa rural – nasci em Copacabana –, por esse duplo viés. De um lado, trabalhando no MEB, movimento de educação popular e cultura popular, dedicado, exclusivamente, ao mundo rural, depois trabalhando com igrejas, só em mundo rural, nunca trabalhei em mundo urbano, Dom Pedro Casaldaglia, Dom Thomas Balduino, inclusive através do CEDI, que, embora esteve sediado no Rio de Janeiro e São Paulo, toda a atuação era também mais junto às dioceses católicas e movimentos de mundo rural. Então aí, digamos que eu tenha uma influência mais de pensamento de igreja, de militância, de pesquisa participante, que nunca vai entrar na Antropologia, curioso. Na Antropologia vou fazer pesquisa antropológica pura, inclusive, em geral, estou trabalhando sozinho e na Diocese de Goiás e em outros lugares vou fazer pesquisa participante. Então, de um lado, você poderia colocar esses primeiros pensadores, filósofos, teólogos, como Pierre Teilhard de Chardin, Emanuel Mounier, Lui Lave, Maurice Dontomé, que não são nem

brasileiros, nem pesquisadores, são filósofos, são teólogos, mas que tiveram uma poderosa influência em mim, em termos de primeira formação. Primeira visão, em termos de Brasil, o Padre Vaz, que vai ser um grande pensador, inclusive assessor da JUC e do MEB, principalmente do MEB. Vão trazer todo um pensamento de base. Então, toda a questão da justiça, dos direitos humanos, todo embasamento vindo de Igreja, de movimentos populares, de reforma agrária, para mim veio por esse viés. Então, você vai lembrar aquilo que eu estava falando que, por exemplo, enquanto o próprio Paulo Freire vai ler um Celso Furtado, vai ler economistas, críticos da realidade brasileira, eu não vou. Eu, com uma formação mais cristã e humanista, vou ficar num viés sempre mais próximo desses autores e pensamentos de igreja. Isso por um lado. Depois, pelo lado da Antropologia, aí quando eu já entro no Mestrado, estou te dando uma diferença que vem de 1961, depois 64, para 1972! É quase dez anos, mais de dez anos. Eu fiz Mestrado em Comunicação Social, quando eu era da UNB, mas que não teve valor nenhum naquele tempo, como não havia ainda um programa de Pós-graduação institucionalizado, as Universidades, às vezes, faziam programas só para seus professores. Então, a UNB teve um programa assim, só que era curioso, você não podia fazer Mestrado na sua própria área, por exemplo, se você era de Educação, não podia fazer Mestrado em Educação. Então, eu fiz na Comunicação o Mestrado, aproveitando a experiência de antropólogo, sobre distorção da comunicação oral. Só que eu nunca conto, porque esse Mestrado ele só teve um valor para a UNB, fiz até uma tese: “A distorção da comunicação verbal, oralmente transmitida”, todo um trabalho psicológico com base em autores da Psicologia americana. Isso foi um trabalho que só me tomou um ano, era um trabalho que eu já tinha desenvolvido em parte quando eu estudei nesse CREFAL, que eu fiz uma monografia de fim de curso, sobre esse tema da distorção da comunicação oral. Depois na Antropologia. Embora eu tenha dito a você que lá na UNB não tinha nenhum antropólogo interessado em mundo rural, todos os professores trabalhando com índios, houve uma oferta de um curso de Antropologia do campesinato. Então, eu li alguns autores antropólogos, americanos a maioria, curioso, e por um interesse meu, pessoal, eu li autores que tem haver, inclusive, com a região do México, onde eu pesquisei a *Mezeta Tarasca*. Houve um tempo em que vários antropólogos americanos se interessaram por essa região do México, culturalmente é muito rica, os indígenas Purépechas, por volta da Revolução Cubana e Guerra do Vietnã, justamente década de 50 e 60. Vai ter o Eric Wolff, inclusive, com uma visão mais internacional, tem até um livro sobre revoluções camponesas no mundo, tem o “Sociedades camponesas”, mas ele tem um de revoltas camponesas, vai estudar o Vietnã, vai estudar Cuba, que não é propriamente camponesa, mas vai entrar em outros casos, Argélia, de revoluções, China, que



começaram no mundo rural. Depois o Chayanov, que todos nós líamos. No Mestrado, nesse curso, foi à primeira vez, engraçado eu não consigo lembrar quem deu esse curso, não sei se foi o próprio Roberto Cardoso...

ASM – O Chayanov vocês liam em espanhol?

CRB – Não, em inglês. A bibliografia da UNB era quase toda em inglês, impressionante, quase toda. Jorge Forster... eu não vou lembrar agora com muito detalhe, mas era um conjunto de pesquisadores que trabalharam nessa região do México. Por uma estranha coincidência, nesse ano eu estou dando um curso “Sociedades tradicionais”, comparando o México e o Brasil. Esses livros estão lá em Montes Claros agora, você vai ver, são os livros do curso, comunidades indígenas e camponeses, dessa região do México onde eu morei. Ai meu Deus!, tiveram outros autores, teve também uma corrente francesa... não lembro se era Henri Mendras, não vou lembrar exatamente, que era um pessoal que, curiosamente, tinha mais influência sobre a Sociologia, sobre a USP, enquanto que a Antropologia era muito marcada por essa Sociologia norte-americana, daí esses estudos lá de comunidade... eu não vou lembrar todo mundo, minha memória está muito ruim. Mas têm trabalhos meus escritos à mão, que eu usava todo esse pessoal, e os autores brasileiros. E aí que vai acontecer esse momento extremamente rico, que me favoreceu muito. Aquilo que eu estava contando, porque, justamente quando eu vou fazer o Mestrado, principalmente o Museu Nacional, mas, em parte menor, também Brasília e também USP, esses três centros, vão começar um re-interesse pelo rural. Pelos dois viéses, por um lado o que eu chamo mais uma *Sociologia do conflito rural*, desde uma história mais antiga, rastreando no Brasil revoltas camponesas, inclusive ligando com religião, a revolta dos Munker, lá no Rio Grande do Sul; Santa Dica em Goiás; Pau do Colher; Contestado, no Sul; Canudos. Então, vai haver estudos sobre todos esses movimentos, Duglas Teixeira Monteiro, inclusive, vai estudar o Contestado, “Os errantes do novo século”. Vai ter então uma história do conflito rural, pegando mais o passado, depois uma modernidade do conflito rural, desde as ligas camponesas do Julião, já no tempo do golpe, ele é exilado, até depois, os movimentos ligados à igreja, à reconstrução dos sindicatos rurais, todo interesse pelo que eu chamo de neo-movimentos rurais, que vão aparecer com brotes fortes, no Centro-oeste, no Nordeste, depois o nascimento do próprio MST, que aí já é uma história mais tardia. Eu até me lembro que uma vez eu estava até em Ribeirão Preto, em um curso do MST, eles estavam lembrando que foi em um encontro ali, até com Dom Pedro Casaldágua, que ele foi lançado pela primeira vez, a semente do MST.

Pelo Museu Nacional, sobretudo, todo esse pessoal jovem, que está fazendo pós-graduação, alguns já com formação, alguns mesmo aqui no Brasil, vindos dos Estados Unidos, que vão recriar uma Antropologia do mundo rural. Moacir Palmeira, Otávio Alves Velho, Beatriz Herédia, que é argentina, Hugo Lovisoló, Luis Eduardo Soares, Laís Mourão, Regina Paula Prado, Klaas Woortmann, Ellen Woortmann. Eu vou beber muito dessa fonte, porque eu estou me iniciando, você se lembra, com esse duplo viés, de um lado uma Antropologia do negro que entrou na minha vida episodicamente, eu ia pesquisar identidade indígena para me preparar para ir para o México, quando não dava tempo, o Roberto Cardoso sugeriu, ou eu sugeri, pesquisar negros em Goiás. Aí me interessei, o negro entrou mais pelo lado de identidade e rituais, festas de negros em Goiás. E de um lado, especificamente de mundo rural, mas muito mais nessa linha de Antropologia do campesinato, se você pegar todos esses livros, você vai ver que eles tem um viés como de Lygia Sigaud, Zé Celso Leite Lopes, que eu venho a participar da banca de alunos deles, agora acabei de ir em uma, recentemente, no Museu Nacional: o Vaguinho, pesquisou até o Rio São Francisco. Nesse primeiro momento de estudo de Antropologia rural, se você pegar todos os trabalhos, desde uma Laís Mourão, até uma Regina Paulo Prado, que vai trabalhar com uma região rural do Maranhão, mas vai trabalhar com Bumba meu boi, trabalho belíssimo chamado “Todo ano tem”, que ela nunca publicou. Até pessoas que vieram do mundo mais militante, tipo Otávio Alves Velho, Moacir Palmeira, a gente naquele tempo não aprofunda muito na teoria de rural. Eu acho que os sociólogos se aprofundam mais do que nós, talvez. A teoria antropológica a gente lia muito, inclusive o meu Mestrado é uma formação pesada de: Malinowski, Boas, Kroeber, havia a história da Antropologia muito pesada e depois estudo de parentesco também, que depois a gente vinha aplicar no mundo rural. Interessante que Margareth Mead não tanto, só com quem iria trabalhar com parentesco e criança, que naquele tempo era muito pouco visível, Radcliffe-Brown lemos vários texto, Edmund Leach, muito importante – Leach vai pendular muito entre o funcionalismo inglês e o estruturalismo. Depois os nossos teóricos brasileiros principais eram o Roberto Cardoso, o Roberto DaMatta, que vai começar a elaborar uma teoria antropológica, inclusive você deve se lembrar que durante um tempo que ele vai dizer que é o Roberto DaMatta funcionalista e o Roberto DaMatta estruturalista, da Antropologia estrutural. Eu, inclusive, fui ler muito, vou aplicá-lo, sobretudo, em rituais. Há um começo de importância da Antropologia francesa, Lévi-Strauss, que vai ser muito pouco usado pelo pessoal de rural, mais pelo pessoal de indígena. Louis Dumont, que eu, inclusive, cito em alguns trabalhos, Felipe Descola, toda essa linha, mas isso é mais tarde na minha vida.

ASM – E o Klaas Woortmann, chegou a te influenciar?

CRB – O Klaas tem uma influência muito grande, eu uso muito o trabalho do Klaas, mas eu vim a conhecer ele pessoalmente mais tarde. Por causa daquele projeto, o relatório de alimentação... quando eu me interessei por essa Antropologia, que vai se afastar muito do movimento social rural, dessa linha, digamos, mais político-sociológico, de que talvez José de Souza Martins seja o grande nome, não só ele, outros, quando eu vou fazer mais um trabalho de comunidade. Essa Antropologia dos anos 70, do mundo rural, eu diria que ela faz a mesma coisa que ela faz no estudo da cultura popular. Ela traz todos esses antropólogos franceses, norte-americanos, depois ingleses, a minha formação, até pela origem dos meus professores do Mestrado, é mais pela Antropologia inglesa, do que a francesa ou norte-americana. A ordem era Antropologia inglesa, norte-americana e francesa, curiosamente, não se lia Darcy Ribeiro.. Inclusive, pessoas que foram alunas dele... ele tinha uma mágoa com isso. Era como se fosse proibido, da mesma maneira com que você chega nas Faculdades de Educação hoje em dia é proibido ler Paulo Freire. Ninguém lê, ninguém cita. Eu costumo dizer que é a maldade acadêmica, só mesmo para usar o Freud, “mata os pais”. Os pais fundadores, às vezes as mães também. Darcy Ribeiro nunca li, nem no Mestrado, nem no Doutorado, nem na Universidade.

ASM – E o Sérgio Buarque de Holanda?

CRB – Lia-se um capítulo... como eu li, dois, mas não era uma leitura fundamental. O que eu li, até por interesse empírico, misturando teoria de Antropologia, era aqueles autores que falei, para me ajudarem a me embasar. Inclusive Antonio Candido, essa Sociologia dos estudos de comunidade, Emilio Willems, Donald Piersom, Oracy Nogueira, Florestan Fernandes. O Renato Ortiz vai entrar depois, colega meu, nessa discussão de identidade, vai influenciar minha dissertação de Mestrado que eu trabalho com identidade do negro de Goiás.

ASM – Como você vê as mudanças no campesinato brasileiro, desde os seus trabalhos de campo iniciais ao tempo presente? Quais mudanças você encontra e repara?

CRB – Eu vejo mudanças. Se você fosse a Campinas e entrevistasse uma ex-mestranda minha que depois se doutorou na França, a Emília Pietrafesa de Gódoi, ela, como assumiu a coordenação do Doutorado durante algum tempo, e como, justamente, assumiu

num período de transição, poderia te dar ideias muito mais claras. O que aconteceu foi o seguinte, nós tivemos essa fase que a gente poderia chamar o momento áureo do estudo do rural no Brasil, que é depois dos estudos de comunidade dos anos 50, o pulo de interesses nos anos 70 e 80. Eu colocaria um pé, entre os mais velhos, no Klaas, no Otávio Alves Velho, no Moacir Palmeira, nessa geração do Museu Nacional, que depois vai bandear para outros campos. Alguma gente ficou ligada ao mundo rural, tem uma geração muito mais nova que estuda conosco e que permanece no rural também. Num primeiro momento, você tem uma *Sociologia do conflito rural* – eu mesmo orientei vários alunos pesquisando MST, lutas camponeses, não era muito meu campo, mas eu tive uns cinco ou seis orientandos dessa área, inclusive uma lá do Sul, que é uma belga e professora na Unijuí, foi minha mestranda, fez um estudo sobre mulher no assentamento. E nós, trabalhando uma Antropologia do campesinato, do cotidiano camponês, às vezes envolvendo e mesclando também com lutas e resistências e pega toda essa geração de quem eu falei para você. E de repente, é um momento de crise e esvaziamento. É muito interessante como nós sentimos isso na Unicamp, como isso foi sentido no Museu Nacional, há um momento em que, digamos, o rural pelo rural, perde interesse. Justamente nos anos de 1980 e nos 90. Nós abríamos concurso de Mestrado e Doutorado e quase ninguém se interessa pelo rural, tanto que chega um momento que a gente pensa até em fechar essa área. Eu queria me lembrar do Museu Nacional, da UERJ, da própria Unicamp, da USP, pensa bem, chega um momento que – me parece que nos anos 80 e 90 – a pesquisa que caracterizou trabalhos meus, trabalhos da geração do Museu Nacional, ela meio que desaparece. Mas não é que ela desaparece, mas é que a questão do rural, ela vai se mesclar, vai se enternecer com novas questões que estão surgindo. Por exemplo, ela vai enlaçar, de uma maneira muito mais profunda, o que de alguma maneira eu vivi, que é cotidiano rural, com o ritual, com a música, com a festa, então você vai ver muita gente interessada em pesquisar o campo, não mais conflito rural, ou então, como você vai ver em “A partilha da vida”, a cotidianidade em uma comunidade rural, mas, por exemplo, a música de cordel no nordeste, ou então, cantos de trabalho, ou então, esta tese que o Vaguinho acabou de defender no Museu Nacional, que é um estudo enorme, quase quatrocentas páginas, sobre a folia de reis, em São José, no Rio São Francisco. Questão ambiental, você vê aqui mesmo, meus estudantes de Minas Gerais, quase todo mundo enlaçando o rural e o ambiental. Coisa, por exemplo, que quando eu estava pesquisando, quando o Museu Nacional estava produzindo seus trabalhos, ninguém tocava nesse assunto. Inclusive, a problemática ambiental, a palavra ambiental não existia, tanto na minha produção como educador popular, como na minha produção de antropólogo. A questão ambiental vai surgir nos anos da década

de 1990, através dos movimentos ambientais e a própria introdução do ambiental na universidade é recente. Na Unicamp, por exemplo, vai se criar o NEPAM, Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais, eu, inclusive, sou pesquisador associado do NEPAM, e cheguei a dar cursos lá. Surge um Doutorado em Ambiente e Sociedade, com pessoas da Antropologia, eu mesmo era do quadro, não sou mais agora. É recente esse Doutorado, é o último que foi criado, ele está na segunda ou terceira turma. E a própria Antropologia vai resistir muito a questão ambiental, um pouco daquela visão de que o ambientalista mexe com a natureza e nós vamos ficar com a cultura, com o humano. Descobrir esse enlace foi uma coisa tardia. Se você pudesse, em termos de busca bibliográfica, fazer essa leitura crítica, você iria ver como, de década em década, a mudança vai acontecer. Eu vou te dar um exemplo interessante, para você ver como esse paralelo é curioso. Ao mesmo tempo que isso está acontecendo, pesquisadores como eu, já antes folcloristas, muitos, e alguns ótimos, estão pesquisando o que a gente chama de música folclórica. Pesquisando os lundus, as catiras, ou então, os rituais religiosos, como folias de reis, um pouco de cordel, já é uma coisa posta por escrito, mas é algo popular assim por diante. Lá nos departamentos de Música, de Música Erudita, as pessoas estão pesquisando “a grande música”, me lembro da Iara Moreira, que pesquisava folias de reis comigo em Goiás, e fez uma tese de Doutorado sobre Frescobaldi, que é um músico barroco italiano. Esse imenso meio de caminho, que a gente poderia chamar música popular brasileira, de música de raiz, ninguém pesquisava. Era vergonhoso você pesquisar isso aí, ninguém pesquisa, isso nas décadas de 1960, 70 e 80. De repente, eu vou examinar matéria sobre o que, “Na batida do ganzá”, Luis Gonzaga. Rita de Cássia, que agora é até diretora do Instituto lá na Unicamp, faz uma tese sobre o Fagner, comparando com outro cantor nordestino, isso é 1980, 90. Linguística, o pessoal da linguística. Adélia Bezerra de Menezes faz uma belíssima tese de doutorado sobre Chico Buarque de Holanda. Era um mundo que era invisibilizado, que estava por aí e ninguém se interessava por ele. A gente trabalhava nas duas pontas, ou povão cantando folia de reis, ou Frescobaldi, Villa Lobos. De repente, o pessoal começa a fazer história da música brasileira, da Bossa Nova, origem do samba, eu tenho uma tese lá em casa, na minha chácara, sobre samba, chama-se “Bom sujeito não é”, só sobre sambas cariocas, ou estudando autores... Chico Buarque, Caetano Veloso, ou então, estudando tendências musicais. Parece que em Belo Horizonte tem um trabalho sobre clube de esquina e assim por diante.

ASM – Mas por que teve essa baixa nos estudos do rural justamente nos anos 80 como você aponta?

CRB – Eu costumo dizer que são várias razões. Aí eu brinco e costumo dizer que aí entra um Antropologia da preguiça. Bom, se você pode, ali no Rio de Janeiro, conversar com Chico Buarque, pra que você vai se internar na Amazônia para pesquisar Carimbó, ou então, a Etnomusicologia que nunca foi muito forte no Brasil, mas tem alguns representantes, sobretudo com música indígena, eu mesmo participei de banca, embora não seja meu campo, trabalhos muito bonitos sobre música indígena. A Etnomusicologia é que vai correr por fora, tem alguma coisa na Bahia, alguma coisa na USP, tem o José Jorge Carvalho... aí o pessoal, eu costumo dizer, parece que cansa de amassar barro na estrada, e começa a pesquisar coisas mais próximas. Eu vou dar um exemplo muito curioso que eu sempre gosto de trabalhar com ele, os dois irmãos, Otávio Alves Velho e Gilberto Velho. Quando o Otávio vai para Marabá, para estudar a fronteira agrícola, o Gilberto Velho que sempre foi um grande e produtivo preguiçoso, pesquisa Copacabana, aliás, o edifício que ele morava... rua Bolívia, nº 200. Ali é uma esquina muito querida. Um está pesquisando na Amazônia, o outro está pesquisando o edifício onde ele mora. Então, começa a ver muita pesquisa da urbanidade, da cidade, mesmo quem pesquisa folia de reis, começa a pesquisar, por exemplo, folia de reis em Belo Horizonte, folia de reis em Uberaba, resgatando a música rural que migra para a cidade. Tem um trabalho, se não me engano do Valtecir Dutra, chamado “Acorde na aurora”, que é um estudo sobre música sertaneja. O próprio Martins vai escrever um texto belíssimo chamado “Viola quebrada”, que vai estar lá no “Capitalismo e tradicionalismo”, que é um estudo sobre a derivação da música caipira para a música sertaneja; e depois já teve gente que estudou a passagem da música sertaneja para a música country. Essa é uma razão, a outra razão é uma espécie, vou usar a expressão do Canclini, de *hibridização* do interesse pelo rural. Até, por exemplo, para mudar o nome do nosso Doutorado, ele justamente hoje tem um nome mais comprido porque estava envolvendo as interfaces do rural. Acho que as pessoas não estão mais interessadas em fazer um estudo como eu, do tipo “A partilha da vida”, acho que ninguém mais faz isso, pegar uma comunidade, uma espécie de herança de Antonio Candido, mas estão interessados em estudar, a folia de reis em uma comunidade rural no rio São Francisco. Ou então, por exemplo, o avanço pentecostal no meio rural em tal lugar. Ou então, problemática ambiental. Eu mesmo sou um integrante disso aí, porque já nos anos 90, isso vai ser 91, 92 e 93 – primeiro em 89 e 90 –, eu dou um curso com Márcio Campos, chamado “homem, cultura e natureza”. Esse é um curso que atrai o pessoal de Sociologia, de Educação, de Antropologia, o próprio Márcio veio da Física, ele trabalha com Etnofísica, com Astrofísica, ele é especialista em Etno-astronomia. Vê que curioso, o meu prédio na Unicam, IFCH,

ficava aqui, ao lado ficava linguística, e próximo estava Artes, inclusive com um departamento de Música muito bom, que é o primeiro departamento de Música, o primeiro instituto de Música no Brasil, que cria um departamento de Música Popular, onde o Ivan Vilella vai entrar. Eu tinha um mínimo de contato, costumava dizer que a gente nunca atravessava a rua para dialogar com os linguistas, sobretudo com o pessoal da arte. Só muito tempo mais tarde, através do Raul do Vale, que vai desenvolver um projeto aqui no norte de Minas, que dá origem aquele livro *Memória e Sertão*, é que eu vou ter um contato com o pessoal da música, que é através da minha amizade com Ivan Vilella. Vou me ligar com astrofísico para dar o curso, que vai ter esse nome, que vai se repetir em três semestres e a gente resolve fazer esse projeto: “homem, saber e natureza”, um estudo sobre comunidades tradicionais de litoral, litoral de São Paulo, Ilha do Cardoso, Juréia, Ilha Bela, e do interior... chamava uma equipe da montanha e equipe do mar. E a gente brincava, o Márcio Campos que nasceu em Petrópolis, coordenava a equipe do mar; e eu que nasci em Capoacabana, coordenava a equipe do interior, da montanha. O projeto fertiliza, mas já nessa interface, questão ambiental, questão rural. Tanto que agente discutia umas coisas que eu até continuo discutindo com meus alunos, eu tenho alunos que estão indo do rural para o ambiental, a porta de entrada é o rural, é o agrário, a luta pelo campo, alguns alunos estão indo do rural para o ambiental, e alguns alunos estão vindo do ambiental para o rural e se encontram no meio do caminho.

