

OS ESTUDOS RURAIS À LUZ DE OUTRAS POSSIBILIDADES: pistas a partir da Antropologia Simétrica

Maurício Schneider¹

Renata Menasche²

Resumo: O presente ensaio busca refletir sobre algumas possibilidades de aporte da Antropologia Simétrica para os estudos rurais. Para tanto, primeiramente são resgatados elementos do percurso percorrido pelo campo de conhecimento dedicado a estudar os grupos camponeses no Brasil, com destaque para os estudos de comunidade e para as etnografias hermenêuticas. Na sequência, busca-se discutir os conceitos de cultura e sociedade como entendidos por algumas correntes antropológicas, enquanto “todos sistêmicos”, ontologicamente separados da natureza. São também realizadas algumas ponderações a respeito das relações entre humanos e não-humanos. Por fim, são consideradas algumas possibilidades de abordar fenômenos observados no meio rural a partir de noções como redes e cosmologias.

Palavras-chave: Estudos Rurais; Antropologia; campesinato.

¹ Bacharel em Antropologia. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas – PPGAnt/UFPel. Pesquisador do Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais – LEAA/UFPel e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura – GEPAC. E-mail: mauriciodsneider@gmail.com .

² Doutora em Antropologia Social. Professora do Curso de Bacharelado em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas – PPGAnt/UFPel; Professora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PGDR/UFRGS. Pesquisadora do Laboratório de Estudos Agrários e Ambientais – LEAA/UFPel e coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura – GEPAC (<http://www.ufrgs.br/pgdr/gepac>). E-mail: renata.menasche@gmail.com .

Abstract: This essay seeks to reflect about few possibilities of contribution of Symmetrical Anthropology for rural studies. At first, elements of the route traversed by field of knowledge dedicated to study the groups of peasants in Brazil are rescued, especially for the community studies and for the hermeneutical ethnographies. Following, we seek to discuss the concepts of culture and society as understood by some anthropological currents, while "all systemic", ontologically separate from nature. It also performed some considerations about relations between human and non-human. Ultimately, some possibilities of approaching phenomena observed in the rural environment from notions, such as networks and cosmologies, are considered.

Keywords: Rural studies; anthropology; peasantry.

Os estudos sobre campesinato no Brasil constituíram-se, conforme aponta Mariza Peirano (2000), como uma das primeiras tentativas de buscar alteridades menos radicais, isto é, de aproximar a Antropologia da análise de nossa própria sociedade. Não deixa de ser significativo que, quando a Antropologia completa o movimento *de volta para casa* – relativizando a própria Ciência, uma das mais sólidas bases da cultura ocidental, como afirma Bruno Latour (2009) –, os Estudos Rurais sejam instigados a repensar algumas de suas perspectivas. Questões como representações coletivas, relações entre campo e cidade e as próprias noções de cultura e natureza revestem-se de novos sentidos a partir do pensamento simétrico.

Também transformações no meio rural, vividas mais intensamente nas últimas décadas, impõem à busca por novos quadros teóricos, capazes de dar conta dos fenômenos que se apresentam, a exemplo de redes que mobilizam atores de outros contextos que não exclusivamente o meio rural, tais como as redes de agroecologia. Ainda, em um quadro de crescente descontentamento em relação às condições de vida nas cidades, muitas pessoas – os chamados *neo-rurais* – têm migrado para o campo, para viver e trabalhar com atividades agrícolas e não agrícolas. Somado a isso, observa-se a expansão dos meios de transporte e da acessibilidade a equipamentos e tecnologias como televisão, telefone, computador, internet, redes sociais, que

conectam mais fácil e rapidamente habitantes do campo e da cidade, reduzindo – material e simbolicamente – distâncias. Nesse sentido, as teorias são chamadas a dar conta das interações no mundo complexo e contemporâneo, sem abrir mão de especificidades próprias ao campesinato.

O objetivo deste ensaio é discutir algumas questões desenvolvidas no âmbito dos Estudos Rurais a partir da análise de elementos presentes nos estudos de comunidade e nas etnografias interpretativas, de modo a permitir pensar possibilidades de reflexão e diálogo à luz da Antropologia Simétrica. Tomamos como base para a discussão a leitura de obras de alguns autores da corrente simétrica e de textos consagrados no campo da Antropologia Rural brasileira, bem como algumas de nossas próprias experiências de trabalho de campo entre colonos, na região da Serra dos Tapes, no Rio Grande do Sul.