ASM – Você fez nessas últimas questões e respondendo, um mapeamento das mudanças do olhar sobre o rural. Mas como você vê a mudança da população? Desde quando você está fazendo pesquisa, o que você mais percebe de mudanças do ponto de vista de quem viveu essas mudanças?

CRB – Bom, eu vejo em duas direções. Primeiro, o mundo rural, ele passa a sofrer (é extremamente visível aqui no norte de Minas) um cerceamento vindo do agronegócio muito mais violento, do que no meu tempo. É um processo de expropriação que, inclusive, Dom Pedro Casaldágua, quando vai para a Prelazia dele nos anos 70 e 80 já denuncia e entra em luta. É um acontecimento marcado dos anos 1970, quando os governos militares fazem todo um programa de “conquista da Amazônia”, de conquista dessa região são franciscana, e fazem um incentivo enorme, brutal, hiper injusto, toda essa abertura pro agronegócio, cuja os reflexos a gente vê aqui, no projeto Jaíba, por exemplo, as consequências disso e as denúncias que foram feitas. Isso associado a projetos de imigração, populações praticamente esvaziam

idades e regiões daqui de Minas, por exemplo, há cidades aqui que esvaziam e empobrecem, totalmente decadentes, em função desse avanço do *eucaliptal*, da soja, do agronegócio, da expansão das frentes pecuaristas, que expulsam populações, cercam comunidades, todo esse processo. Depois a contra-parte disso, há toda uma mobilização popular, que já vinha do nosso tempo, anterior a criação do MST, mas que se acirra, com o surgimento do MST. Quer dizer, a questão agrária se recoloca no Brasil de uma forma dramática. De um lado, por causa dessa re- explosão do capitalismo no campo. Essa expansão do capitalismo no campo, muito bem estudada pelo Martins, e por outro lado, todo esse re-enfrentamento disso aí, desde a pequena escala, dessa resistência, até movimentos de maior monta. Aqui no norte de Minas, o trabalho do MST é muito forte, inclusive tem estudos sobre lutas do MST. Aqui tem um trabalho chamado “Embaixo da lona”, foi publicado até por um estudante, Antonio Maurílio, ele publicou esse livro. Isso é um processo, outra coisa é o processo de modernização do rural muito forte. Eu vou te dar um exemplo, eu pesquisei em Catuçaba nos anos 1980. Quando eu voltei em Catuçaba nos anos 90, eu mesmo levei um susto. Catuçaba que era uma vilinha rural, isolada do mundo, tinha uns quinhentos moradores, o pessoal até brincava, se juntar formigueiro, cupinseiro, casa de maribondo, joão de barro, capaz que dá para chegar em umas mil casas. Mas se fosse só de gente, não passava de umas trezentas. Eu chego lá: ruas asfaltadas, um ar de cidadezinha... a mesma coisa Caldas, aonde eu tenho essa chácara, a própria cidade está mudando o visual muito rapidamente. Um lado bom e um lado mal, quer dizer, prosperidade, de repente você tem duas *lan houses*, mas por outro lado, música brega por todo lado, a música sertaneja mais tradicional desaparecendo, as folias de reis também. São coisas que vêm acontecendo no Brasil inteiro. Vou te dar exemplo de Catuçaba (SP), onde pesquisei e Caldas (MG) onde tenho minha chácara, onde eu estou há vinte anos, inclusive realizei uma pesquisa lá que nunca publiquei, chama “Vinho amargo”<sup>30</sup>, você pode até ler esse trabalho, antigamente chamava-se “Uva doce, vinho amargo”. Era uma região vinícola, é a decadência do vinho. Eles culpam os gaúchos, porque eles dizem que não puderam resistir aos vinhos gaúchos e, decaíram. E grande parte da população vendeu suas terras... inclusive para mim e para gente de fora. É verdade. Eu mesmo tenho essa consciência de que nós nos aproveitamos da crise deles. Porque quando eu cheguei lá, você comprava um alqueire de terras por dinheiro de bolsa de estudos. Alunos meus! A irmã da Maristela, que dizia que não tinha dinheiro para pegar um ônibus, comprou dois terrenos lá. Uma mata maravilhosa, você comprava um alqueire de terras por mil reais, mil e duzentos reais, isso em 1987, 88, por aí, até 90. E grande parte dessa população, por falta de alternativas, vendeu,

---

<sup>30</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Vinho amargo**. [trabalho inédito, não publicado].



migrou. Foi para a cidade. E uma parte, ou vive de pequena produção, estilo Santa Catarina mesmo, produção de uva para vender, produção de morango, até mesmo pequena produção de leite, inclusive pauperizados, em situação muito precária, ou então, ainda moram no campo, mas já trabalham na cidade, ou tem uma vida dupla, o que é muito comum no campesinato. Durante um período, estão trabalhando nas suas roças, vão buscar trabalhos até como boias-frias, alguns até vão para os Estados Unidos, tem gente de Caldas que arruma emprego nos Estados Unidos, vai para lá, ganham algum dinheiro, voltam. Caldas, Catuçaba, vários outros lugares, esse processo é recorrente. No meu sítio tem um caseiro, o pai dele tinha uma pequena terra, ele morava com os irmãos, mas logo os irmãos saíram, ele foi trabalhar para um fazendeiro de lá que foi prefeito de Pauline duas vezes, depois se desentendeu e veio trabalhar comigo, e está comigo faz quatorze anos. E a tal história, ele trabalhando comigo, ele ganha mais do que uma família trabalhando nas suas terras, para você ter uma ideia. Quer dizer, uma família de quatro pessoas, trabalhando lá no sítio, tem uma renda mensal, menor do que o Tião, que eu pago dois salários mínimos. Tanto que qualquer pessoa lá que chame para fichar, como eles falam, para registrar e pagar um salário mínimo e meio, ou dois, levanta as mãos pro céu. Porque é uma vida muito mais garantida de quem está vivendo de produção do leite, de uva, de fruta... agora estão tentando, introduzir oliveiras. Inclusive, meu filho está empolgado para virar oliveirista. Mas são essas múltiplas mudanças que, inclusive, eu não tenho acompanhado ultimamente, eu não estou acompanhando. Estou mais próximo de uma Antropologia da cultura popular, ou então, do meio ambiente, do que uma Antropologia rural propriamente. Curioso, quando eu cheguei aqui em Minas, pensei em ter uma pesquisa própria, pensei, cheguei a ir até Campo do Engenho que é uma comunidadezinha lá perto de Montes Claros, pensei em outras, mas de repente eu desisti. Olha eu acho que é muito mais interessante para mim, fazer um trabalho de acompanhamento dos meus alunos e produzir teoria para ajudá-los, dar cursos, do que sair desenvolvendo uma pesquisa. E mesmo meus alunos, não tem mais ninguém fazendo pesquisa de campo no sentido clássico da palavra. Aquela pesquisa de campo do nosso tempo, de você ir morar na comunidade, no caso de índio demorava dois anos, até para aprender a língua, tudo isso... mesmo o caso meu é muito curioso, eu tenho pesquisas publicadas, feitas numa semana, tipo “A festa do santo de preto”, eu fui para Catalão, fiquei uma semana lá e fiz meu trabalho, até “A partilha da vida”, seis anos indo na comunidade. Juntando tudo, deve ter dado, talvez, um ano morando na comunidade.

ASM – Dos seus livros e trabalhos, *A partilha da vida* e *o Afeto da terra* são os livros seus que você mais gosta?

CRB – Desse mundo rural são. São os últimos que eu gosto mais. “A partilha da vida” é o livro mais querido, inclusive eu teria material para produzir mais volumes, porque, realmente, o material de campo é muito grande. O “Afeto da terra” é o contrário, você vê dois casos polares. É um trabalho do OSANA, que eu fui com duas alunas. Uma até está se doutorando agora, a gente ficou quarenta e cinco dias. Depois fez idas esporádicas, e nós três fizemos. A Lílian Raal fez um trabalho sobre a mulher rural, foi o Mestrado dela em Brasília, eu sei que depois ela casou, descasou, pariu... não está mais mexendo com essa discussão. E a Iara, que fez um trabalho muito bonito, mas que depois se especializou em Pierre Verger, está defendendo tese agora sobre Verger, Doutorado com Sergio Micelli. Foi o “Afeto da terra” que você viu, que tomou a forma de um diário, eu fiz de propósito, como eu anotava com muito cuidado, eu tenho uns cadernos, eu uma vez fiz uma queima de cadernos de campo, depois me arrependi.

ASM – Não me diga que você fez uma coisa horrível dessa Brandão, de queimar diários de campo...

CRB – Queimei na minha chácara. Pilhas assim... queimei cartas, eu tinha mais de dez mil cartas, naquele tempo eu dizia, “o que eu vou fazer com isso”? Fita gravada... era muito comum você gravar uma fita, depois gravar por cima, por economia, não tinha muita verba.

ASM – Você também trabalhou como professor em uma disciplina na Unicamp junto com a Maria Nazareth Wanderley... ela me contou que você dizia a ela: “Nazareth eu quero estudar aquele que não modernizou, quero estudar o camponês tradicional”, é verdade?

CRB – É verdade... quando eu vim aqui para Minas dar aula no Mestrado da UNIMONTES eu disse a mesma coisa [risos]. Porque esse Mestrado se chama Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Social, é todo apontado para isso. E quando eles me contrataram para lá e fiz uma primeira fala, eu disse “olha, sempre que a gente lida com esse mundo que tem sociólogos, economistas, politicólogos, antropólogos, a grande diferença é que enquanto vocês estudam o que é que a gente tem que fazer para desenvolver, o antropólogo se pergunta: para que desenvolver?” Aí a gente fica estudando tradições, ou, o que é que ainda tem... culturas tradicionais, folia de reis, a garotada morre de rir da gente, estão todos lá no hip-hop, no funk, no punk... Tanto que é interessante, eu tenho alguns

amigos em São Paulo, a Marília Spósito, uma das maiores educadoras do Brasil, ela disse “não gente, chega, vamos é pesquisar hip-hop, o mundo é isso aí”. Achei interessante. Eu estava, pouco tempo atrás, no Instituto Paulo Freire, e de repente tinha um folder colorido, bonito, com uns garotões lá, com a cabeça no chão rodando, era um congresso de cultura hip-hop. Aí falei “meu Deus do céu, como o mundo está, congresso de cultura hip-hop...” aí, o Paulo Padilha que é educador, tocador de violão e cantor, ele chegou para mim e disse “espera aí, você ainda não viu tudo”. Patrocínio: Ação Educativa, Secretaria de Educação do Governo de São Paulo e Instituto Paulo Freire. Então, tinha mesas redondas sobre hip-hop, apresentações e o argumento que eles me deram foi o mesmo da Marília Spósito, falaram, Brandão, chega de ficar pesquisando folia de reis, congada na periferia de São Paulo. Isso aí ficou com a velharia, a juventude no Brasil de hoje, a maneira que eles tem para se expressar, é funk, punk, hip-hop. Eu até brinquei e falei “tudo bem! Tanto que não me chamem”. Eu dou razão para eles, é isso aí, é o que essa garotada mesmo está querendo saber. Mesmo no campo, hoje em dia, meu Deus do céu, que tristeza para mim, você chega nessas festas, como na festa do Divino que eu voltei depois de muitos anos, em São Luis do Paraitinga. Tinha ido, feito esse filme com Zé Inácio Parente, e para começar, a Cavalhada de Catuçaba, porque a Cavalhada que tem na festa do Divino em São Luis do Paraitinga vem lá de Catuçaba, inclusive pessoal todo conhecido meu, da minha pesquisa. E que era uma cavalhada sem som, diferente da de Pirenópolis que tem dobrados do século XIX, muito bonitos. Dessa vez, tinha um fundo musical que era o Carmen Naburana, que não tem nada a ver... e eles botaram no auto-falante, e o pior, um narrador igual de futebol: “atenção agora está saindo o cavalheiro Mouro, pessoal...”. E depois teve moçambique, congo, candango, mas quando escureceu os bailões lá era o pior som possível. Pior do meu ponto de vista. Você chega no rural, e as mocinhas nem *country* elas querem saber mais, hip-hop, punk, essas coisas horríveis. Mas aí vem esses meus amigos, pós-modernos, tipo Moacir Gadotti que foi discípulo e colega de Paulo Freire muito mais do que eu, e diz Brandão, não adiante reclamar, isso aí, nem é a música brega, é a música através da qual a geração de hoje se expressa. Uma vez eu achei até interessante, eu estava até no contexto rural, e a gente estava em um lugar lá, e estava um rock, música de rock, quer dizer, eu acho que era rock, aí eu fui reclamar e pedi pro cara trocar, eu disse “nós estamos aqui, viemos para cá, coloca uma música sertaneja e tal...” e o cara pôs de má vontade, só tínhamos nós lá nesse bar. Mas aí, o cara que estava comigo falou, Brandão, qual a tua bronca com rock? Eu disse: “acho o rock uma coisa horrorosa, eu preferia muito mais uma catira.” E ele falou: “Brandão, catira só tem aqui, o rock é a única música universal”. É verdade! o rock é a única coisa universal, que deixou de ser americana, é

cantada no mundo inteiro, inclusive na China. Aí eu disse “pô pior que é verdade, contando que não me dêem de presente”. É a única música que o mundo canta, você ouve na Argentina, na China, no Brasil... lá em Brasília tem cinquenta conjunto de rock, acho que todo fundo da garagem é uma banda de rock.

ASM – Qual sua avaliação da expressão campesinidade ou da interpretação do campesinato como uma ordem moral, trabalho, família e terra?

CRB – Essa ideia que o Klaas Woortmann vai recorrer lá do Aristóteles, vai passar pelo Rousseau eu acho muito feliz. Acho uma interpretação muito feliz, porque, inclusive, é alguma coisa que você vê no acontecer da cotidianidade. O meu grande trabalho, inclusive do ponto de vista de folhas, de número de folhas, não foi feito aqui no Brasil, mas na Galícia. Interessante, porque eu fui fazer pós-doutorado na Galícia, e ao invés de me resolver fazer pesquisa teórica, ficar em Madri, ou em Paris estudando, eu quis pesquisar os camponeses de lá. Então meu pós-doutorado foi trabalhos de campo em aldeias rurais da Galícia. Eu fiz duas longas pesquisas. Eu morava em Santiago da Compostela, mas pesquisava em Santa Maria de Ons, na paróquia com aldeias. Lá é dividido em paróquias. Pesquisei muito, fiz muitas gravações, trabalhos de campo, trabalho que me realizou muito. É interessante que nesse trabalho eu estou envolvido com ele, desde 1992, agora que ele está pronto uma primeira versão: “A crônica de Ons”. Eu verifico o mesmo fenômeno que ele verificou aqui, por uma outra área. Um esvaziamento do rural, uma modernização aceleradíssima, uma modernização, inclusive, muito mais forte, sobretudo através da comunidade europeia, e esse lance que a gente estava comentando da campesinidade. Porque quando você vai, tanto lá em Catuçaba, como em São Romão (MG), quanto às vezes até, numa periferia de uma Campinas (SP), por exemplo, para onde migrou a população rural, o que eles re-lembram com saudade, o que eles lamentam o que desaparece, é justamente a campesinidade, descrita pelo Klaas Woortmann. É a vida centrada nas relações de solidariedade, de confiabilidade, da comunidade, da vizinhança, da rede de parentes, a centralidade da vida na família, o respeito pelos pais, pelos costumes antigos, pela confiança que as pessoas tinham uma nas outras. O que eles lamentam não é só a dureza da vida, porque, inclusive, para algumas pessoas, essa mudança representou – sempre eles vão se expressar dessa maneira, mas eles não vão usar essa palavra – uma contradição. Como, aliás, eu mostro em alguns livros meus, como o próprio *Plantar, colher, comer*. Eles vão dizer que melhorou, pelos benefícios que eles recebem, bolsa família, funrural, o SUS, os filhos na escola, inclusive agora escolas melhores, apesar de tudo elas

melhoraram, meninos são levados para escolas melhores, às vezes até, facilidade de emprego, sobretudo para as moças. Mas piorou! Aí sempre eles vão jogar, porque desde a alimentação, porque antigamente a gente criava nosso porquinho, nosso frango, nossa horta, tinha uma comida mais sadia, as pessoas eram mais confiáveis, as relações sociais, inclusive com o patrão, às vezes até eles fantasiavam um pouco, porque eram tempo muito duros e terríveis, os patrões eram talvez piores porque tinha muito menos leis e justiça, agora qualquer trabalhador rural entra numa justiça aí, processa, mas eles vão fantasiar harmonia com patrão. Se você pegar os livros do Guimarães Rosa, você vai ter essa visão de que quase todo fazendeiro é um paizão, um homem que protege seus vaqueiros, as relações sociais eram muito extremas, o coronelismo, aqui mesmo nessa região, as mortes mandadas... tem um livro do Lúcio Cardoso, que eu até comecei a ler e parei de ler, porque é um livro que me fez mal. Chamado, acho que é “Maleita”, é a história de fundação de Pirapora (MG). Era uma região muito maleitosa, mas o livro é terrível, por mostrar exatamente esse outro lado, miséria, pobreza, opressão, coronelismo, só que é interessante que, como acontece em todos os lugares, esse mundo do passado acaba sendo retrabalhado. Eu tava comentando, se você for para os livros de escola, todo o processo de massacre dos indígenas em Minas Gerais eu nunca vi. O pessoal fala “ah não, os brancos vieram, os índios foram indo embora”, as lutas de oitenta, cem anos, para distinção dessas comunidades, isso fica mais ou menos silenciado. As lutas dos negros, quem diria que ao longo da história mineira nessa região, havia centenas de quilombos.

Por hoje acabou entrevista, continua em vários capítulos.

#### **[Entrevista em 14 de junho de 2009 em Montes Claros/MG]**

CRB – Continuação da entrevista com o André, dia 14, agora já em Montes Claros...

ASM – Brandão, como você vê a diversidade, as diferenças e os regionalismos no campesinato brasileiro? Eu sei que você tem suas obras focadas nos Estados de Minas Gerais, São Paulo e Goiás...

CRB – É, e na Galícia.

ASM – Nesses três estados no Brasil, e na Galícia, o que você consegue diferenciar, ver de diferenças entre eles e entre as regiões do Brasil?

CRB – Pois é, se você pegar esse meu livro *A partilha da vida*, você vai ver que no capítulo dois ou três, eu faço uma espécie de classificação de acordo com a maneira com que eles próprios se nominam, das várias formas das categorias de trabalhos. Como eles se identificam através dos trabalhos que fazem, através do tipo de relação que tem com a terra, se são proprietários, pequenos sitiantes, arrendatários, meeiros, parceiros, chama-se justamente “os nomes do trabalho”. Então, a primeira observação, é que muitas vezes aquilo que nós damos um nome extremamente genérico, um nome, inclusive, importado, vindo via Antropologia, Sociologia do mundo rural brasileiro, camponês, que é até mais usado por antropólogos do que por sociólogos, e que depois veio até se tornar uma categoria ideológica. Desde as ligas camponesas do Francisco Julião, até a via campesina, via camponesa, nos dias de hoje, MST, assim por diante. Aquilo que nós genericamente chamamos de “homens do mundo rural”, camponeses, na realidade concreta deles é extremamente polissêmico. Abrange não só vários nomes, mas várias representações. Aqui mesmo nesse norte de Minas Gerais, inclusive nós estamos fazendo pesquisas e trabalhando com isso, você vê que aquilo que normalmente se designa como sertanejo, sobretudo a partir dos trabalhos de Guimarães Rosa, o “Grande Sertão: Veredas”, como todo habitante rústico rural desse imenso norte de Minas, esse sertanejo é uma categoria muito pouco empregada emicamente por eles próprios e em certos lugares tem até uma conotação negativa. O que eles são na verdade, como eles se identificam, é do ponto de vista do local aonde eles vivem e trabalham, eles podem ser: ilheiros, beiradeiros, barranqueiros, vasanteiros, veredeiros, chapadeiros, geralistas. Do ponto de vista do modo de trabalho, eles podem se identificar como: lavradores, agricultores, sitiantes, boias-frias, sobretudo no Vale do Jequetinhonha, uma região de muita imigração de boia-fria, e até mesmo étnicamente. Quilombola já é uma categoria étnica. Então você tem um recorte pelo *locus* de vida e trabalho, pela maneira como isso obriga uma forma de trabalho: o ilheiro, o vazenteiro, o veredeiro, inclusive é o que muitas vezes vai determinar se é pescador e lavrador ao mesmo tempo, ou lavrador e pescador, até o chapadeiro, já lá no alto das chapadas, completamente longe dos rios. Categorias aplicadas de acordo com a nomenclatura do trabalho, o agricultor, o lavrador, nomes, inclusive, que variam aqui mesmo nessa região de Minas, de lugar para lugar. E categorias étnicas, há mesmo quilombolas que dizem, que os negros fugidos das fazendas do passado, ocuparam terras de malária e que os brancos e os índios, eram muito vulneráveis, mas eles negros não. O que em parte é inverdade, porque os índios também tinham uma resistência muito grande. Você tem um recorte pelo *locus de existência*, pela categoria de trabalho e relação com a terra e um recorte étnico. Se você

pensar do ponto de vista de Brasil, isso vai se aplicar de uma maneira tão mais ampla, que até mesmo hoje em dia, a própria ideia do que nós chamamos cultura camponesa é muito discutível, é um grande guarda-chuva. Mas na verdade, o pequeno produtor de uva do Rio Grande do Sul, ou o criador de porcos de Santa Catarina, o pequeno proprietário rural-agrícola do Sul do Brasil, do Paraná, o pescador do litoral de São Paulo, o coletador de castanha do Pará ou de coco babaçu, no Nordeste ou na Amazônia, o seringueiro, caberiam todos eles, de baixo dessa designação de camponeses, talvez pelo fato de que, em termos de Chayanov eles se aplicam e de outros autores também, são pequenos produtores que em geral, não conseguem capitalizar, embora sejam, como diz o Martins, produtor de excedente. Abastecem a própria família e ao mesmo tempo vendem excedentes, mas sem nenhum poder, ou com o mínimo de poder de enriquecimento, eu não digo nem isso, mas de ampliação dos seus recursos de trabalho. São produtores familiares em grande medida, mas os seringueiros, por exemplo, não são, os coletadores do próprio cerrado não são, os pescadores também em grande medida também não são, aquela ideia da família camponesa enquanto unidade produtiva e unidade afetiva e de reprodução, não se aplica a todos os casos.

ASM – Nesse caso do extrativista e do pescador, é só um membro da família?

CRB – É muito comum que seja um só. Inclusive, é muito comum que o seringueiro seja um solitário. Até um homem solteiro que vive sozinho e não tem a mulher lá, até pelas agruras do tipo de vida dele. Mesma coisa os pescadores, ainda que em grande maioria, vivam em comunidade e em torno de famílias nucleares, é o homem quem trabalha e, em certos outros casos, é o homem quem vai pescar ao longo do rio ou em alto-mar e a mulher vai fazer uma pesca em volta de beira, de beirada, vai cuidar da pequena horta. Então, veja você, desde uma pequena comunidade camponesa até uma região, como por exemplo, o norte de Minas, ou uma região mais ampla como o cerrado brasileiro, ou até o Brasil como um todo, na verdade, o que você tem é uma polissemia, uma multivariança, sobretudo hoje em dia, de categorias de pessoas que você poderia dizer que direta e indiretamente estão ligados à terra, ou então à natureza, para envolver pescadores, carvoeiros, uma grande parte da população mais pobre aqui do norte de Minas Gerais, vive de carvoaria, em geral, empregando até com trabalho escravo, denunciado em alguns casos, toda a família, inclusive crianças. Depois até garimpeiros, hoje mesmo eu estava lendo aqui nesse jornal, não sei se você viu, lá na região do Jequitinhonha, uma comunidade que fundou uma primeira cooperativa de garimpeiros de diamante, até em algum desses jornais... envolvendo uma região que vai até Diamantina em

parte. Então, eu vejo do ponto de vista cultural, tradições, costumes, mas falando principalmente de um ponto de vista sócio-econômico, há uma categorização extremamente diferenciada. Algumas pesquisas daqui registram isso, e mostram, inclusive, aqui nessa própria região, o que acontece em outros pontos do Brasil, desde o Rio Grande do Sul, desde o Sul do Brasil. Ou seja, a família para continuar se reproduzindo como uma unidade camponesa, abandona a tradicionalidade camponesa de séculos e séculos. Por exemplo, o marido, a mulher e alguns filhos continuam trabalhando na propriedade, mas ela já não comporta uma pluralidade de filhos. Então, vários filhos migram, inclusive as moças, com muita frequência vão trabalhar na cidade, vão se empregar e vão conseguir qualquer tipo de trabalho urbano, os jovens também saem, vão ser boias-frias, ou seja, a unidade familiar afetiva se mantém, às vezes, a custa de dinheiro que esses migrantes familiares aportam para uma unidade camponesa original. Até chegar aquele limite, em que – como tem acontecido aqui bastante, muito denunciado em muitos estudos – em muitas polêmicas do MST (aqui ele é um movimento muito forte e em algumas outras regiões de Minas), famílias que acabam cedendo as pressões ou do agronegócio ou da expansão dos eucaliptais, das frentes de agricultura predatória, monocultura, vai acontecer quando a cana entrar por aqui. A quantidade de usinas que tem em Goiás, não tinha nenhuma até pouco tempo atrás! E famílias que ou vão migrar para a cidade e continuar mantendo um vínculo com o campo, como boia-fria, como às vezes até um caseiro. Na região do sul de Minas aonde eu moro, é até muito comum. Famílias inteiras, pai, mãe e filho, ou então, pai, mãe e uma filha quando os outros já migraram ou saíram, ou então, uma pessoa da família, vende suas terras, compra uma casa na cidade, ou então, vai ser caseiro. Como meu caso lá com o Tião, inclusive com grandes vantagens para eles, eles vêm com grande vantagem, porque nunca que um pequeno proprietário de uma região como aquela consegue produzir o que ele ganha como um assalariado e ele tem uma segurança que só trabalhando na terra não tem. Em outras regiões próximas, do café, com um café de qualidade, acontece o contrário. Às vezes um pequeno proprietário está vivendo um processo de um – não digo – *neoenriquecimento*, mas de uma produção, de um excedente amplamente valorizado.

ASM – E a agricultura familiar, o senhor considera uma expressão que possa abarcar todas essas diversidades?

CRB – Eu acho a agricultura familiar uma categoria que é ao mesmo tempo real, não podemos esquecer que grande parte do alimento que nós consumimos ainda é produzido, não



pelo agronegócio, mas pela agricultura familiar, pela agricultura de pequena escala, como é uma categoria também ideológica. Volta e meia ela vem a casar até com os assentamentos de MST, a pouco eu recebi, inclusive não sei se no próprio jornal eletrônico do MST, uma denúncia de um fato que eu já conhecia, de que o próprio governo Lula dedica cerca de 85% do dinheiro da agricultura destinando ao agronegócio e apenas 15% à agricultura familiar... alguma coisa entre 80% e 20% ou 85% e 15%... inclusive você mesmo deve estar consciente de que a própria reforma agrária do governo Fernando Henrique pro Lula é sempre uma adiada promessa e alguma coisa que se faz à conta gotas no Brasil. E muitas vezes com muita precariedade porque a simples titulação de terras, inclusive através de assentamentos de MST, de INCRA, não se faz acompanhar de um efetivo apoio a essas famílias e a essas comunidades.

ASM – A seu ver, há diferenças do campesinato brasileiro em termos regionais?

CRB – Estou tentando fazer uma resposta mais completa, mostrando como há uma diferença até mesmo em termos locais. Estava dando como exemplo o próprio norte de Minas. Talvez você possa estabelecer algo como um gradiente. Eu nunca pensei muito sobre isso, nunca li nada a respeito sobre isso, talvez até exista um estudo classificatório a respeito, mas a gente poderia fazer um exercício aqui no seguinte sentido, veja bem. Você tem uma primeira diferenciação, que eu chamaria de diferença histórico-cultural, ou seja, se você tomar desde a colonização, até os dias de hoje, o que foi a formação de uma campesinato no Rio Grande do Sul, na Amazônia, no nordeste, aqui mesmo nessa região de Minas Gerais, pegando biomas e ecossistemas, por exemplo, a pampa gaúcha, a região da mata atlântica, o cerrado, a caatinga do nordeste, você tem uma variedade de modos camponeses de inserção com a natureza, com relação ao meio ambiente e de produção de bens, inclusive de inserção equivalente no mercado do trabalho, que é muito grande. Muito grande desde sua origem. Diferenciação histórica e cultural, desde sua origem. Quando, por exemplo, folcloristas fazem seus estudos de cultura camponesa – eles nem usam essa expressão – mas de cultura rural, das várias tradições rurais no Brasil, você encontra essa variedade significativa desde a culinária, que é uma coisa muito visível, aqui mesmo dentro do estado de Minas Gerais, é incrível a variação de hábitos culinários, de recursos alimentares, às vezes até entre o Norte de Minas (aqui) e o Jequitinhonha, são hábitos paralelos normalmente. Ocorrem mudanças em hábitos e até em tradições religiosas, rituais, culturais, as áreas de imigração italiana, alemã, as áreas em que uma forte influência negra, mestiça, nas áreas onde grande parte o campesinato mescla com o

mundo indígena, tudo isso é extremamente forte e significativo. Depois você tem uma segunda matriz de diferença, que eu chamaria da relação de campesinato com o capital, com o mundo do mercado, você tem, então, desde pequenos proprietários de produção livre, que plantam por conta própria e tem uma certa flexibilidade de venda, até um campesinato cativo, ainda que proprietário. Você deve se lembrar do trabalho do José Vicente Tavares, mostrando “Os colonos do vinho” como é que a tendência atual, até mesmo no Rio Grande do Sul, é que eles se tornem o que eu chamaria de camponeses cativos, não sei como é o nome que ele usou, mas são colonos que já tem a produção deles financiadas e depois fica presa, cativa a determinado produtor, como a Vinícula Aurora. A mesma coisa com os criadores de Santa Catarina com relação à Perdigão, à Sadia e assim por diante. Até um campesinato já capitalizado, eu acho que a Maria Nazareth Wanderley tem um estudo interessante com referência a Lemem, em São Paulo, mas existem vários outros casos, campesinato ainda de índole familiar, se bem que isso, modificações muito significativas estão acontecendo também, mas um campesinato que digamos assim, não só é um campesinato livre, dono de sua produção, em termos mais ou menos relativos, mas é um campesinato próspero. Eu diria assim, uma espécie de classe média camponesa. Por exemplo, com pequenos produtores de café de regiões do Brasil, que hoje em dia em cima da valorização do café, conseguem um nível familiar de quase classe média, em termos de modernização da propriedade camponesa, de modernização do conforto familiar, inclusive de acesso aos estudos dos filhos. Isso ao lado de um campesinato que eu chamaria campesinato de transição, proposição de um campesinato que eu chamaria de tradição. Que é exatamente o que eu vejo acontecer em Caldas (MG). São famílias que na sua origem ainda se consideram rurais, de agricultores, de sitiantes, mas que primeiro, já não tem mais uma quantidade significativa de filhos e quando tem há uma dispersão muito precoce da família, os filhos vão estudar, os filhos vão em busca de emprego fora. E na verdade você fica às vezes com uma reduzida unidade familiar e vivendo em grande parte dessa relação polissêmica da qual eu falava, os pais ainda produzindo na terra, com ajuda de um filho, mantém uma filha solteira e tem mais três ou quatro filhos trabalhando fora, ainda ajudando na família. Na Galícia, também hoje em dia, eu me lembro de 1992 quando eu pesquisei, são só dezessete anos, lá é um campesinato muito modernizado produtor de leite, com todo maquinário, mas você ainda tinha muitas unidades familiares, assim: marido, mulher e os filhos, não todos, mas alguns, agora você tem um campesinato em rápida extinção lá. Os filhos estão todos estudando fora, ou trabalham fora, inclusive são preparados para isso. E, às vezes, ficam apenas os velhos, na Europa essa condição é muito mais acentuado que no Brasil, até você chegar em uma situação como a inglesa. Na Inglaterra

quase não há mais praticamente camponeses, há pequenas empresas agrícolas que contratam trabalho, às vezes agenciados. Na França, sim. Até a Maria Nazareth Wanderley fez estudos comparativos muito interessantes, você ainda tem aquelas *village*, Bretanha e outras regiões da França possuem um forte campesinato que mantém, inclusive, tradições culturais. E você poderia colocar aí, eu não sei que nome eu daria a isso, mas uma espécie de neo-campesinato, que é justamente aqueles que aquele que está sendo oriundo do processo de reforma agrária, é o que algumas pessoas vão chamar de *re-ruralização*, que eu acho uma coisa no Brasil muito precária, muito modesta, mas se a gente puder acreditar que esse processo de reforma agrária mesmo que a conta a gotas vai continuar, a gente pode acreditar também que de alguma maneira uma nova tradição camponesa originalmente mais mobilizada e politizada, tenderia a se constituir. Inclusive, com diferenças regionais muito grandes. Pelo que eu sei, o Sul do Brasil, sobretudo o Rio Grande do Sul, tem muito mais assentamentos que deram certo, que estão embalados, do que, por exemplo, Minas Gerais. Eu tive, por exemplo, na região de Uberlândia, assessorando até um programa da Universidade sobre assentamentos da reforma agrária e o quadro era lastimável. Um nível de pauperização e de desencanto muito grande, muito grande.

ASM – Brandão, você lembra de personagens e pessoas de quando você fez seus trabalhos de campo, se recorda? Você se recorda delas? Sei que você fez entrevistas e caminhadas com Manuelzão. Você lembra de quem entrou em contato nos trabalhos de campo, como o Seu Odilon, por exemplo?

CRB – Lembro, lembro. Quando convivi com o mundo rural, sobretudo nas pesquisas de maior monta, assim de maior demora, que foram pesquisas como Mossâmedes, não que eu tenha feito uma pesquisa de longo curso lá, a única pesquisa que fiquei maior tempo lá, foi o “Plantar, colher, comer”, mas antes dele o “Campesinato goiano”, que eu fiz uma parte em Diolândia com Zé Ricardo e fiz uma parte em Mossâmedes, na terra da minha mulher. Inclusive, em Diolândia, eu quase morri, é uma história cumprida, até naquele livro *Memória Sertão*, eu conto essa história, com todos os detalhes. Acharam que nós éramos mandados porque nós fomos visitar o curandeiro, tinha até um pequeno hospital chamado Dionísio, foi até o que deu origem ao lugarejo Diolândia. E esse Dionísio que nos respondeu com muita má vontade, porque a gente foi lá saber sobre a fundação do lugarejo, depois desconfiou que a gente era capanga, eu barbudo e Zé Ricardo cabeludo, mandou um parente dele, ele mesmo veio atrás da gente, mas tudo se resolveu. Mas então eu convivi com pessoas, algumas das

quais me marcaram profundamente. E aí mais uma vez, nesse duplo viés, de um lado o campesinato que eu chamaria de mais militante, pessoas, por exemplo, agregados a sindicato rural, pessoas de origem de AP do meio rural, ou então, de PCdoB e que eu conheci através do MEB e com quem eu tenho amizade até hoje. Para você ter ideia, o Zé Moreira, com quem eu estive a pouco tempo atrás, é uma pessoa do coração, um grande amigo meu, eu conheci em 64. Ele e os irmãos dele, o Odilon que já morreu, até podia te dar um livro do Odilon, ele tem uma história interessante, porque ele era semi-analfabeto, e ele escreveu dois livros que ele conseguiu publicar. Um, eu não vou lembrar, é alguma coisa assim “Ser peão é bom, mas dói” e o outro foi até uma coisa muito triste, porque ele estava até escrevendo e faleceu. E nós, inclusive, nos cotizamos, um grupo de amigos e completamos a edição. Eram três irmãos. O Zé Moreira, também chamado Zé Coelho, o Percival, que se auto-denominava Parcival, que é um maravilhoso compositor, ele tem músicas belíssimas e o Oscavu, esse que faleceu. Os três trabalhavam no MEB com Maria Alice, inclusive tem até um “Fim de Tarde Rural”, que esse meu ex-mestrando e doutorando, Jadir de Moraes Pessoa, organizava, era um programa na Faculdade de Educação, uma vez por mês, “Fim de Tarde Rural”. Uma vez foi tocar esses irmãos. Uma vez também eu fui na casa desse Oscavu, um pouco antes dele falecer e fiz uma longa gravação com ele. Me marcaram muito. Então, primeiro esses três irmãos em Goiás, e depois várias pessoas, inclusive mulheres, Idalice. Um outro de quando fizemos aquela pesquisa participante no meio grito, nós formamos uma equipe, o médico Paulo Michalias de Curitiba foi para lá, Tião, eu até dedico o trabalho a eles, Sebastião, a gente chamava de Tião, faleceu também, a Idalice, que está viva, e eu. E mais outros camponeses que, inclusive, não só tinham uma presença militante muito forte, mas eram artistas, inclusive eu tenho músicas do povo de Goiás, eu tenho gravações muito bonitas, já eram músicas militantes, eu chamaria assim, música de protesto do campesinato. Eu vou dizer que eu nunca mais vi uma música tão bonita e inteligente como aquela que se fez nesses tempos, 1960, 70 e 80. Depois, outras pessoas, por uma relação de convivência, por exemplo, aí num contexto mais de Antropologia, o Odilon, de Catuçaba, que foi meu grande informante, amigo de anos e anos. Nossa, Catuçaba tem um monte de gente, o Lautinho, o Odilon, o Pavão, um que eu gosto demais, o Agenor Martins, se você pegar esse meus livros *Os nomes* e esse meu CD, estão os três lá. Tem um, que é o Dito, que não é por via do campesinato, o Dito é de Cunha, mas é o grande folião do Divino, ele vinha na festa, eu dediquei um poema a ele, chama “três camponeses no alto Paraíba”. Depois o Odilon e o Agenor Martins. Que, aliás, o Dércio Marques canta muito bonito.

ASM – Mas essas pessoas você conhecia antes de ir para campo, antes da inserção? Ou depois, no próprio trabalho de campo?

CRB – São pessoas que conheci nos trabalhos de campo. E também teve uma família, no “Afeto da terra”, Zé Fernandes, que nos acolheu com muito carinho, então me marcou imensamente. Seu Zé Fernandes, o filho dele que eu acho que tem o mesmo nome, inclusive até insistiram para eu comprar terras lá, era muito barato, para ficar vizinhos deles, e trataram bem minhas duas alunas, nós temos amizade até hoje e muita ternura. E agora, é interessante que a relação mais marcada ficou sendo na Galícia, é curioso, justamente na Galícia. Na Galícia eu passei dez meses, mas não os dez meses integrais, mas eu passei dez meses indo muitas vezes, eu até tinha uma casinha, que, aliás, ficava em cima de uma escolinha da comunidade. São pequenas aldeias lá, e fiz uma amizade enorme com as pessoas de lá. Muito grande. Sobretudo, um casal de um ex-padre, Luciano. Até foi meu tradutor, porque já saiu um livro meu lá, chamado *Aldeias*, até quando você for na Rosa dos Ventos eu posso te dar um, eu tenho um monte deles. E agora, vai sair um de poesia, chamado *A trilha da estrela*, ele traduziu os dois. E fiquei muito amigo das famílias, tanto que eu voltei lá depois que eu pesquisei, eu voltei em 1996. Primeiro eu fiquei dez meses, depois eu fiquei quatro, em 96. E voltei umas cinco vezes mais, inclusive ano passado, ano retrasado, sempre que eu vou a Galícia, eu vou com eles, eu viajo com eles, é uma família, não de lavradores, mas de professores, vieram ao Brasil, com a filha e um amiga, filha desse Luciano, ficaram aqui um mês e meio conosco. Então, ficou uma amizade, assim, sólida, até eles me deram uma estátua artística de lá, escrito: “Carlos Brandão, cronista de ONS”, uma coisa que me tocou muito.