Os estudos de comunidade como ponto de partida

Conforme apontam Oliveira e Maio (2011), o método que orienta os estudos de comunidade originou-se nos Estados Unidos, a partir dos anos 1920, com o objetivo de realizar investigações em comunidades em processo de mudança social. A abordagem desenvolveu-se como crítica à perspectiva de Franz Boas, à época dominante na Antropologia norte-americana. Para os pesquisadores dos estudos de comunidade, a abordagem boasiana tendia a ignorar a mudança, de modo a compor uma espécie de fotografia etnográfica. Segundo a definição desses pesquisadores, os estudos de comunidade consistem na análise de processos de mudança social a partir da observação de pequenas comunidades situadas no interior de sociedades complexas.

No Brasil, ainda segundo os autores acima citados, o surgimento dos estudos de comunidade está relacionado ao processo de institucionalização das Ciências Sociais, a partir dos anos 1930, sobretudo com a criação da

Escola de Sociologia e Política de São Paulo e a contratação de professores estrangeiros que traziam consigo essa perspectiva, tais como Emilio Willems, Herbert Baldus e Donald Pierson. Os estudos de comunidade, propondo trazer objetividade e cientificidade à pesquisa, embasada em “dados concretos” da realidade social, se inseriam, assim, em um contexto de esforço para superar trabalhos de caráter *ensaístico*, em que prevaleciam interpretações gerais sobre a sociedade brasileira. Além disso, as décadas de 1940 e 50 foram período de intensas transformações sociais, em que o país passaria de uma condição predominantemente rural e agrária para outra, urbana e industrializada (OLIVEIRA e MAIO, 2011).

Tais estudos, conforme aponta Elisa Guaraná de Castro (2001), também assumiam caráter de intervenção. Constituíam-se, muitas vezes, como espécie de levantamento de dados visando a futuras intervenções do Estado. Nesse sentido, a noção de *desenvolvimento* aparece nesses trabalhos como categoria-chave. Também eram recorrentes expressões como densidade demográfica, atividades produtivas, infraestrutura local e grau de isolamento.

Desde seu surgimento, o debate em torno da abordagem dos estudos de comunidade suscitou diversas críticas. Para Sérgio Buarque de Holanda (1979 *apud* OLIVEIRA e MAIO, 2011), ainda que a pretensão dos estudos de comunidade tenha sido abordar mudanças, o método desenvolvido não se mostrava adequado. Se no estudo de sociedades primitivas, campo original da Antropologia, eram primordiais as questões da homogeneidade e estabilidade da organização social, assim como as ideias de autossuficiência e caráter unitário da sociedade, para os contextos de pesquisa aos quais os estudos de comunidade estavam voltados a abordagem transposta era inadequada à análise pretendida, uma vez que a realidade social investigada não se caracterizava por homogeneidade, estabilidade, autossuficiência ou unicidade, observadas nas sociedades primitivas.

Na mesma perspectiva crítica aos estudos de comunidade, Klaas Woortmann (1972) apontou que, para estudar grupos camponeses inseridos

em um todo mais amplo – as sociedades nacionais –, os antropólogos se utilizaram do mesmo método empregado em estudos de sociedades tribais, entendidas como totalidades. Conforme Woortmann (1972, p. 105), “assistimos à transformação de um legítimo procedimento antropológico, em sua utilização original – o estudo de populações tribais – num procedimento ilegítimo, quando aplicado a sociedades de *natureza diversa*”. Se no caso das sociedades tribais a comunidade, como tipo sociológico, coincide com o agregado ecológico, o mesmo não se observa quando da análise de grupos camponeses. Poderíamos dizer que os estudos realizados a partir dessa perspectiva foram responsáveis, no campo dos Estudos Rurais, pelo que Eduardo Viveiros de Castro (1992) nominaria de *etnologização do alheio*.

Woortmann (1972) aponta, ainda, o caráter funcionalista e culturalista do método empregado nos estudos de comunidade. Refletindo preocupação com o funcionamento das comunidades, as monografias resultantes desses estudos eram compostas por muitos capítulos em que as várias partes do todo eram descritas isoladamente e de forma pouco aprofundada e a cultura entendida como entidade autônoma. A partir da transposição do método de observação utilizado em sociedades tribais – efetivamente culturas totais, totalidades –, também as comunidades foram tomadas como culturas próprias ou subculturas da cultura nacional. O culturalismo, como mostra Woortmann (1972), enfatiza os comportamentos, deixando de lado a estrutura. É nesse sentido que, nos estudos de comunidade, encontra-se minimizada a estrutura de classes, as classes sociais sendo percebidas como subculturas e não como grupos em oposição estrutural.