ASM – Mas algumas das suas inserções nas comunidades você tem contatos e relações pessoais antes de uma pesquisa mais profunda propriamente dita. Já ouvi falar que sua entrada por Mossâmedes foi via os contatos da sua mulher.

CRB – É, aí tem várias diferenças. Por exemplo, Mossâmedes, foi através de Marília Alice. Inclusive, durante muito tempo, a família tinha uma casa lá e eu pesquisei “Folia de reis de Mossâmedes”, “A festa do espírito santo na casa de Seu José”, “Campesinato Goiano” e “Plantar, colher, comer”. Ficava, inclusive, hospedado na casa do meu sogro, depois venderam. Tanto que lá eu sou conhecido como o sogro do seu Zézinho, ele tinha fazenda e era dono de uma loja lá. Lá eu também fiz vários amigos, o Rui Barbosa, o Lincon, mas nunca cheguei a uma relação assim, mais duradoura porque depois eu fui embora de Goiás também.

A relação mais estreita que eu tive foi com os irmãos Moreira, esses três, que é uma coisa que perdura até hoje. A última vez que eu estive em Goiás, eu estive com o Zé Moreira, inclusive gravei muitas músicas, tenho muitas músicas gravadas por eles. Depois São Luis do Paraitinga, Catuçaba, inclusive eu estou para voltar lá, passar uns dias lá com o pessoal. Tem uma promessa de voltar a Joanópolis lá no preto de baixo, tava até conversando com a Iara que pesquisou comigo. Quando ela defendesse o Doutorado a gente ia voltar lá. E também a Galícia sempre, inclusive ano que vem eu devo ir lá de novo. Deve sair esse livro meu lá em e estou preparando a *Crônica de ONS*. Então, ficou uma relação assim, essa perdura mesmo, cada vez que eu vou a Galícia, eles me recebem com muito carinho, eu até engordo dois ou três quilos. Eu sempre tive muito esse cuidado, talvez pela origem, pelo nascedouro de tudo isso, que é – em livros meus, inclusive aquele que tem muito haver com o Rio Grande do Sul, que é “A pergunta a várias mãos”<sup>31</sup>, que é o primeiro, era para ser uma série de quatro, mas acabei desistindo, sofri um acidente, depois tive a minha cirurgia de coração, - se bem que está pendente ainda, na Editora Cortez –, mas de estabelecer uma relação, não só tecnicamente de observação participante, mas muito afetiva, inclusive algumas pessoas até me criticavam pelo fato de que eu vivia o relacionamento assim, muito pessoal, muito vivencial, de entrar na intimidade das famílias, de não chegar, entrevistar e ir embora, mas voltar, fazer amizade, cuidados que eu fiz tanto na Galícia, como em Joanópolis como São Luis do Paraitinga, de pegar fotografias, fazer um álbum, levar para lá, dar para eles, agora mesmo, em Barra do Pacuí onde eu nem estou pesquisando, organizei um álbum, fizemos uma exposição, normalmente quando eu publico o livro eu levo lá, *A partilha da vida* eu levei lá em Catuçaba, lancei lá, o filme também que eu fiz com o Zé Inácio, nós fomos projetar lá, assim na rua, o Zé Inácio armou – naquele tempo era máquina de cinema – de uma lado e a gente projetou na parede de uma casa no outro lado, bloqueou a rua, porque já não passa quase carro lá, para não passar ninguém, você vê, que coisa, ein!

ASM – Brandão você pode relatar os municípios quais os lugares que você fez trabalhos de campo, de repente apontar todos os municípios...

CRB – Pois é. Primeiro deixa eu dizer uma coisa para você, que é, inclusive, o que eu digo para os meus alunos, eu costumo dizer o seguinte, em Antropologia, mais do que em Sociologia, essa presentificação de vivência, de interação face à face, é uma coisa muito

---

<sup>31</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos**: a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

marcada, é o que caracterizou a Antropologia. Só que, sobretudo nas condições em que nós pesquisamos hoje em dia, nem sempre somos pesquisadores de Cambridge ou Harvard, como puderam, no passado, passar três anos convivendo com os povos indígenas, nós realizamos a pesquisa em várias seções que têm várias dimensões. Então, eu costumo dizer o seguinte para os meus alunos, desde que você consiga defender com clareza qual era sua intenção, quanto tempo você teve de contato com sua comunidade e qual é a densidade de sua pesquisa, ela pode ter uma duração, uma intensidade de presença extremamente variada. Por exemplo, eu tenho um trabalho que não é rural, é em Ouro Preto, chamado, “Ouro Preto, arte, antiguidade e artesanato”, que saiu em um livro que eu nem lembro qual, que foi um sábado e uma manhã de domingo. Por sorte minha, estava tendo uma festa em Santa Cruz e eu nem tinha levado gravador, mas eu anotei e depois fiz um trabalho. Eu tive trabalhos meus que foram resultados de um final de semana, assistindo uma festa. Outros, como “Cavalhadas de Pirenópolis” eu fiquei a festa inteira, nove dias e eu voltei lá duas vezes. Então, tem desde um dia e meio, até seis anos, Catuçaba. E tem desde ter uma casa no lugar, como Galícia, Mossâmedes – casa do meu sogro –, e em São Luis do Paraitinga eu tive durante todo esse tempo uma casinha alugada. Até deu uma enchente e eu não estava lá, o Ribeirão do Chapéu alagou, molhou meu colchão e estragou tudo. Eu tinha um colchão no chão, era uma esteira e, um colchão no chão. A sorte é que gravador, essas coisas, estava em cima de uma mesa, no alto, mas o que estava no chão foi pro brejo. O caso de Catuçaba foi muito interessante. São escolhas também muito diferenciadas. Eu tinha um ideal de pesquisar naquela região porque eu sempre, tirando fora aquele meu pé de educador militante, que me levava para igrejas, dioceses, MST e outros movimentos sociais, quando eu pesquisava em mundo rural como antropólogo, ao contrário, o meu gosto era sempre pela comunidade muito tradicional, campesinato puro, digamos. Então, eu sabia, até por informações do José de Souza Martins, que aquela região chamada Alto Paraíba, que justamente fica entre o litoral e o Vale do Paraíba. Cunha, inclusive tinha esse nome porque era um lugar de cunhagem, do ouro que vinha de Diamantina e de Ouro Preto, vinha pelo caminho velho, ele chegava passava por Cunha e acabava em Paraty. Depois é que abriram um caminho novo que ia para o Rio de Janeiro. Agora é a Estrada Real que eles falam e começa lá em Diamantina, os mineiros têm até badalado muito, passa por lugares muito bonitos, sobretudo entre Diamantina e Belo Horizonte. Eu tinha esse interesse, tinha lido os livros do Emilio Willems. E não sei se você sabe, mas depois do Emilio Willems, um antropólogo que, inclusive, foi meu colega na Unicamp, um americano chamado Robert Shirley, voltou lá em Cunha, acho que vinte e seis anos depois, e fez um estudo, chamado

“Cunha revisitado”, alguma coisa assim, não, chama-se “O fim de uma tradição”<sup>32</sup> – vale a pena você ler esse livro, é da editora perspectiva. Então, Emilio Willems tem “Uma vila brasileira: tradição e transição”<sup>33</sup>, e esse outro antropólogo “O fim da uma tradição”. Eu fiquei muito motivado, muito interessado – aliás, no “A partilha da vida” você vai encontrar as referências a esses livros – em pesquisar nessa região. E nesse tempo, eu tinha um aluno, bolsista da Unicamp, que depois se tornou um antropólogo até conhecido no Rio de Janeiro, ele era do Espírito Santo, do Pinhal, chama-se Sérgio Carara, hoje em dia é antropólogo, doutor há muito tempo. Ele era menino de graduação e queria pesquisar comigo, queria aprender e tudo. Eu, então, estava um pouco sem condições, dando aula, para ir para lá, e falei “Sérgio vai para o Alto Paraíba e aquela região e pensa, principalmente, em São Luis do Paraitinga, porque Cunha já foi pesquisada, Lagoinha é muito isolada, é até difícil de a gente chegar lá”, eu ia de ônibus em grande parte, ou então, no meu carro velho, uma Brasília ou variante, depois, eu disse “você vai e fica lá” – eu tinha até uma verba, paguei essa estada dele – e tenta localizar uma comunidade para mim. Eu sabia que lá tinha vários bairros rurais, ele foi na minha frente. Quando eu cheguei lá, ele já estava em Catuçaba, totalmente inserido, inclusive com umas cinco meninas apaixonadas por ele. E foi ele quem me convenceu, até por uma razão prática, porque embora houvesse vários bairros rurais, Catuçaba era o único lugar que você poderia chegar de ônibus. Porque tinha um ônibus de Taubaté até São Luis do Paraitinga, tinha um ônibus por dia, ele saía de manhã de Catuçaba para São Luis e chegava de tarde, dormia lá. Nem sempre eu podia ir de carro, era um carro muito velho, muitas vezes eu ia de ônibus, outras pessoas iam de ônibus, eu me encantei com Catuçaba, com a acolhida que eu tive, então. E depois aconteceu um fato muito interessante, num encontro na Espanha, em Santander, eu conheci um historiador, jovem, recém formado em História, louco para vir pro Brasil, para pesquisar índios. Eu até conversando com ele em uma peixaria lá no porto, nós já meio bêbedos de vinho, eu convidei ele para vir ao Brasil, eu disse “eu arranjo uma tribo para você”. E ele muito inteligente, muito interessado. De repente, ele me aparece na minha casa, em Campinas (SP), com uma mochila nas costas. Eu tinha procurado Dom Pedro Casaldáglia que na prelazia dele tem Carajás e Tapirapé, não sei se tem Xavante, eu acho que não, e falei “Pedro, tem um espanhol aí, ele não é catalão feito você não, mas ele está com vontade de vir ao Brasil...” e o Pedro foi muito categórico: - “olha Brandão, se for um antropólogo para passar um ano não quero não, não ajuda em nada, só atrapalha, agora, se ele

---

<sup>32</sup> SHIRLEY, Robert Weaver. **O fim de uma tradição**: cultura e desenvolvimento no município de Cunha. São Paulo: Perspectiva, 1977.

<sup>33</sup> WILLEMS, Emilio. **Uma vila brasileira**: tradição e transição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.



quiser morar cinco anos pelo menos, trabalhar...” eu disse “não, isso ele não vai poder fazer”. O Pedro disse “então não”, descartou. Então, me aparece esse jovem, aí eu mandei para Catuçaba. Falei “vai para Catuçaba, você vai aprender português e vai ter um contato com o Brasil rural”. Então, ele foi. Até a dissertação de Mestrado dele tem várias coisas sobre Catuçaba também. Fez concurso para Mestrado, e eu disse a ele “se você quiser fazer no Brasil, se quiser ficar aqui, faz Mestrado para a Unicamp, que você até conseguiria ficar com o visto de estudante”. Ele fez, passou em primeiro lugar e hoje em dia é professor em Florianópolis, que é o Oscar Calavia, antropólogo espanhol, era até chefe do departamento há pouco lá na Antropologia da UFSC. Só que aí ele realizou o grande sonho dele, ele fez a tese sobre mundo rural e religião comigo, e depois com a Manuela Carneiro da Cunha aí ele foi pesquisar índios e fez Doutorado brilhante. Acabou passando em um concurso, casou, inclusive, com uma ex-aluna minha, tem uma filhinha e hoje em dia ele trabalha com índio Pano. Então, você vê que mistura, mandei um aluno meu, depois eu fui, fiquei lá seis anos, depois mandei Oscar Calavia que fez um trabalho lá, eu já tinha feito um filme em São Luis do Paraitinga com o Zé Inácio, porque eu sempre tive essa inserção, que é outra característica minha, um pouco múltipla. Muitas pesquisas que eu fiz de campo, elas acabaram redundando em uma monografia ou livro, tipo *Afeto da terra*, ou *Plantar, colher, comer*. Às vezes eu vou até por uma intenção e faço duas coisas, São Luis do Paraitinga, *O trabalho de saber* que eu recebi recursos para fazer essa pesquisa, e “A partilha da vida”, que correu por fora, acabou sendo para mim o trabalho mais importante. O filme em São Luis do Paraitinga, *A divina festa do povo*. Lá em Oliveira pesquisando com negros, eu já fui com interesse de fazer um trabalho antropológico de um CD, trabalho muito bonito, chama-se “negros do rosário”, até coordenado por uma cantora de Belo Horizonte muito boa, Titânia, com a participação de um uruguaio que é um especialista em eletromúsica. Ele quem gravou, eu fiz a parte antropológica, aquele meu livro *Diário de campo*<sup>34</sup>, é um livro de poesia, de poesia antropológica, tanto que o subtítulo dele é: “antropologia enquanto alegoria”. Eu fiz trabalho de campo, que eu possa chamar trabalho de campo assim, porque eu tenho o que eu chamo de *passagem de campo*, tipo Ouro Preto, mas aí é muito secundário, onde eu fiz trabalho de campo com fixação, com residência, com uma proposta, inclusive às vezes até com verba de pesquisa, da Capes, de Fundação Ford foi: Goiás Velho para, “Peões, pretos e congos”, com todo trabalho da diocese, inclusive com pesquisa participante. Depois em Diolândia, que é um distrito de Itapuranga, nessa mesma região, tem um trabalho meu que se chama “Parentes e

---

<sup>34</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de campo**: a antropologia com alegoria. São Paulo: Brasiliense, 1982.

parceiros”<sup>35</sup> que saiu naquele livro *Colcha de retalhos*. Mossâmedes, aonde eu tive ao longo dos anos que eu morei em Goiás e mesmo depois quando eu fui embora, em quatro ocasiões, duas breves, para fazer pesquisa de folias de reis e folia do divino, e duas longas, que uma foi para o *Campesinato Goiano*, longa eu digo assim um mês, e a mais longa depois, que foi para o “Plantar, colher e comer”, essa foi uma pesquisa com muita entrevista, teve até uma moça, hoje em dia casada já, que hoje é até avó, que me ajudou, a Terezinha, pesquisando com mulheres. Então, em Goiás: Goiás Velho, Mossâmedes e Diolândia (distrito de Itapuranga). Depois em Pirenópolis que eu não pesquisei campesinato, assim como Goiás Velho. Interessante que Goiás Velho e Pirenópolis foram pesquisa na cidade, mas cidades totalmente rurais, com um mundo totalmente rural. Em Pirenópolis eu fiz “Cavallhada de Pirinópolis”, depois eu fiz “O divino, o santo e a senhora”. E depois eu desenvolvi um projeto com meus alunos, tinha esquecido de falar isso. Nós criamos em Goiás uma pequena oficina de pesquisa que a ideia original é que cada aluno, se quisesse participar, trabalharia na sua comunidade à sua escolha, mas no fim das contas a gente achou melhor centrar em Pirenópolis. E ficamos lá dois anos, enquanto eu tinha vínculo com a Federal de Goiás, inclusive nós alugamos uma chácara e foi interessante, a gente tomava banho no rio das almas e lendo Malinowski, ainda eu me lembro disso! Gente que depois se doutorou, formou, aí eu fiz uma pesquisa sobre semana santa, mas aí era minha pesquisa pessoal, semana santa de Pirenópolis, era uma pesquisa de Antropologia Visual, com algumas fotos. Catalão, que também foi uma pesquisa de passagem também, fiquei só uma semana lá, durante a festa, deu origem aquele livro *A festa do santo de preto*. E depois, pequenas pesquisas esporádicas, Santo Antônio dos olhos d’água, mas o que conta o que eu chamaria um campo médio e longo: Goiás Velho, Mossâmedes e Pirenópolis. Campos de passagem, Goiânia, fiz pesquisas lá com folias de reis, Catalão, Santo Antônio dos olhos d’água, assim por diante. Eu estou até re-escutando as fitas inúmeras que eu tenha de lá, porque eu quero doar para o Museu antropológico de lá. Isso Goiás. Depois, em São Paulo: Itapira, para o livro *Os deuses do povo*, que foi também uma pesquisa longa, mais ou menos de um ano e meio. Eu tinha uma casinha lá, até no bairro dos boias-frias. E São Luis do Paraitinga que foi a mais demorada da minha vida que eu calculo entre cinco e seis anos. Eu me lembro até que eu tinha uma tradição, cada vez que eu chegava lá, eu colhia um ramalhete de flores do campo, porque lá tinha muito. E punha num jarro, às vezes quatro dias, às vezes cinco, às vezes vinte, eu tinha aprendido com os holandeses que eu conheci, ao invés de você jogar fora quando a flor seca, você pendura, eles penduram

---

<sup>35</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Parentes e parceiros. In: ARANTES, Antonio Augusto et al. *Colcha de retalhos*: estudos sobre a família no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 115-159.

naqueles esteios de madeira, de cabeça para baixo, porque a flor seca, fica muito bonito. Então, eu tinha uma parede nessa casa, eu fui pendurando, eu fiz uma tradição, cada vez que eu vinha, e quando acabou a pesquisa, o pessoal amigo meu, fez uma festinha para mim, lá na minha casinha mesmo, aí nos pegamos uma bacia grande e queimamos esses ramalhetes, eu contei, deu cento e oitenta. Foram umas tantas idas que eu fui ao longo dessa pesquisa, cinco ou seis anos... deu origem “A partilha da vida” e “O trabalho do saber”, mas antes tinha dado o filme também. O “Afeto da terra” foi em Joanópolis, também no Estado de São Paulo, foi um negócio engraçado. Eu queria pesquisar a Serra da Mantiqueira mineira, na região de Camanducaia, extrema aqui, é o sul de Minas, logo que você sai de São Paulo. Você sai de Atibaia, Bragança Paulista e Extrema, e tem esse nome por isso, é a última cidade de Minas. Só que não senti energia ali, não senti. Fui acolhido, cheguei a alugar uma casinha lá, mas não me permitiu um campo de pesquisa, não senti “pega”, assim, raro isso acontecer. Eu cheguei a pensar em fazer em Camanducaia, mas desisti. Aí quando eu estava fazendo esse projeto “homem, saber e natureza”, tinha voltado da Galícia, aí surgiu a ideia de Joanópolis, que era até meio difícil de chegar lá, tinha só um ônibus por dia, ia pela Mantiqueira. Aí foi ao contrário, aí pesquisei com duas alunas. Foi a primeira vez que eu pesquisei com duas alunas morando ali na comunidade. Morando junto. Uma até namorou meu filho durante um tempo. Foi uma recepção muito bonita da família do Zé Fernandes e através dele a comunidade inteira se abriu, fizemos uma grande amizade. Elas duas pesquisaram mulheres, eu pesquisei o que saiu no “Afeto da terra”. Em São Paulo: Itapira, São Luis do Paraitinga e Joanópolis, num bairro chamado “Pretos de baixo”, onde o único preto chamava-se Sebastião Claro. Em Minas é interessante que eu venho muito e pesquiso pouco. Eu tenho um trabalho que me levou a Caldas pela primeira vez, que se chama “Sacerdotes da viola”<sup>36</sup>, que é um livro dividido em ciclos, justamente sobre festa junina, sobre rituais religiosos da Mantiqueira paulista e mineira. Aí foram pesquisas mais rápidas em vários lugares, eu ia só para uma festa, documentava, festa de Santa Cruz em Carapicuíba, tem de São João em Atibaia, festa do Divino em São Luis do Paraitinga, por aí foi... tenho essas pesquisas esporádicas. Em Caldas eu fiz uma pesquisa, que a Maria Nazareth Wanderley, ela conseguiu na FINEP um projeto coordenado por ela, sobre modernização e tradicionalidade no meio rural. Então, entrou a Maria Conceição D’Incão, eu, não me lembro se a Emilia Petrafesa, e aí eu resolvi fazer em Caldas e a Maria Nazareth fez até em Leme, o trabalho dela foi publicado pela Unicamp, uns cadernos da Unicamp. Foi um período muito fecundo, a gente se reunia, discutia. Eu fiz uma

---

<sup>36</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

pesquisa chamada “Vinho Amargo” que, curiosamente, eu nunca quis publicar, não. É o único trabalho meu inédito, está lá, fiz até uma cópia, mas não gostei muito dele, não. Ele ficou um trabalho, mais ou menos pelo meio do caminho, eu fiz, inclusive, uma pesquisa de campo boa, porque meu trabalho era com produtores de uva e vinho, tentando mostrar, justamente, a decadência do vinho lá. Essa sobre tradição e modernidade, os dois opostos. Nunca me deu o pique de publicar esse trabalho, ta lá parado. Eu tenho ele datilografado. Esse foi o trabalho mais longo, inclusive eu levei mais ou menos um ano, assim como em São Luis Paraitinga, ficava indo para Caldas e acabei comprando uma chácara lá. A pesquisa em Caldas estava ligada ao projeto da Maria Nazareth Wanderley, depois foi incorporado como relatório daquele projeto “OSANA”, mais do que relatório principal, eu considero mais importante, o complementar. As outras pesquisas foram aqui no Sertão. Primeiro a viagem do “Grande Sertão: Veredas” que foi uma coisa episódica, foi o músico Raul do Valle, que procurou Ivan Vilella, porque ele tinha ganhado uma bolsa da fundação Viter para fazer uma cantada, ele queria fazer Macunaíma. Ivan foi me procurar, me apresentou Raul do Vale. Eu muito franco como sempre disse “o Raul, vou ser sincero com você, tem demais, todo mundo mexe com Macunaíma, tem filme, tem vídeo, tem teatro, vamos mexer com outra coisa, vamos fazer algo com ‘Grande Sertão: Veredas’”. Eu sempre apaixonado pelo Guimarães Rosa. E foi interessante que ele topou na hora. E nós conseguimos uma verba, além do dinheiro que ele tinha, oito mil reais, quase nada, conseguimos uma camionete da Unicamp e ficamos vinte e seis dias, viajando por essa região. Você vai pegar, inclusive aí tens uns trabalhos datilografados com fotografia, que são a origem disso, são o começo disso aí, em 1989. Porque depois, teve a viagem da Barca Manga, que fez parte do projeto caminho das águas, aqui com o pessoal de Pirapora com as irmãs bordadeiras e saiu um livro de literatura *São Francisco meu destino*<sup>37</sup>. Sempre trabalhei com literatura, com poesia também. E nesse momento, agora nós fechamos no fim do ano passado, um projeto chamado “Tempos e Espaços”, inclusive ele tem até um nome mais cumprido, é um projeto da UFU, aplicado aqui no norte de Minas que envolve umas doze pessoas, acabamos de fechar e mandar para o CNPQ e agora estamos nesse projeto “OPARÁ”. Aqui por ironia a gente chama de Sertão seco que é essa área de Montes Claros, onde a gente está, envolve várias comunidades e pega esse mundo da caatinga-cerrado. E o Sertão molhado, do Rio São Francisco é o projeto que eu coordeno.

---

<sup>37</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **São Francisco meu destino**: lendas e contos de rio seguido de cantório, falatório gestuário em uma cena e um ato. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

**[Entrevista em 15 de junho de 2009 em Montes Claros/MG]**

CRB – Tinha uma apostila muito boa, para você ver como o MEB era um movimento avançado. A gente traduziu Leslie White em 1961. A gente traduziu para ler aqui no Brasil, nunca tinha visto um texto dele ainda, antes do Museu Nacional e de todo mundo, nesse Movimento de Educação de Base/MEB que eu já te falei várias vezes...

ASM – Brandão, você considera o livro de Antonio Candido, *Os Parceiros do Rio Bonito* uma obra de fundação e formação da Sociologia Rural brasileira e do estudo do campesinato brasileiro?

CRB – Essa pergunta, ao dizer dos antropólogos, tem que ser relativizada, porque eu diria sim e não. Sim, porque no bojo do que se fazia então, em termos dos estudos do mundo rural, ele de fato no “Os Parceiros do Rio Bonito” – que é o único livro que ele escreve enquanto sociólogo –, ele realiza de fato uma expressiva atualização, não só teórica como até em termos de focalização e atitudes de pesquisa. Agora, é preciso levar em conta, Antonio Candido está escrevendo em um processo em que não tanto o mundo rural, como ele vai ser estudado depois, em uma Antropologia do campesinato e numa Sociologia da questão rural vão ser pesquisados, mas o mundo rural enquanto pequena comunidade, comunidade rural, é descoberto por vários pesquisadores que vem de fora, alemães e americanos na maioria, Emilio Willems, Donald Pierson e outros que vão, inclusive, formar pessoas como Oracy Nogueira, que vão realizar esses estudos de comunidade, inclusive em regiões próximas daqui de Montes Claros. Donald Pierson fez um longuíssimo trabalho de três volumes, sobre o homem do São Francisco, na região da foz. Então, o que o Candido faz é um trabalho renovador pela perspectiva que ele assume, pela revisão teórica que ele faz, inclusive por quebrar aquela rotina que havia nos estudos de comunidade, que eram muito estáticos e muito parecidos uns com os outros e por fazer uma focalização em torno da questão central do mundo caipira que é a produção dos mínimos vitais e tudo que cerca e delimita essa questão. Ele é reconhecido por pessoas que depois vieram fazer pesquisa no mundo rural, como Maria Isaura Pereira de Queirós e José de Souza Martins, como uma espécie de pai fundador. Mas, desde que compreendido nesse contexto. Ele não é uma espécie de figura isolada que surge, rompe e abre alguma coisa. Já havia um campo de trabalho muito aberto. Depois, existe um outro dado muito importante, eu não sei até que ponto eu vou estar fazendo uma dicotomia indevida, mas a impressão que me dá é que no tempo de Antonio Candido, a maioria dos

pesquisadores vai investigar a comunidade no mundo rural, inclusive a pequena vila, o vilarejo, muito semelhante ao que na década de 1950, se fazia no México, ou em outros lugares. Que é quase que trazer para o mundo rural a experiência da Antropologia com as comunidades tribais. Então, você pegava uma pequenina aldeia e ia fazer muito mais um estudo da presença da aldeia no mundo rural, enquanto no Antonio Candido não, ele vai estudar o mundo rural, as práticas de trabalho, os tipos de vida e assim por diante.

ASM – Como foi seu contato com Antonio Candido? Você é inspirado por ele?

CRB – Lá na USP houve uma semana muito bonita de homenagem aos oitenta anos de Antonio Candido, e ele, muito humilde, – acho que ele é uma das pessoas mais autênticas que eu conheço, tenho uma enorme admiração por ele –, ele proibiu que o encontro fosse sobre a obra dele e, curioso, que eu estava escrevendo um texto sobre “Os Parceiros do Rio Bonito” e aí recebi esse recado, que não era para ser sobre a obra dele, mas era para ser uma discussão sobre as questões que ele discutiu. Aí parei, nunca mais peguei o que eu estava escrevendo, estava ainda na segunda folha e apresentei<sup>38</sup> aquele do Manuelzão, o Manuelzão construindo Guimarães Rosa e Guimarães Rosa construindo o Manuelzão. E lá na mesa de abertura, o Candido com o jeito muito simpático, ele ao mesmo tempo muito cavalheiro e muito brincalhão, então ele disse que chegou um momento da vida dele que ele tinha uma mulher e uma amante. Que a mulher era a Letras/Literatura e a amante era a Sociologia, ele disse que não deu para aguentar as duas mulheres e ele largou a amante e ficou só com Letras. De fato, ele se destacou, hoje em dia, muito mais como um teórico de Literatura, maravilhoso. Embora “Os Parceiros do Rio Bonito” tenha me marcado. Eu li todo, mais de uma vez, você sabe que saiu uma edição nova em 2001? Você deve lembrar que o tempo que eu comecei a trabalhar com o mundo rural havia uma corrente que vinha da Sociologia, Luis Pereira, José Souza Martins, Maria Isaura Pereira de Queiros. Que, inclusive, sucedia a geração de estudiosos da comunidade rural que veio ao Brasil, ficou e depois foi embora, deixou alguma herança e que começou a renovar de uma forma extremamente significativa. Inclusive, entrando em um diálogo muito fecundo com pesquisadores europeus, franceses, sobretudo, e norte-americanos, menos. Inclusive, é quando vai entrar pela primeira vez, eu acredito, de uma forma pesada e marcante, uma influência marxista. Lembrar, por exemplo, de José de Souza Martins, desde um pouco depois do ingresso dele na USP, ele formou um grupo de estudos d’“O Capital” e eu

---

<sup>38</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sobre como se diz o outro. In: AGUIAR, Flávio (Org.). **Antonio Candido: pensamento e militância**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Humanitas, 1999. p. 240-260.

tenho a impressão que é o grupo acadêmico que eu conheço de mais longa duração, eles ficaram, naquele tempo, dezessete anos lendo e estudando “O Capital”. Era uma espécie de grupo de estudos, ou uma disciplina, alguma coisa assim, de iniciativa dele. E que acompanha uma maximização, inclusive na Economia e na área da Educação – a gente vai voltar a essa questão. E surge uma geração nova de sociólogos do mundo rural, não mais sociólogos que pesquisam como a Maria Isaura Pereira de Queiros a dança de São Gonçalo na divisa da Bahia com Alagoas, o que eu chamaria de pesquisadores do segmento ou do *acontecer rural*. Mas sociólogos da *questão rural*, inclusive alguns mais marcados pelo viés político, vão fazer uma crítica, inclusive, normalmente, são aqueles que têm uma influência mais marxista, as contradições do mundo rural, as lutas camponesas e o brote, ainda antes do surgimento do MST. E depois, outros sociólogos que vão tender para uma linha quase mais próxima da Antropologia, com estudos de comunidades rurais, de formas associativas de trabalho no mundo rural. E vai surgir uma Antropologia do campesinato. Justamente quando eu ingresso – eu tenho essa sorte – no Mestrado em Antropologia, ao que eu me lembro é quando está surgindo, sobretudo no Museu Nacional, ligados a pesquisadores de lá, uma Antropologia que deixa a questão indígena e que é uma Antropologia do campesinato. Com os pais fundadores, eu não sei se acontece assim, redondamente, ou se é mais complexo. Mas é justamente quando Roque Laraia, Alcida Rita Ramos, Melatti e o Roberto Cardoso de Oliveira saem do Museu e vão para UNB. Alcida não sei se era do Museu, os outros sim, certamente. Então, alguns dos antropólogos que foram alunos deles, inclusive Otávio Velho, ao invés de penderem para pesquisa do mundo indígena, vão criar uma Antropologia do campesinato. Eu estou me lembrando de Otávio Velho e do Moacir Palmeira, mas, logo depois, os alunos deles, José Leite Lopes, Lygia Sigaud. O Museu Nacional vai criar uma Antropologia do campesinato, com projeto do Nordeste, as primeiras pesquisas vão ser todas no Nordeste. Alguns vão pesquisar, como eu mesmo, o que eu chamaria tradicionalidade do mundo rural, mas pegando formas tradicionais do trabalho, a preservação de culturas patrimoniais, o enlace entre marido e mulher, a família camponesa na produção agropastoril. Então, você vai ter desde um José Vicente Tavares, que é um sociólogo no Rio Grande do Sul, até a equipe do Museu Nacional, inclusive com aqueles alunos e outros que vão fazer cursos com eles, a Laís Mourão, a Regina Paulo Prado, a Neide Esterceci, toda uma primeira geração que vai fazer conflitos no Araguaia, é uma primeira antropóloga que vai estudar formas de conflito. O Klaas Woortmann, depois a Ellen Woortmann que vão para Brasília, o Klaas vai dar uma contribuição muito grande, eu, inclusive, fui colega dele. Depois, ele se aposenta e vai para Goiás e continua a dar sua contribuição, ele dá um curso na Unicamp quando eu estou lá. Luis

Eduardo Soares, você tem, então, um conjunto de sociólogos e antropólogos, que passam pelo rural e depois enveredam para outros caminhos, igual acontece com antropólogos do mundo indígena e outros que vão persistir. Otávio Alves Velho é um caso de mutante, ele vai partir para a Antropologia da religião, tem, inclusive, a ver com um processo da própria vida. Lygia Sigaud, que faleceu esse ano, vai ficar no mundo rural. Assim como a Maria Nazareth na Sociologia, a Maria Conceição D’Incão, eu mesmo, o Klaas Woortmann, a Ellen Woortmann, a Emilia Pietrafesa, da Unicamp, o Fernando Lourenço, todo esse pessoal... entre sociólogos e antropólogos. E no fim das contas, na ponta desse processo, você vai ter uma espécie de quebra de fronteiras entre Sociologia e Antropologia, que acompanha o que acontece entre outros muros de ciência, até mesmo entre História e Geografia. Eu mesmo posso ser um exemplo, depois que eu me aposentei, estou trabalhando, desde a experiência em Goiás, no Núcleo de Estudos da Educação até agora, na UFU e na Unimontes, e diretamente com questão rural. Todos os meus orientandos estão pesquisando ou comunidades rurais, ou pequenas cidades de mundo rural, aqui na região são franciscana que a gente chama de *Sertão Roseano* e a minha própria pesquisa tem haver com o mundo rural, estou trabalhando na Geografia, tanto na UFU como aqui, formando geógrafos, no que eu chamaria, a gente até cunhou esse termo, uma Geoantropologia de questão rural, ou da sociedade.

ASM – E Guimarães Rosa, quando e como entra na sua obra?

CRB – Aí você precisa lembrar que eu sou um dos poucos antropólogos que assumem uma espécie de cultura híbrida pessoal. Desde meu ingresso no colégio e na Universidade, eu vivo uma vida repartida entre Literatura, sobretudo poesia, e Antropologia. O próprio “Diário de Campo”, ou “O vento de agosto no pé de Ipê”, são poemas antropológicos, Antropologia como alegoria. E Guimarães Rosa entra na minha vida, de certa maneira, tardiamente, lá pelos vinte e cinco anos, mas que depois nunca mais me abandona. Sempre estive lendo *Grande Sertão: Veredas* e outros livros. Até, volta e meia, eu bronqueio com meus alunos, aqui do Norte de Minas, que não leram *Grande Sertão* ou leram uma vez... eu já li sete vezes. Guimarães Rosa me influenciou no triplo sentido: primeiro, enquanto um homem que abriu o Sertão para mim. Você não esqueça que quando eu fui para Goiás, fiquei nove anos (um em Brasília e nove em Goiânia) como professor e pesquisador, eu não pesquisei muito o mundo rural. Eu pesquisei muito negros, mundo étnico e rituais, essa é a primeira influência de Guimarães Rosa. A segunda é enquanto um, eu chamaria, leitor do Sertão, eu faço – inclusive em um trabalho que estou escrevendo agora, um deles chamado “Horas alma”, expressão de



um dos contos dele –, uma espécie de Antropologia do sertão através da obra de Guimarães Rosa. Eu participo de uma cantada, toda ela montada sobre o “Grande Sertão: Veredas”. A terceira influência dele é como literato, escritor que eu leio e re-leio. Se você for ler o “Memória e Sertão”, você vai ver que no sertão errante, eu sou profundamente roseano, eu pego fragmentos do Grande Sertão e vou estabelecendo comentários Antropoéticos, então eu até diria que o Guimarães Rosa que não chegou a ser amigo de Antonio Candido, mas eles chegaram a se conhecer e a ter uma convivência, inclusive em um famoso congresso, onde ele dá entrevista em Barcelona. O mundo rural entra na minha vida, na vida de uma pessoa nascida em Copacabana como o Otávio Velho, que, aliás, mora em uma Ilha em Paquetá, casou pela terceira vez e mora em Paquetá, terceira ou quarta, estive com ele outro dia na banca, justamente do Vaguinho. Não esquecer que, tal como Otávio Alves Velho, eu entro no mundo rural por um duplo caminho. Primeiro pelo MEB em 1963, 64, que é o movimento de alfabetização e educação comunitária que trabalha só em mundo rural de Minas para cima e para dentro, Centro-Oeste, Nordeste, mais tarde, Amazônia. Então, meu primeiro contato com o mundo rural é através do movimento de cultura popular, através de um movimento político. Em alguns trabalhos meus desse tempo, sobretudo entre 1964 e 80, vamos dizer assim, o tempo da ditadura, eu tenho influência do marxismo via movimento de igreja, é muito curioso. É um tempo em que a Juventude Universitária Católica, aliás, a Ação Católica como um todo, se abre a uma leitura crítica da realidade, e estabelece um diálogo não só com Marx, mas com autores marxistas. É uma coisa que continua até hoje no Frei Beto – amigo pessoal de Fidel Castro, e que escreveu sobre ele –, como também em outras pessoas. Até o momento em que cria-se, na América Latina, o “movimento dos padres pelo Socialismo”, são profundos leitores do marxismo, às vezes até radicais, como um padre amigo meu, aliás um padre gaúcho, depois casou e faleceu, até faz dois anos atrás, que era um maoísta radical e padre. Então, Marx me influencia enquanto educador popular, são nos trabalhos de educação popular, como ela vai fazer com Paulo Freire e todo esse pessoal que lida com educação popular nos anos 60 e 70. A gente até chamava uma leitura cristã de Marx. Mas não como antropólogo, tanto na minha formação de Antropologia, como nas minhas leituras posteriores, Marx aparece. Eu me lembro que o único momento em que ele aparece, é quando em função de um curso, não me lembro se na USP ou na UNB eu leio alguns autores, antropólogos marxistas, Balandie, Goldelie, essa Antropologia marxista ou marxizante francesa. Eu faço aí uma certa diferença entre marxista e marxizante, eu acho que os marxistas são os que fazem uma profissão de fé marxista e tanto na Antropologia como em outros campos, escrevem dentro de um ponto de vista dialético, seguindo, inclusive, a própria metodologia de Marx.

Nesse sentido, Martins, por exemplo, durante muito tempo, talvez até hoje, seria o caso de perguntar a ele, seria um autor marxista. Agora eu não. Eu tanto como educador, como antropólogo, fui um cristão, leitor de outros autores, mas para fazer uma crítica social, naquele meu livro clandestino de que falei para você “Educação popular e conscientização”, eu trabalho muito com a Martha Haneket, com Althusser, que eu nunca li profundamente, como o próprio Marx, esporadicamente. E uma Antropologia que eu estudei é uma Antropologia inglesa na minha formação, com o pessoal de Brasília e com alguns laivos da Antropologia norte-americana. Inclusive, nesse momento de surgimento da Antropologia interpretativa, do Clifford Geertz, tudo isso que vai me marcar muito. Eu começo com a leitura dos pais fundadores, lendo Malinowski, Radcliffe-Brown, Franz Boas e termino fazendo algumas leituras do estruturalismo, há um momento que eu me interessei pelo estruturalismo via Roberto DaMatta, com diálogos aqui no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha, mas também é uma coisa mais um menos episódica, e acabo me sentindo, como vários colegas meus, não afiliado a nenhuma corrente. É interessante que quando eu entro no Mestrado, em 1972, a Antropologia é muito o que eu chamaria uma Antropologia assinada. Ou seja, Funcionalista, Funcional-Estruturalista, Estruturalista, Marxista, às vezes até um antropólogo professor se apresentava dizendo de qual ponto de vista ele iria falar. E mais tarde, isso vai se perdendo, até chegar um ponto em que parece estranho um antropólogo dizer: “eu sou isso”. E hoje, nós nos sentimos leitores de nós mesmos, leitores ecléticos, não só de Antropologia, mas também de outros livros e de outros autores fora da Antropologia. Inclusive, eu tenho trabalhos que misturam Gaston Bachelard, com historiadores, com antropólogos, com críticos de literatura, literatos, Barthes.

ASM – Posso pensar que sua primeira monografia e estudo de comunidade no rural é o *Plantar, colher, comer*?

CRB – Não, não... existe trabalho que é feito mais via igrejas, comunidades, com comprometimentos. Você não esqueça que a partir dos anos 1980 eu vou me vincular a pesquisa participante, inclusive pela Diocese de Goiás. Tanto assim que eu publico dois livros pela editora brasiliense, *Pesquisa Participante* e *Repensando a pesquisa participante*. E algumas pessoas até vão me considerar um dos criadores da pesquisa participante no Brasil, o que é uma bobagem, eu trabalho com isso, fora da academia, junto a movimentos culturais e de igreja e no bojo de muitas outras pessoas. Eu sou apenas um compilador de textos e participante de duas pesquisas, uma delas com o Martins e a Heloisa, na Diocese de Goiás. E

depois, vou escrever outros trabalhos, inclusive um livro recente com Danilo Streck, naquele *O saber da partilha*.<sup>39</sup> Mas a pesquisa como antropólogo vai se realizar em dois momentos, curiosamente ainda ligado com um pé nos meus trabalhos com CEDI, Diocese de Goiás, e o outro pé na Antropologia, quando eu já estou no Mestrado, que é minha pesquisa em Diolândia que eu fiz com Zé Ricardo Ramalho e vai sair mais tarde no livro *Colcha de retalhos*, o capítulo “Parentes e parceiros”. E depois em Mossamedes, que eu vou pesquisar com o mesmo Zé Ricardo, realizo a pesquisa do livro *O campesinato goiano*, que tem dois capítulos do Zé Ricardo e três meus. É aí nesse tempo que eu estou pesquisando em três direções, estou vinculado a Pesquisa Participante, via, digamos assim, os trabalhos de militância de movimento popular, eu estou pesquisando rituais populares, sobretudo envolvendo mundo rural e negros, depois vou pesquisar na cidade em Catalão, em Goiânia, na cidade de Pirenópolis, onde eu fiz três pesquisas, em Mossamedes, a única pesquisa que envolve ritual e muito propriamente rural, que eu faço indo para as fazendas é o “Folia de reis de Mossamedes” e depois vem o “Plantar, colher, comer”, quando eu já fiz o Mestrado.

ASM – Brandão, quais as maneiras e formas utilizadas pelos camponeses no Brasil – pelo campesinato brasileiro –, que você identificou, para lutar contra suas precariedades sociais? Precariedades em geral...

CRB – Eu diria que essa tua pergunta, justamente, tem uma dimensão antropológica de que “Os Parceiros do Rio Bonito” é uma boa resposta; e tem uma dimensão política. De que, por exemplo, Lygia Sigaud e Neide Sten seriam uma boa resposta. Da maneira como você perguntou, essa tua pergunta ela envolve uma dimensão que seria Antonio Candido. Você veja, como o campesinato tradicional se organiza para reproduzir a sua própria vida, inclusive podemos pensar como ilheiros, como a comunidade de Pacuí, se organizam mantendo uma agricultura tradicional, às vezes muito pouco modernizada, para se reproduzir em condições cada vez mais precárias. As comunidades cercadas por pinus, esses quilombos. Então, você encontra múltiplas respostas desde a ponta do Rio Grande do Sul até a Amazônia (que eu pouco conheço). Numa primeira dimensão, um campesinato mais tradicional para o mais moderno, você encontra um campesinato que procura, ou por conta própria, ou por injunções outras, manter uma reprodução da vida familiar e comunitária, pela subsistência nos níveis mais simples e precários possíveis. Você ainda encontra inúmeras comunidades, aqui

---

<sup>39</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo R. (Org.). **Pesquisa participante: a partilha do saber**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

nesse norte de minas, vivendo aqueles mesmos mínimos vitais, que o Antonio Candido encontra, há muitos anos, em Bofete. Eu diria que é uma resistência, mudança à transformação, tanto do ponto de vista cultural, como do ponto de vista da tecnologia agrícola. Inclusive, operando, muitas vezes, através dessa estratégia que se multiplica pelo Brasil a fora. Que é o fato de que a família camponesa não é mais aquela família que, como aconteceu no passado, hoje raramente acontece, que se reproduz e se mantém na mesma comunidade, às vezes até numa mesma terra dos pais, repartida, ou então, trabalhando com os pais, mas é uma família que dispersa, inclusive até viaja para o exterior, Japão, ou então, para os Estados Unidos. Saem de casa, às vezes, precocemente, em direção a cidade, em busca de estudo, de trabalho, de casamento. Quase todas as jovens e os jovens com que eu pesquisei em Catuçaba, inclusive um conjunto de moças irmãs que foram minhas auxiliares de pesquisa, todas elas estão em cidade. Todas elas migraram, não para São Luis do Paraitinga, migraram para Taubaté, Ubatuba e, hoje em dia, são professoras, uma delas trabalha no açougue com o marido. Ou seja, nem uma delas se manteve, que eu me lembre, junto aos pais. Talvez uma delas, a Aparecida, uma família de quatro moças e um rapaz. Essa seria uma primeira saída. Uma segunda saída seria o que você vê acontecer, por exemplo, em Santa Catarina, que vê acontecer em certas regiões do Norte de Minas, que é aquilo que eu estou chamando de *campesinato cativo*, é o pequeno proprietário, às vezes até o arrendatário, que, para poder se reproduzir como camponês, ele se subordina – inclusive muitas vezes até do ponto de vista de fornecimento de crédito, de definição da produção –, ou a proprietários mais poderosos da região, ou então, às empresas. Os colonos do vinho, os criadores de porcos de Santa Catarina, hoje mesmo eu estava lendo no livro da Doris Ocirole Meyer esse caso muito interessante de uma comunidade do interior de Pernambuco, Pedras, que ela existe dentro de um engenho, que ela persiste com direitos de uso de terra dentro do Engenho. Então, esses camponeses são muito comuns, semelhantes aos agregados, eles vivem no Engenho, formam uma comunidade, eles trabalham alguns dias para o dono do Engenho e em outros dias em terras própria, criando porcos, galinhas e tudo isso. Mas o que está acontecendo, a maioria deles está começando a substituir o que eles chamam de “lavoura branca”, por exemplo, a lavoura de subsistência, a mandioca, o feijão, o milho, pelo o que eles chamam, no que a autora colocou entre aspas, de “lavoura preta”, ou seja, cana. Eles estão preferindo transformar as terras que eles têm direito a plantar em canaviais, cuja cana eles vendem pro dono e compram a subsistência no mercado. E o terceiro caminho, seria o caminho que eu encontrei, extremamente visível, na Galícia, onde eu pesquisei, que aqui no Brasil você encontra em algumas situações e em alguns lugares, que é o *campesinato* que acompanha o processo de

modernização. É um campesinato ainda proprietário, ou arrendatário de terras, que, inclusive se envolve, com uma agricultura de mercado, muito produtiva e, às vezes, muito arriscada, por exemplo, os batateiros que acho que a própria Nazareth Wanderley estuda há muitos anos, em Leme, os japoneses em São Paulo. Ou então, não precisa ser japoneses, agricultores que plantam café de qualidade, em três ou quatro alqueires lá no Sul de Minas, chamadas terras frias e que vivem disso aí. Plantando frutas. Agora mesmo, é negócio curioso, eu estou lá no sul de Minas, na região de Caldas, e está havendo um surgimento da oliveira, inclusive em Maria da Fé criou-se uma associação de produtores de oliveira, é uma coisa que estou acompanhando. Meu filho tem sido um deles e um colega dele, um filósofo, aliás, catarinense. Na verdade esse terceiro caminho você encontra em algumas poucas regiões, partes de Santa Catarina, aqui mesmo no São Francisco. Por exemplo, aqueles camponeses que conseguiram se integrar a projetos de irrigação, hoje em dia, produzem melões, frutas de qualidade, eu chamaria até pequenos empresários rurais. Alguns deles até, inclusive, prosperaram bastante para ficar nesse meio termo, eles não são *agronegociistas*, inclusive até pelos tamanhos das suas propriedades e pelas suas tradições e vocações, mas não são o campesinato tradicional. É o que eu chamo de *campesinato modernizado*. Alguns, inclusive, têm todos os filhos na Universidade, tem um padrão de vida no próprio sítio, quase de classe média, são camponeses prósperos. Ainda falta o caso, o quarto caso, do que eu chamaria do *campesinato mobilizado*, que é o campesinato militante. Que, aliás, é uma coisa que começa no Rio Grande do Sul, são ou antigos proprietários de terras que perderam terras ou neo-proprietários de terras, que se envolvem militantemente num trabalho de caráter político de resistência ao agronegócio e de luta pela reforma agrária. É interessante que a gente observa nisso que muitos desses novos pequenos proprietários, que, através da reforma agrária, ingressam em uma vida, que eu chamaria, de pacificada, a partir do momento que conquistam suas terras. Outros não, se reproduzem enquanto campesinato militante. Bom, essa questão ecológica é muito interessante e eu poderia dar um exemplo para você, com o que acontece lá em Caldas, que é uma região montanhosa do sul de Minas, aonde eu tenho uma chácara comunitária. Quando eu comprei o terreno dessa minha chácara, foi até uma sorte para mim, o que valia era o terreno de lavoura, “limpo”, sem uma árvore, com fertilidade bastante. É uma região muito pedregosa, pedregosa, muito montanhosa para você plantar milho, feijão, batata, assim por diante... depois o terreno de pasto, “limpo”, também com uma ou outra árvore, mas com muita pedra, sem condições para a lavoura, mas aonde você poderia criar vaca, valia, digamos, cinco mil reais. E um terreno de mata, não era nada. Eu cheguei a ter oferta de pessoas que me vendiam alqueires de mata por quinhentos reais, o alqueire. Porque é proibido derrubar, então,

de repente, a mata não tem nenhum valor. Eu me lembro de tempos em Goiás em que colegas meus compravam uma terra e o pedaço de mata era de bonificação, o vendedor dizia “cinco alqueires de mata eu te dou porque só presta para fazer cadastro no INCRA”. Hoje em dia, sobretudo em regiões em que, própria Santa Catarina é exemplo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, em que você ainda tem áreas preservadas de floresta, como a minha própria chácara que é quase toda ela uma mata, há um valor invertido, é um valor invertido. O que eu quero dizer é que todos esses pequenos proprietários rurais tomam consciência de que aquilo que é proibido derrubar mata, faz com que justamente a mata se transforme ecologicamente em termos de lazer e prazer em um valor, então agora está invertendo. Alguém vai comprar terras lá em Caldas, o vendedor já diz: “olha tem três alqueires de mata”! Tem um riacho, ou seja, ele já sabe que para aquela pessoa não interessa terra de lavoura, porque ele não vai plantar milho mesmo, mas interessa a natureza preservada. Então, é muito interessante que seja pelo viés da proibição, via legislação federal, estadual ou municipal, seja pelo viés de uma consciência ecológica, que, inclusive, é incipiente, mas é crescente, nesse meio rural, seja pelo viés dessa inversão de que eu te falava, desse exemplo da onde eu tenho minha chácara é muito significativo. É uma região que abrange a Mantiqueira e os circuitos das águas mineiras e paulistas e abrange parte da Mantiqueira carioca também, Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, é uma área profundamente marcada pela *neovocação* turístico-ecológica. Pequenas cidades que eram isoladas até pouco tempo e que de repente se transformam numa promissora área de lazer, com reservas florestais, a própria Prefeitura começa a exaltar as próprias belezas da natureza, começa a ter pousadas e valorização enorme. Outro dia apareceu uma amiga minha, uma conhecida lá na Rosa dos Ventos, e ela tem um terreno que faz fronteira com o Parque Nacional lá de Iuruoca, região belíssima lá da Mantiqueira, e ela está vendendo agora uns pedaços da fazenda, quer dizer, do sítio, tem menos de doze alqueires. Ela está fazendo vendas de hectares e está cobrando dez mil o hectare de mata, um hectare de mata, nem é um alqueire! É uma mulher da cidade que se encantou, é o que está acontecendo muito, comprou justamente uma área de mata, fez uma casinha, quer fazer uma pousada, e esses exemplos se multiplicam. Você pega guias turísticos, eu tenho alguns dessa região, inclusive revistas, e você vê, de repente, trezentas, quatrocentas pousadas, em uma região que vai abranger parte de Minas, parte de São Paulo e parte do Rio de Janeiro. Partes, justamente, de natureza preservada, de mata primária. A mesma coisa que aconteceu no litoral, em ilhas, em regiões turísticas, onde agora é a natureza, é a natureza pura e preservada, o que valoriza terrenos e valoriza a terra. É uma mudança duplamente positiva para o campesinato, no sentido de que o campesinato, nem em todas as regiões, mas em

muitas regiões que eu conheço, ele está se transformando em um *neoambientalista*. Aqueles que derrubavam árvores a dar com pau, continuamente, de repente descobrem aquilo que os ambientalistas têm falado há muito tempo, que a floresta em pé, desde coleta, até extrativismo e turismo vale muito mais do que a floresta derrubada. Você ganha muito mais preservando a natureza da sua propriedade e fazendo lá uma pousada, ou então, vendendo muito caro, do que de repente derrubando e plantando milho, não só porque também é proibido, mas porque a polícia florestal cai mais em cima deles do que dos fazendeiros, razão pela qual eles têm uma bronca muito grande. Há uma nova vocação preservacionista. É benéfico também porque isso está valorizando as terras dessas pessoas, e até bem pouco tempo atrás, justamente as terras de natureza preservadas eram as que valiam muito menos. Para você ter uma ideia, além dessa minha chácara Rosa dos Ventos, eu tenho um terreno de três alqueires e meio, chamado “Cantos das aves” e que eu deixei para preservar, está cercado e de natureza, não fiz nada lá e eu comprei três alqueires e meio por seis mil e trezentos reais, justamente porque é uma mata.

ASM – Desde quando você iniciou suas pesquisas sobre campesinato até os dias de hoje, quais as grandes e as pequenas mudanças no rural brasileiro, que você constatou?

CRB – Para mim é até mais fácil eu falar das pequenas, porque eu sempre fui antropólogo do pequeno, do cotidiano, da pequena comunidade. Eu diria que todas aquelas esferas da cultura sertaneja, ou que poderia ser chamado e ampliado como sendo do mundo rural, ou então, de sociedades camponesas, todas elas foram profundamente alteradas. Como nós acreditamos que cultura não são gavetas ou extratos, mas muito mais entrelaçamentos, teias, redes, símbolos, significados, códigos, profissões unidas, assim por diante. Então, é muito mais fácil imaginar que a partir do momento em que alguma coisa se modifica e transforma em uma esfera, isso vai provocar mudanças em graus variados de significação em todas as outras. Então, poderia te dar exemplos que vão desde essas transformações do modo de produção e da liberdade da subordinação do campesinato, como processo de modernização e de expropriação através da expansão do agro-negócio, que essa região aqui de Minas Gerais é um exemplo, uma expansão da soja, do eucalipto, eu imagino que daqui a pouco da cana, expulsando antigos moradores de fazendas, ou então, cercando comunidades, como lá em Barra do Pacuí, no Andréquice, cercando mini-propriedades rurais. Até as modificações, por exemplo, do tipo da que eu contei para você, família camponesa, que reduz o número dos seus integrantes, em dois sentidos: os pais tem menos filhos e os filhos mais precocemente saem para estudo e trabalho fora. Até mudanças sutis, mas com impacto significativo. A Regina

Novaes, que é outra companheira de pesquisa de mundo rural que aborda religião e agora direitos humanos, ela faz estudos sobre agricultores pentecostais no Nordeste. De repente você tem, em comunidades rurais que até bem pouco tempo atrás eram tradicionalmente católicas e catolicamente tradicionais, você tem às vezes uma quantidade extremamente expressiva, às vezes majoritária, de crentes. Às vezes você chega até em uma comunidade rural, num pequeno povoado, um bairro rural, encontra famílias agora divididas entre pentecostais e católicos, assim por diante. Então, uma transformação que se realiza em todas as formas, expropriações, reapropriações, das lutas camponesas via MST, de um vínculo entre alguns camponeses e agricultura orgânica, partem da constatação de que vale a pena produzir ecologicamente, você gasta mais, trabalha mais, mas acaba tendo um lucro maior. Até em modificações em esferas culturais, Mossâmedes poderia ser um bom exemplo. Quando eu pesquisei, já naquele tempo, um dos depoimentos mais acertivos, mais partilhados é de que, embora os benefícios tenham aumentado muito, o maquinário, os adubos, os insumos, os herbicidas na agricultura, na pecuária e na própria saúde das pessoas e a variedade alimentar, mas que tudo enfraqueceu. Desde as pessoas, os animais, a terra, os produtos, então o tempo de fartura acabou, a terra ficou mais pobre, mais dependente de herbicida e criou-se uma espécie de ciclo de decadência em todos os sentidos. A terra, a saúde das pessoas, os animais, a agricultura, a pecuária. É muito comum você encontrar nessas comunidades tradicionais, inclusive a gente está encontrando nas pesquisas aqui, essa mesma visão, de um tempo de passado, de um tempo antigo, que embora possa ter sido muito mais pobre, muito mais carente de escola, de saúde, de estrada, é um tempo hoje visto como mais feliz, mais solidário, mais de partilha entre pessoas e famílias. E o tempo de hoje, os chamados dias de hoje, em que grande parte da vida ficou urbanizada, porque em uma direção o urbano invadiu o mundo rural, no rancho do fim do mundo tem uma antena parabólica e uma televisão. Os meninos estão na escola, o posto de saúde chegou, chegou à polícia, chegou o imposto, chegou o IBAMA. E de outro lado, chegaram às igrejas pentecostais, chegou a renovação carismática católica. E em uma outra direção, o rural vai para o urbano, as pessoas migram, muitos casos, inclusive aqui o lavrador, ele preserva sua terra próxima da cidade, mas já vai morar na cidade, por causa dos seus benefícios. Eu tenho amigos, são pequenos proprietários, aqui no município de Pirapora em Minas Gerais, que são moradores urbanos que ainda tem propriedade rural e tem um pé num mundo rural. Você tem um mundo de mudanças! Que vai desde o cabelo das moças. E também como você vai – já me aconteceu mais de uma vez – na comunidade e chega lá de noite e, ao invés de estar rolando um bailão com catira, está rolando rock com funk e as mocinhas dançando como se dança em Belo Horizonte ou em



Florianópolis. Eu diria que existe mais que uma *hibridização de culturas*, existe uma espécie de processo de quebra de barreiras entre mundos sociais. O mundo sertanejo, o mundo camponês, o mundo urbano através de vários processos, desde o turismo até expropriação pelo agronegócio, desde o lado perverso até o lado benéfico e existe uma espécie de entrelaçamento de culturas e experiências desde a vida pessoal até uma cultura sertaneja, no sentido de uma pluri-hibridização e não apenas uma mescla de culturas, mas o entrelaçamento entre formas culturais e modos de vida.

ASM – Quando você vai para campo, Brandão, ou antes de ir para campo, como é que você faz a escolha temática da sua pesquisa? É o campo quem te diz isso, é o empírico, ou seria uma temática que você vai buscar, ou ainda uma associação das duas? O que te motiva escolher um recorte?

CRB – Eu teria que responder mais uma vez essa sua pergunta com uma resposta tríplice. Porque eu me vejo, quando eu me lembro toda a minha atividade de campo, inclusive desde o sentido 1964, via movimentos sociais, até o sentido 1972, via Mestrado, Antropologia, até hoje... Existe momentos de campo e pesquisa minhas, em que eu fiz um trabalho, digamos, político, de encomenda. Então, eu estava na Diocese de Goiás, no interior de Goiás, a mando do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), para assessorar e viver uma pesquisa participante sobre condições de vida do povo de Goiás, envolvendo treze municípios de toda essa região. Então, é uma pesquisa de quem eu participo, inclusive, em termos de elaboração de projeto e até a redação final que foi minha, mas é um trabalho que eu partilho com outras pessoas, é bem uma pesquisa participante nesse sentido. Depois tem pesquisas que são pesquisas de projeto. Minha dissertação de Mestrado, minha tese de Doutorado, pesquisas como, por exemplo, d“O trabalho de saber”, d“O afeto da terra”, ou então, “Vinho amargo”, com aquele projeto com Maria Nazareth Wanderley, ou seja, são projetos meus, pessoais, ou então, coletivos, em que eu faço um projeto e já vou para o campo com uma proposta de pesquisa. E existem pesquisas que são sugeridas pelo próprio campo. Eu posso te dar dois exemplos, quando eu fiz a pesquisa d“A partilha da vida”, que é o meu livro de que eu mais gosto, eu fui para campo com financiamento do CNPQ e por uma Instituição canadense, para fazer um estudo sobre cultura camponesa e escola rural, foi “O trabalho de saber”. Mas chegando lá, inclusive depois que eu acabei essa pesquisa, que foi muito mais curta e concisa, eu continuei lá e resolvi fazer por minha conta, inclusive aproveitando o que sobrou de verba, uma pesquisa sobre o que eu chamei o cotidiano da

cultura camponesa. Aí foi uma pesquisa sem projeto inicial, e que eu diria que foi acontecendo. Eu estava lá, já tinha uma convivência bastante razoável e ampliei essa convivência, inclusive abandonei essa questão da escola, que já tinha sido abordada n“O trabalho de saber” e me dediquei a fazer um trabalho que acabou me realizando muito que é “A partilha da vida”. A mesma coisa na Galícia, quando eu fui para a Europa, em 1992, no projeto que eu mandei para a FAPESP, como um projeto de pós-doutorado, ele era muito vago. Inclusive, eu até dizia – e nesse dizia eu me arriscava a não ter o projeto aprovado – que a diferença da maioria das pessoas que no pós-doutorado, naquele tempo, iam para Londres, para Paris, para Nova Iorque para estudar em uma grande Universidade, eu queria conhecer “os índios” de lá, os camponeses de lá. Então, minha proposta era ficar dois meses na Itália e depois mais dois na Espanha, como de fato eu fiquei. Mas estudando, sobretudo na Itália, eu estudei a questão ambiental, a perspectiva de lá e tudo, participei de um trabalho de viagens e palestras, no Precário italiano, de um grupo que depois também se reproduziu também na Espanha, de mobilização contra festejos do quinto centenário. Era ano do quinto centênários da conquista da América, havia um grupo chamado “Anti-colombiano”. Eu participei de um ciclo, José de Souza Martins foi fazer uma palestra também. E depois eu fui em busca de comunidades rurais, me encontrei lá em Santa Maria de Ons e lá também fiz uma pesquisa que nasceu no campo, desde a localização da comunidade, na verdade seis aldeias de uma paróquia totalmente rural de lá, muito bonita, perto da cidade de Santiago, vinte dois quilômetros, até toda a elaboração do trabalho, que eu terminei só agora, dezessete anos depois, justamente eu estava no Chile, em outra Santiago, aonde terminei o trabalho. E foi uma pesquisa que eu chamaria de naïf, no sentido francês da palavra, ou seja, uma pesquisa ingênua. Eu não tinha um projeto, uma proposta pré-definida, mas era muito mais deixar acontecer, fazer com que a minha convivência, que não foi tão estreita como em Catuçaba, entre indas e vindas, seis anos, mas foi muito intensa, até na realização de amigos que eu tenho até hoje, muito estreita, muito intensa, muito amorosa mesmo. Inclusive, como uma super produção de material de campo, eu tenho muitas fitas gravadas, tenho mais de setecentas fotografias, cadernos de campo, mais de quinhentas páginas.

ASM – E a diferença do campesinato de lá para o campesinato no Brasil?

CRB – É uma diferença enorme. Para você ter uma ideia, a Galícia, no século XIX e até mais ou menos meados do século XX, era uma sociedade de emigração, de fome e de expulsão. Há muitos galegos remanescentes aqui no Brasil, na Venezuela, em Cuba e no

Uruguai, sobretudo na Argentina, migrantes que foram para os Estados Unidos vindos da Galícia. Uma pauperização, uma sociedade hierarquizada, inclusive, muito mais do que aqui mesmo no Brasil. E hoje em dia, com todo o processo que nunca foi realizado no Brasil, de distribuição de terras as pessoas, aos trabalhadores. Inclusive, com vários protestos da Igreja, porque a Igreja é uma grande proprietária na Espanha. É uma sociedade de pequenos proprietários, altamente tecnicizados, por exemplo, na região onde eu estava, produtores de leite, região de gado leiteiro, extremamente tecnicizados. Cada vaca é acompanhada por computador, produção, saúde... Então, são essas três situações, pesquisas coletivas em que eu entro em um projeto, são mais as pesquisas do lado do educador militante, pesquisas financiadas com projetos aprovados, que eu sigo a proposta do projeto, e pesquisas livres, essas são pesquisas em que eu diria que o campo constitui meu olhar e constituem, ao final das contas, a pesquisa.

ASM – Como definiria, sinteticamente, o universo rural em que realizou suas pesquisas?

CRB – Você fez um comentário, em um certo momento, de que o Antonio Candido diz que partia em busca da sociedade rústica. É o mesmo caso meu, aliás não só meu, é um grande caso de antropólogos do meu tempo, da minha geração. Tanto no Museu Nacional, quanto em Brasília, como depois na Unicamp. Em que uma Antropologia que saia do mundo do índio, quase toda essa primeira etnografia, era uma etnografia indígena, ocorre uma Antropologia que vai em busca do urbano, quando se constituí, entre Gilberto Velho e muitas outras pessoas. Há uma Antropologia do urbano e, em uma outra direção, uma Antropologia que vai em busca do rural. E nessa busca do mundo rural, enquanto a Sociologia e uma fração da Antropologia partem para um mundo, digamos assim, do conflito rural, uma outra parte rama para o que, digamos assim, eu chamaria de um consenso rural, a tradicionalidade, bem na linha de Antonio Candido. Então, toda a minha pesquisa, desde aquela que envolve rituais do catolicismo popular, inclusive com negros, até o mundo rural propriamente, é toda ela uma pesquisa, em busca da comunidade tradicional. Catuçaba é um bolsão caipira, é um dos últimos bolsões caipiras, até uma região que serviu de cenários para filme do Mazaropi, onde você encontra os últimos paulistas, mamelucos ainda, como seriam os primitivos. É bem parecido com Bofete, de Antonio Candido. O pretos de baixo que é um bairro que eu pesquiso em Joanópolis – Joanópolis hoje é uma estância turística, é uma dessas cidades que foi “descoberta” na cidade da Mantiqueira. Quando eu fui lá, tinha um ônibus por dia para lá,

saindo de Campinas, e era um lugar embora totalmente asfaltado, bastante isolado. E o bairro que eu pesquisei ficava a dezoito quilômetros, na Mantiqueira, dessa cidade, eu ia de caminhão leiteiro para lá. É uma hora de São Paulo e totalmente rústico. A mesma coisa Mossâmedes, terra da minha mulher, que, quando eu comecei a pesquisar lá, era um lugar muito isolado. Acho que tinha um ônibus por dia, muito precário. O único mundo mais moderno que eu pesquisei foi a Galícia, por lá só tem assim, mas já é um campesinato europeu extremamente modernizado, mas mesmo assim eu pesquisei um monte de festas tradicionais, costumes tradicionais, meu trabalho está marcado muito por isso aí. Então, o que sempre me encantou é um dado, acho que quase mais afetivo do que efetivo, do que racional, foi esse mundo de que chamaria “os últimos camponeses”. Quer dizer, os últimos homens e mulheres do campo, como seriam os do passado. Inclusive aqui, quando eu vim para o Norte de Minas, eu me senti muito feliz de re-encontrar, por exemplo, eu que cheguei a ir várias vezes com meus alunos em Barra do Pacuí, essas comunidades extremamente tradicionais, de uma vida camponesa.

ASM – Você não está querendo dizer com isso que há uma tendência do campesinato acabar ou se extinguir?

CRB – Não, estou querendo usar no sentido de “os últimos redutos da tradicionalidade”. Como eu contei para você, até essas comunidades que eu pesquisei, de quando eu pesquisei para cá, se modernizaram extraordinariamente. Eu contei para você o susto que eu levei quando, anos depois, eu voltei para Catuçaba e tinha ruas asfaltadas, tinha quase um aspecto semi-urbano, no que era uma comunidade de carro de boi, lá tinha tropa de burro no tempo que eu pesquisei lá, para você ter uma ideia. Eu sempre tive esse gosto pelo lado tradicional. Porque o lado da pesquisa de rituais religiosos, para você ter uma ideia a única pesquisa que eu fiz em uma cidade grande foi Goiânia, em uma folia de reis, mesmo assim, por causa de um negro, mestre Messias que era uma pessoa muito especial. Todas as outras foram pequenas cidades, cidades tradicionais, cidades do ciclo de ouro, Pirenópolis, Goiás Velho, pequenas comunidades, como Mossâmedes, Diolândia. Mesmo nas minhas pesquisas urbanas, sempre essa busca do tradicional, da cultura que se preserva, que diz o passado, que sugere o passado... Eu costumo até fazer um paralelo, porque eu, volta e meia, gosto de brincar dizendo que, quando eu tiver tempo, eu vou fazer uma pesquisa lá em Copacabana, sobre mineiros em Copacabana. Porque muitos mineiros famosos foram para Copacabana, Carlos Drummond de Andrade morou lá a vida inteira e nem quis voltar a

Minas, à Belo Horizonte, por causa do que fizeram, tem até uma estátua dele sentado olhando o mar no banco em que ele gostava de estar. Guimarães Rosa, que veio para Copacabana, andou pelo mundo quando era embaixador e pouquíssimo voltava a Minas, ele fez uma viagem que ficou famosa em 1952. Eu costumo dizer que eu vim mais ao Sertão do que ele. Fernando Sabino, Ruben Braga, então houve toda uma comunidade de intelectuais mineiros, e depois músicos, tipo Milton Nascimento, que vieram para o Rio de Janeiro, e viveram no Rio de Janeiro uma vida inteira, inclusive morreram no Rio de Janeiro. Guimarães Rosa, então, estava com vontade de fazer um estudo assim, como carioca de Copacabana que veio para o Sertão, pesquisando mineiros que foram para Copacabana.

ASM – Brandão, sem medo de receber críticas, o que você acha de utilizar suas monografias como uma fonte para pesquisa? Como um documento que fale de um tempo, de uma época, seja passado, seja presente, de pessoas que viveram o rural brasileiro.

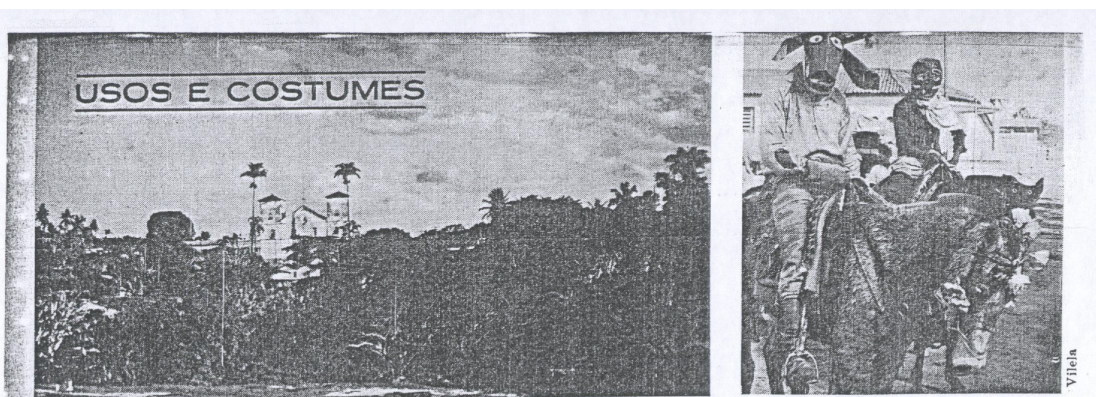
CRB – Eu me sinto muito feliz com isso, inclusive eu sempre me considerei um etnógrafo tanto pesquisando religião, quanto rituais, você há de ter visto meus trabalhos, que eu tenho muita resistência há ser um teórico. Inclusive, eu tenho até pouca paciência quando eu examino tese – eu já examinei centenas de teses –, em que a tese, quase ela é toda teórica, eu ainda acho que a vocação da Antropologia é o campo, a etnografia e sempre produzi a teoria necessária, o mínimo de teoria necessária, inclusive n“Os Deuses do povo”, talvez seja o meu livro maior, que agora foi republicado pelo EdUFU, editora da Federal de Uberlândia, a teoria vai estar lá no meio do livro. E está muito embutida, eu não tinha lido Geertz ainda, pratiquei uma descrição densa. Aliás, foi essa tese que me levou a Inglaterra, eu tive um convite de um professor inglês, David Lehmann, de Cambridge, para ficar dois meses como pesquisador visitante. E outra coisa que eu fiz, volta e meia eu até mexo, claro que não é só eu, mas toda a minha geração, até pelo tempo que você podia fazer o Mestrado, eu fiz o Mestrado muito depressa, dois anos e meio, mas na Unicamp eu tive orientandos que ficaram quatro anos e meio, faziam Mestrado com bolsa! Eu tive doutorandos que ficaram doze anos comigo. Eu fico impressionado com a quantidade de dias, de tempo, de investimento, que a gente fazia em uma pesquisa de campo. Quem ia com índio, ficava, às vezes, dois anos, morando com eles ou indo e vindo. As minhas pesquisas mais curtas não as de rituais, mas as de campesinato são essas de quarenta e cinco dias vividos. E outro dia, há pouco tempo atrás, eu examinei uma tese na UNB, que eu até falei para a moça “dá impressão de que você foi um fim de semana nessa comunidade, assistir essa folia do divino”. Eu tanto tenho examinado

dissertações e teses de enormes qualidades, quando volta e meio examino Mestrados muito fracos, muito precários, como esses que eu chamo Antropologia da preguiça. A impressão que eu tenho é que a pessoa ficou um final de semana, ou dois finais de semana registrando uma festa e fez todo o trabalho. Aí leu o Delleuze, o Gattari, Bourdieu, doura o trabalho de teoria, mas a etnografia é muito pobre. Já houve quem dissesse, talvez seja um exagero, talvez não, eu mesmo não sei, que talvez eu seja o antropólogo mais persistente em campo, porque eu tenho vários colegas que fizeram Mestrado e Doutorado e pronto, o próprio Roberto Cardoso de Oliveira brincava comigo, nós somos muitos amigos, além de ele ser meu orientador, depois foi meu colega na Unicamp, ele dizia: - “Brandão, todo antropólogo quando chega numa certa idade, ele assume uma compostura acadêmica, ele fica em casa, na universidade, ele vai produzir teoria, você continua aí a amassar barro no campo”.

Eu continuei a vida inteira pesquisando no campo, a vida inteira, até hoje, aí com meus alunos, indo para as comunidades. Então, para você ter uma ideia, o Ivan Vilela, esse professor de Viola caipira da USP e amigo meu de muitos anos, ele e a mulher dele chegaram a elaborar um projeto, que foi enviado para a Petrobrás, mas não foi aprovado, porque eles pediram muito dinheiro, que seria sobre Carlos Rodrigues Brandão, em termos assim de resgatar todo o meu material de campo. São quarenta e cinco anos de pesquisa de campo, cobrindo Goiás, Minas, São Paulo e a Espanha, e com uma riqueza de fitas, centenas de fitas gravadas, milhares de fotografias. Na Unicamp existe um centro de memória, e um professor que faleceu prematuramente, muito amigo meu, Roberto de Amaral Lapa, historiador, era o coordenador. E eu me inseri nesse centro de memória durante um tempo. E uma das coisas que eu fiz, foi doar um acervo de negativos, que estão lá, até hoje lá, eram cerca de cinco mil que eu doei para lá, quase tudo de pesquisa de mundo rural. Fora doações para FUNARTE, uma pesquisa que eu fiz sobre negros, “Negro Olhar”, que eu doei entre fotos, papel e slide, trezentos e seguinte, eu fiquei com a outra metade. A pesquisa da Galícia – então reunindo tudo eu não duvido que eu tenha um acervo de umas dez mil fotos –, umas duzentas ou trezentas, talvez mais horas de fitas gravadas e os meus cadernos de campo, tanto as cadernetas (caderninhos) e cadernões, aqueles cadernos de ata que eu escrevia eu queimei realmente uma pilha. Só sobrou um pouco que não estava comigo. Foi uma riqueza pluridimensional. Negros, camponeses, campesinato mais modernizado, como na Galícia, o campesinato extremamente tradicionalizado como lá em Catuçaba, pesquisas envolvendo parentesco, envolvendo educação, envolvendo rituais, envolvendo reprodução do grupo camponês, através do trabalho; discos, a participação naquele CD *Negros do Rosário*, livros de poesia saídos de toda essa experiência e literatura, essa etno-poética, que eu falo. Inclusive,

essa minha pesquisa da Galícia, se um dia sair como livro, vai ser um livro em dois volumes. Vai ter umas seiscentas, setecentas páginas, eu estou prevendo umas trezentas fotografias, é um documentário muito fotográfico e muito antropológico, chama-se “Crônicas de Ons”, são textos pequenos e muitos, descrevendo cotidiano dessa comunidade. Eu falo para meus alunos, que esse é meu último ano de antropólogo, ano que vem eu faço setenta anos, cada orientando vai me dar um livro de poesia e vai dizer: “Brandão, chega!”.

## ANEXO A - Festa do Divino Projeta Pirenópolis - Reportagem da Revista Visão (1966) (Usos e Costumes)



As "folias" do Divino transformam a ex-Meia-Ponte e vem gente até de Brasília e de Goiânia para ver festas e procissões

### Festa do Divino projeta Pirenópolis

Pirenópolis, ex-Meia-Ponte, é um pequeno município de Goiás, distante de Brasília umas seis horas de automóvel, e com toda a certeza permanecerá na obscuridade que conservava desde a sua fundação, bem antes da Independência do Brasil. A interiorização da capital, contudo, projetou além dos limites do lugarejo uma das mais autênticas festas do folclore brasileiro, a Festa do Divino, instituída pela Rainha Isabel no século XVI e introduzida em Pirenópolis no ano de 1819.

Foram os padres jesuítas os responsáveis pela comemoração das "folias" do Divino naquela cidade. O objetivo: atrair, com festas, o negro (escravos), o índio e o págio para o catolicismo.

De 1819 até os dias de hoje, a Festa do Divino em Pirenópolis, sem nenhum estatuto, atravessou os anos pela transmissão oral. E, embora se renovando sempre, ainda conserva as primitivas características representadas pela congada, o auto das pastorinhas, cavalhadas, os mascarados, queima de fogos, contradanças, os índios, quadrilha, Procissão do Divino, Procissão da Bandeira, Procissão do "Imperador", etc.

A festa dura uma semana e é a única época em que a pacata cidade se transforma de repente. Entre carros novos de Brasília, Goiânia e de outras cidades, passam pelas ruas mascarados ostentando coloridas cabeças de onça, de urso e de demônio. Correndo desesperadamente pelas vias públicas, coletando dinheiro e dirigindo gracejos às moças, misturam-se com os habitantes que formam as procissões religiosas.

O auge das festividades é assinalado por um violento e ensurdecedor estrondo. Pirenópolis é violentamente sacudida pelo barulho de milhares de foguetões, ao mesmo tempo em que um clarão toma conta da praça da igreja. Do céu caem chuvas de fogos

de artifício multicoloridos e um frenesi toma conta dos espectadores emocionados.

O vigário de Pirenópolis é nôvo na cidade e, por ser argentino, não compreende bem os costumes brasileiros. Sem perceber o significado da festa, participa dela, mas irrita-se e exclama:

"Povo maluco! Passa o ano inteiro sem vir à Igreja. E agora, na Festa do Divino, é isso que aí vemos...".

Além do foguetório, das cavalhadas, dos duelos e das diversas outras manifestações, durante a Festa do Divino é coroado o "Imperador". A coroa é de prata maciça e foi doada à Igreja pelo Padre Manoel Amâncio da Luz, em 1826, ano em que ele foi o festeiro. Este ano o festeiro foi Mauro de Pina.

A escolha do "Imperador" é feita por sorteio. Os interessados, geralmente para pagar promessas, colocam os nomes numa urna, candidatando-se aos cargos. O sorteio é feito pelo vigário, depois da missa do domingo, na semana dos festejos. Se a escolha recair sobre alguma pessoa pobre, os religiosos oferecem-lhe ajuda financeira para custear os festejos, sobretudo para a compra dos foguetes e fogos de artifício.

A festa de Pirenópolis ainda conserva sua primitiva autenticidade, mas tende a desaparecer porque a centenária cidade já não é hoje desligada da civilização. O batalhão, por exemplo, é um dos quadros extintos das comemorações. Representava episódios das lutas entre os mouros e os cristãos. Na encenação, o ponto alto era o rapto de Florisa, filha do rei dos mouros, que era transportada para o castelo dos cristãos.

A cavalhada foi introduzida para substituir o batalhão. Por isso, os cavaleiros ostentam vestes de mouros e de cristãos, caprichosamente bordadas. Empunhando lanças com fitas coloridas, combatem montados em

seus cavalos, numa reprodução das lutas na Península Ibérica, dominada pelos seguidores da seita de Maomé.

Há cavalhada durante três dias. No primeiro deles, cristãos e mouros invadem a praça da igreja em seus cavalos enfeitados com flores e sinos. Os assistentes, em barracas de chitão de cores vivas, não se importam com a poeira vermelha que os cavaleiros levantam. É uma verdadeira guerra simulada. Os cavaleiros correm formando "S" na praça, com as lanças voltadas para o inimigo.

Os cristãos vencem a guerra no segundo dia, obrigando os infiéis, por isso, a se converterem ao cristianismo. O vigário do município realiza os batismos e no terceiro dia há a festa de confraternização.

Congada: É o desfile dos negros pelas ruas de Pirenópolis, com o rei e a rainha logo atrás da banda formada de zabumbas, ganzás e reco-recos.

Drama: Na festa deste ano, artistas amadores de Pirenópolis encenaram *A Glória de Deus*, drama representado já quatro vezes, por ocasião da Festa do Divino.

Pastorinhas: Desfile de danças pelas ruas. Dois cordões, o encarnado e o azul, formados por meninas da cidade, graciosamente vestidas. Com elas, no mesmo desfile, os anjos, o capeta, a cigana e o Pastor Simão.

A cidade de Pirenópolis, palco da Festa do Divino, localiza-se nas proximidades do rio das Almas. Seu primeiro nome, Meia-Ponte, originou-se de uma enchente, que provocou a queda de metade da ponte sobre aquele rio. O nome de Pirenópolis foi dado à cidade em 1873, por sugestão do Padre Antônio Justino Machado Taveira, que lembrara a semelhança física do lugar com Castela, na Espanha, ao pé dos Pireneus. Também na cidade goiana há uma serra, em terrenos da antiga Fazenda do Castela, na ocasião de propriedade de um espanhol. ##



ANEXO B - Folclore brasileiro só para Turista ver? - Reportagem da  
Revista *Visão* (1977) (Cultura)

CULTURA

## Folclore brasileiro só para turista ver?

Até as comemorações de agosto, mês do folclore, viram espetáculo para consumo. Mas os especialistas não se assustam: eles crêem na força da cultura popular.



Das cavalcadas de Fireópolis participam mascarados, que movimentam a festa

A se crer no que dizem invariavelmente os folcloristas — ou pelo menos a maioria deles —, nenhum folclore, e muito menos o brasileiro, jamais correu perigo de descaracterização. Luiz da Câmara Cascudo, por exemplo, é lapidar: "A cultura popular é imortal e o folclore está no apogeu". Estariam então errados todos os que se afligem com o desaparecimento de alguns trechos de danças dramáticas, o esquecimento de jogos e brincadeiras infantis, a cristalização de cantos e danças que se transformam em espetáculos, a recusa das novas gerações de continuar as tradições conservadas por seus pais e avós?

Nem tanto ao mar, nem tanto à terra, diria uma sabença popular consagradora da filosofia do meio-termo, tão encontrada no folclore. É verdade, por exemplo, que a cozinha folclórica amazônica — uma das mais sofisticadas e exóticas, segundo os especialistas — está desaparecendo, porque a coca indiscriminada levou autoridades a proibir o uso de seus principais ingredientes: o muçã e a tartaruga. Mas os tradcionistas e estudiosos, ao considerarem a manifestação folclórica um fato social, têm lá suas especificações.

"Uma manifestação folclórica, como na lei da física, não se perde, apenas se transforma", esclarece o diretor da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Bráulio Nascimento. Cascudo concorda plenamente: "A cultura popular é eterna, o que acontece é sua constante adaptação. Tudo o que havia no folclore do meu tempo continua, mas não como no meu tempo. O folclore atual não é autêntico na minha constatação de menino e rapaz, mas é autêntico para 1977". Quereria isso dizer, então, que os folhetos de cordel atualmente em tiragens industriais em São Paulo, como os da Editora Prelúdio, continuam sendo folclore autêntico?

### Cultura da resistência

Segundo os sábios estudos do professor Edison Carneiro em sua obra *Dinâmica do folclore*, "a) o folclore reflete, à sua maneira, as relações de produção criadas entre os homens", em consequência, se modifica à medida que variam, na forma e na substância, essas relações; b) esse processo é essencialmente dinâmico, de maneira que o qualificativo de tradicional só pode ser aplicado às formas revestidas pelo folclore, já que o seu conteúdo se atualiza constantemente; c) por ser uma interpretação da sociedade e, por isso mesmo, um modo de influir sobre ela — uma atitude política —, o folclore tem implicações no futuro, como instrumen-

to rudimentar de reivindicação social".

O bumba-meu-boi é, entre outras manifestações, um exemplo dessa dinâmica: originariamente, dizem os tratadistas, a dança dramática devia conter apenas a morte e a ressurreição do boi, incluindo o episódio da repartição de seus pedaços entre a população pobre. Espelhando a reivindicação social dos vaqueiros e das populações trabalhadoras, o proprietário do boi é sempre representado como um personagem ridículo, que sofre ao ver seu boi repartido, pedaço a pedaço: "A carne da rabada/ é da rapaziada/ A tripa lavada/ é da miú casada/ A tripa escorrida/ é da miú parida/ A tripa gaitera/ é das moça sortira"... Mas nas grandes cidades, onde a reivindicação fica por demais evidente, o testamento e a repartição do boi foram desaparecendo até sumirem totalmente, substituídos por danças e episódios divertidos, às vezes emprestados de outros folguedos.

Se o boi é sempre incluído na festa, de Norte a Sul, já sem seu significado original, um exemplo da adoção do progresso no universo da cultura popular é a presença de Roberto Carlos — um ídolo da canção de comunicação de massa — na literatura de cordel, como ocorreu também com a primeira viagem do homem à Lua. A forma tradicional subsiste, mas o conteúdo foi atualizado. É preciso ver, então, do lado dos que se preocupam com a manutenção do folclore e com sua autenticidade, se não se estariam afilando à toa.

Afinal, se o desaparecimento de certos folguedos ou a transformação de alguns gestos obedecem à natureza dinâmica do fato social, isso quer dizer que o folclore resiste a tudo. E a questão é relevante, porque, impressionadas com a reivindicação de se preservar o folclore, muitas autoridades oficiais têm traçado políticas nesse sentido.

#### Patrocinar ou não?

O professor Carlos Rodrigues Brandão, especialista em folclore goiano, condena o incentivo que se tem dado à matéria com verbos do turismo, "porque não se transformam rituais religiosos e socialmente simbólicos em espetáculos de circo ao ar livre sem perda profunda e às vezes desastrosa de interesse e sentido". E enquanto Altair de Alencar Pimentel, da Universidade Federal da Paraíba, teme que o mesmo venha a acontecer em seu Estado, o folclorista gaúcho Faixão Côrtes denuncia: "As projeções folclóricas apresentadas ao



Boneco de marionete. Nrtal.

turista sofrem as consequências da falta cultura e da falta de pesquisa".

A indignação do folclorista é motivada sobretudo por um festival anual em Uruguaiana, a Califórnia da Canção, que Faixão Côrtes qualifica de "cúmulo da falta de informação, das mudanças de hábito do gaúcho e da preferência dos cantores pelo aspecto comercial". Ali, até os instrumentos tradicionais das manifestações gaúchas, principalmente a gaita (acordeão), foram trocados por guitarras e baterias. "E a própria Secretaria de Educação e Cultura do Estado patrocinou o acontecimento como sendo folclórico."

Ladislau Noel Ferraz, presidente da empresa de turismo de Goiás, a GoiaTur, explica por que deu ajuda às manifestações folclóricas de sua região: "Já se falava em não promover a próxima cavalcada de Pirenópolis, por falta de recursos. Como a festa atrai milhares de turistas todos os anos, procuramos colaborar com os festejos e instalar um mínimo de

infra-estrutura para os visitantes. A ajuda financeira sempre ficou sob a coordenação dos imperadores. Financiamos fantasias, selas, botas, espadas. E fizemos renascer manifestações que já não eram vistas na festa".

Com isso, as justas entre cristãos e mouros das cavalcadas de Pirenópolis vão continuar acontecendo. E parece não haver má fé por parte das autoridades do turismo, mas, em alguns casos, desconhecimento do que seja ou não folclore e má interpretação do significado e consequências do auxílio fornecido. Se o presidente da GoiaTur considera o auxílio importante "para ajudar o povo dessas localidades, para provocar distribuição de rendas, pois o grande retorno é justamente a melhoria social e econômica de todos, especialmente os mais humildes, que encontram mercado de trabalho na vasta área turística", o professor Brandão é objetivo: "As manifestações se salvam quando são criadas condições de vida, de trabalho e de livre expressão para o povo que as produz a cada ano".

O presidente da Embratur, Saldy Farhat, tem uma clara noção das relações entre folclore e turismo: "O desenvolvimento do turismo de um país precisa basear-se na valorização dos elementos que constituem o patrimônio cultural de uma nação. O que as autoridades de turismo querem é permitir o acesso das pessoas à cultura popular, a divulgação desses valores e a sua utilização como fator de desenvolvimento das comunidades. Considero igualmente condenáveis o abuso e o afastamento do povo dessas manifestações. Se elas não são conhecidas, como o público poderá estimulá-las e desejar sua permanência?". Por isso, a política da Embratur é apenas orientar o apoio dos órgãos regionais ao turismo. "Damos o apoio para que o grupo folclórico não fique dependente", conclui Farhat.

#### Folclore-espetáculo

Infelizmente, boa intenção não é tudo. A Secretaria de Turismo da Paraíba, por exemplo, nunca achou estranho contratar a apresentação do bumba-meu-boi de Mestre Paisinho



para as festas que organizava regularmente por meio de um empresário. Profissionalizados por esse intermediário, os participantes do grupo não tinham problemas financeiros, até perceberem que também não tinham lucros, ficando desestimulados e abandonando de vez a dança do boi. Fato semelhante ocorre na área do artesanato, em que a comercialização conduz quase automaticamente o artesão a montar esquemas de produção maciça, a explorar os aprendizes e a reproduzir sempre uma mesma forma: a que tem boa saída (ver boxe).

A maior preocupação dos folcloristas, portanto, é essa cristalização do fato folclórico, seu enrijecimento em formas fixas que acabam por perder seu conteúdo simbólico ou religioso inicial, sem ganhar novos significados. Incluídos nos "pacotes turísticos" previamente elaborados por agências especializadas, os folguedos populares precisam conter-se dentro dos curtos e afobados minutos de passagem dos visitantes. O paraibano Pimentel aventa uma consequência grave: "A mostra da Nau Catarinense, que leva cerca de seis horas, é comprimida em quinze minutos para os turistas. Ora, as cinco horas restantes acabam esquecidas pelos portadores do folclore".

Uma solução imaginada pelo jornalista Noáido Dantas durante sua gestão na Secretaria de Divulgação e Turismo da Paraíba foi promover grandes festivais nos adros das igrejas barrocas de João Pessoa, oferecendo vários espetáculos ao mesmo tempo — os assistentes não ficavam magoados e podiam participar dos folguedos de acordo com suas preferências pessoais. Ainda assim, o espetáculo à base de folclore sofre a desconfiança dos especialistas. Mozart Araújo, que já dirigiu a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, por exemplo, não acredita na validade de iniciativas como os festivais de folclore, pois, "ao retirar o fato folclórico de seu habitat, sua autenticidade desaparece automaticamente".

É o caso, igualmente, da exportação dos modelos de conservação do folclore gaúcho para Santa Catarina. Mesmo considerando as restrições feitas pelos estudiosos ao estado atual do folclore gaúcho, o Rio Grande do Sul criou a mais importante estrutura de defesa de suas manifestações populares: os centros de tradição gaúcha. Iniciativa das comunidades, sem a orientação do Estado, esses organismos contam com associados que fazem pesquisas e repetem as danças, os cantos, as lendas gaúchas. Pois os CTGs passaram para Santa Catarina, via região pecuária do Oeste, e já



Laudorina, tecelã de Brasília

se vêm desfiles de cavaleiros e folguedos gaúchos até em Florianópolis.

A Comissão Catarinense de Folclore acha corretas essas manifestações, "pois todos os trabalhadores das regiões de pecuária são considerados gaúchos e no Oeste catarinense, com a aculturação, é natural que existam centros de tradições campeiras". Já o professor Franklin Cascaes, diretor do Museu de Antropologia da Universidade de Santa Catarina, diz amargurado: "Este é um Estado muito pobre de espírito. Se a cultura gaúcha se sobrepõe à nossa é porque «nossa está largada ao deus-dará». E outro folclorista, Doralécio Soares, autor de *Aspetos do folclore catarinense*, considera válida a instalação de CTGs na zona serrana, mas jamais no litoral, que nada tem a ver com pecuária.

#### Ignorância e descaracterização

O pior é que secretarias de Cultura apóiam promoções descaracterizadas, enquanto manifestações autênticas vão sendo esquecidas, como nota Franklin Cascaes a respeito das tradições açorianas do litoral catarinense. Outro tipo de desafio à conservação do folclore está na repressão institucional a suas manifestações. Como nota Edison Carneiro, "o folclore se nutre dos desejos de bem-estar econômico, social e político do povo e, por isso mesmo, constitui uma reivindicação social, embora de forma rudimentar".

Não foi por outra razão que as autoridades religiosas sempre fizeram restrições a cantos, folguedos e, principalmente, danças dramáticas, a pretexto de que festas de caráter religioso, como as de São Benedito e do Divino Espírito Santo, estavam impregnadas de espírito profano. E se as congadas e o carnaval dos pretos, que eram afirmações dos escravos diante da sociedade branca que os discriminava, resistiram às proibições e tiveram seu conteúdo atenuado ao

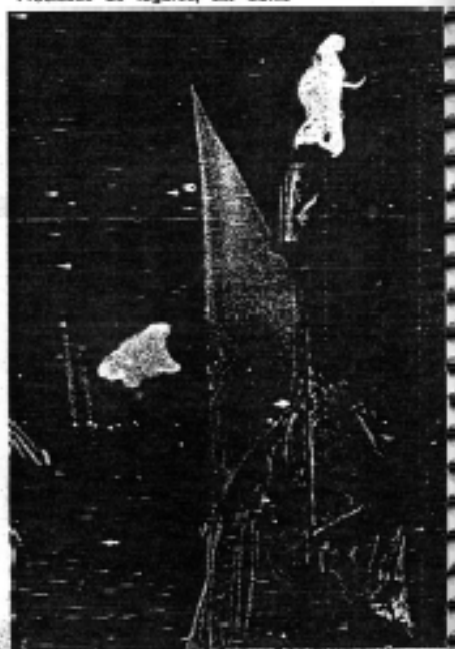
longo dos anos, ainda recentemente os párocos de Cunha, Rio de Janeiro, e São Luís do Paraitinga, São Paulo, proibiam ou faziam exigências insuperáveis aos festeiros para evitar que manifestações do folclore ocorressem em suas cidades.

Na área governamental, o exemplo mais flagrante foi a determinação da Divisão de Polícia Federal do Rio Grande do Norte, que, decidindo cumprir as normas de censura para espetáculos e diversões públicas (de 1946), proibiu, em 1975, "toda e qualquer forma de manifestação folclórica improvisada".

Ora, só a ignorância total da realidade social e cultural das camadas populares poderia inspirar tamanho disparate: primeiro, porque os desafios de cantadores têm sua razão de ser no improviso; segundo, porque esses músicos, como todos sabem muito bem, jamais aprenderam a escrever... De um modo ou de outro, contudo, o povo resiste e mantém sua festa, como acontece com a do Divino, que já era regulamentada nas Ordenações Afonsinas e foi perseguida no século passado "pela moderna intolerância dos vigários e o zelo anti-estético dos delegados de polícia", segundo Silvio Romero. Hoje, era Paraty, a festa continua. E é mantida até a tradição de libertar um preso da cadeia (retomada desde 1974).

Os riscos de descaracterização, portanto, são efetivos, principalmente no que se refere à utilização das manifestações como espetáculos turísticos.

Proissão do legaré, em Goiás



## ■ CULTURA

cos. Mesmo com o perigo de profissionalização e estagnação dos grupos, a solução menos dispendiosa é, sem dúvida, deslocar os portadores do folclore para as cidades, pois, como acentua Luís Vianna, da Companhia de Turismo da Amazônia, a única que programa folclore em seus roteiros, "não é fácil apresentar um espetáculo que realmente expresse as danças do carimbó e do siriri com seu valor folclórico, pois os grupos estão no interior e não há um mínimo de infraestrutura para abrigar os visitantes".

Contudo, a única resposta culturalmente viável seria que as autoridades turísticas cuidassem dessas instalações, evitando o transplante de grupos e limitando seu apoio financeiro ao mínimo indispensável — roupas e

adereços, por exemplo. Ou interferindo de alguma forma para que fossem criados viveiros de tartarugas e muçuzas na Amazônia, a fim de que não se perca a tradição da cozinha folclórica regional. No mais, é cuidar para que não se eternize a denúncia de Renato de Almeida: "No Brasil, o folclore transformou-se num artigo de luxo, explorado indiscriminadamente sob os olhares alheios e às vezes cúmplices das autoridades".

Colaboraram nesta reportagem as correspondentes Alena Gama (Rio), Carlos Alberto Adl Flávio (Florianópolis), Derys Aranda (Monte), Geraldine Cassel (Porto Alegre), Luiz Augusto Crispim (São Paulo), Raimundo José Pinto (Belém), Sebastião Franço (Vitória) e o crítico de arte Georges Raci. Texto e coordenação de Miriam Paiva Costa, editora de Cultura de VISÃO.

## EDUCAÇÃO

## Em defesa da reforma do ensino

O senador Jarbas Passarinho, que ocupou a pasta do MEC no Governo Médici, nega que os atuais problemas nas escolas foram criados pelas leis de sua gestão.

Jarbas Passarinho, um militar de longa carreira político-partidária, ocupou o Ministério da Educação em momentos decisivos: compondo o Gabinete do Governo Médici (1969 a 1974), recebeu a recente reforma universitária em andamento e uma equipe pronta para estudar a reforma do ensino de primeiro e segundo graus. As mudanças efetuadas na administração do ensino superior — baseadas no modelo implantado por Darcy Ribeiro na Universidade de Brasília — eram realmente uma racionalização necessária e modernizadora. Mas um ponto de estrangulamento não deixou de existir: o sistema de aprovação no vestibular.

A solução encontrada pelo então ministro tem suas conseqüências evidenciadas na atual situação do ensino, criticada por muitos educadores: o vestibular classificatório, que não é eficaz na seleção, e a proliferação de escolas particulares, que oferecem baixo nível qualitativo. Também não faltam críticos para registrar distorções na aplicação da reforma de primeiro e segundo graus e na sua filosofia profissionalizante. Apesar de tudo, o hoje senador Jarbas Passarinho considera positivas e corretas as medidas tomadas pelas autoridades educacionais dos governos da Revolução. E quis responder ao pedagogo Lauro de Oliveira Lima, entrevistado por Visão (21-2-77), em defesa das

leis baixadas durante a sua gestão no MEC.

**VISÃO** — Os educadores brasileiros, de modo geral, contestam a filosofia da reforma de primeiro e segundo graus, baseada na profissionalização, porque representaria um recuo no ensino de humanidades, visando à formação de mão-de-obra e não de cidadãos brasileiros completos. Considera essa interpretação injusta? Por quê?

**Passarinho** — Em primeiro lugar, acho injusta; em segundo, acho que não pode ser debitada aos educadores brasileiros em geral, mas a alguns, entre eles o Sr. Lauro de Oliveira Lima. Ao contrário, inúmeros educadores, como Valdir Chagas, Eurides Brito, Esther de Figueiredo Ferraz, Edília Coelho, o padre José Vasconcelos (\*) — e não apenas aquele grupo que fez o projeto da reforma —, estão a favor dela. É nego que ela seja um recuo do ensino de humanidades e sugeriria que se lesse o Parecer 45 do padre Vasconcelos, em que ele trata da tecnologia versus humanismo e também nega sistematicamente esse tipo de acusação. Ele diz que "durante muito tempo se confundiu a palavra humanismo com cultura acadêmica, como se as matérias de cultura geral, por sua natu-

reza, aperfeiçoassem o homem e as disciplinas técnicas o defoçassem. Na verdade, umas e outras aperfeiçoam o homem, se o servem, e defoçam-no, se fazem dele um instrumento". O que se verifica claramente é a influência de alguns postulados da Lei de Diretrizes e Bases — ela é que falava muito do problema do humanismo, mas, como disse o ministro Mário Henrique Simonsen no seu livro *Brasil 2001*, era apenas uma cultura acadêmica. Por outro lado, todos nós sabemos que a reforma teria o seu ponto crucial no problema da profissionalização. Agora, a Lei 5.692, no artigo 1.º, diz claramente o seguinte, que é o que caracteriza o seu pendão filosófico: "O ensino de primeiro e segundo graus tem por objetivo geral proporcionar ao educando a formação necessária aos movimentos de suas potencialidades como elemento de auto-realização". Quer dizer, primeiro o individual. Fala, a seguir, de "qualificação para o trabalho" — logo, a formação geral e mais a formação especializada.

**VISÃO** — Uma reforma de sentido profissionalizante, supõe-se, precisava de um vasto conhecimento do mercado de trabalho brasileiro. Existiu uma pesquisa sobre isso? Como explica o recuo posterior do Conselho Federal de Educação, que interpretou a reforma não como radicalmente profissionalizante, mas como mera iniciação profissionalizante?

**Passarinho** — Quero caracterizar duas coisas muito claramente: uma, que eu respondo pelo problema que coube ao meu tempo — respondo pela lei; segundo ponto, as distorções da lei. Acho que devo ser poupado em relação a isso nesta entrevista. Se nós estamos discutindo a lei, vamos discutir a lei. Quando ela saiu do grupo de trabalho para a mão do ministro, estabelecia, no primeiro grau, a sondagem de aptidões e iniciação para o trabalho; a habilitação profissional ou aprofundamento de determinadas ordens de estudos gerais, no ensino de segundo grau. Não fixava obrigatoriamente a profissionalização ao nível do segundo grau. Se se comparar isso com a redação da lei, tal como saiu do Congresso brasileiro, que se diz que não interferiu, quem não teve tempo de votar... quem acabou foi o Congresso!

**VISÃO** — Mas como se explica isso, se o Congresso segue a liderança do Governo?

**Passarinho** — Não. A liderança do Governo não fecha questão em torno de tudo aquilo em que o Governo

(\*) Os educadores mencionados são membros do Conselho Federal de Educação, do Ministério da Educação e Cultura.