Além disso – e esta é uma crítica formulada já na atualidade –, os estudos de comunidade teriam, conforme aponta Castro (2001), como um de seus pilares a autoridade etnográfica, comprometida com a perspectiva positivista marcada pela busca pela verdade e pela escrita realista. Como veremos adiante, características do fazer antropológico serão questionadas

pela Escola Interpretativa de Antropologia e ganharão ainda outros contornos com a Antropologia Simétrica.

Em sua análise crítica dos estudos de comunidade, Woortmann (1972) defende a mudança do foco de estudo *da* comunidade para problemas de pesquisa observados *na* comunidade. Segundo o autor, “não faz sentido estudar essa ou aquela comunidade, mas estudar este ou aquele problema científico” (WOORTMANN, 1972, p. 119). Amparar-se-á, assim, na perspectiva da Antropologia Interpretativa proposta por Clifford Geertz (2008 [1978]), que entende a cultura como um texto, a ser interpretado pelos nativos e, posteriormente, pelos antropólogos. O papel do antropólogo, nessa perspectiva, é o de buscar pelos significados dos nativos, ou melhor, realizar interpretações das interpretações que os nativos fazem desse texto chamado cultura. A antropologia já não estaria, nesse sentido, preocupada em descrever totalidades dotadas de cultura (concebida, na versão até então hegemônica, como um *todo complexo*), mas em refletir sobre determinados problemas científicos a partir da observação de determinados *contextos*. Ao invés de uma Antropologia *da* aldeia, uma Antropologia *na* aldeia (GEERTZ, 2008 [1978]).

É preciso, no entanto, notar que, apesar de terem tido vasta difusão no Brasil, os estudos de comunidade não se constituíram enquanto única perspectiva a tematizar o rural no período em que a Antropologia viajava *de volta para casa*. Já desde as décadas anteriores, mais especialmente a partir dos anos 1960, trabalhos como *Parceiros do Rio Bonito*, de Antônio Candido (2010 [1964]), vêm se preocupando com questões associadas ao rural a partir de abordagens que não percebem as comunidades como totalidades isoladas, caracterizando-as não a partir de padrões ecológicos, mas sociológicos, com atenção às redes de relações. Podemos aí citar, entre outros, a partir de distintas épocas e perspectivas, os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Beatriz Heredia e Ellen Woortmann.

Na crítica que Klaas Woortmann postula em relação aos estudos de comunidade, bem como em estudos desenvolvidos por ele e Ellen

Woortmann, ganha força a perspectiva hermenêutica, da Antropologia Interpretativa, voltada ao estudo do rural. Em *O trabalho da terra*, E. Woortmann e K. Woortmann (1997) buscam, a partir da observação da atividade produtiva, interpretar os significados que os camponeses atribuem à terra, à natureza e ao trabalho. A lavoura é percebida como ponto central de acesso ao saber tradicional dos sitiantes sergipanos estudados. Mencionamos como emblemático este trabalho justamente por analisar a relação estabelecida entre um grupo camponês e a natureza, questão que, como veremos, receberá tratamento de outro tipo a partir da Antropologia Simétrica.

Para esses autores, o saber camponês é entendido como sistema cognitivo, produtor de categorias de apreensão do real. Nesse sentido, se o processo de trabalho envolve ações técnicas, também envolve ações simbólicas. “Além de produzir cultivos, o trabalho produz cultura” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, p. 15). Assim, o saber dos sitiantes envolve tanto o conhecimento técnico sobre a medida correta para abrir as covas ou a forma de realizar a coivara e a queimada, quanto o conhecimento sobre as rezas a serem feitas para que *a natureza não se vingue* no processo de domesticação pelo homem. Conforme apontam:

O saber mágico e as crenças religiosas, para os trobriandeses, tanto quanto para os sitiantes (benzer o pasto e o gado ou recorrer aos santos, por exemplo), são tão necessários quanto o saber “técnico”, e conhecê-los é fundamental para que o antropólogo possa dar sentido ao esforço produtivo (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, p. 15).

Assim que, segundo os autores, o prático e o simbólico se fundem no processo de trabalho e o trabalho na terra é informado por um modelo cosmológico.

Apesar dos estudos de comunidade e da Antropologia Interpretativa apresentarem diferenças fundamentais, como procuramos mostrar, ambos compartilham de uma mesma crença na existência de categorias de social e cultural tal como formuladas desde a origem das Ciências Sociais, em

separação ontológica em relação à categoria de natureza. É sobre essa crença da moderna sociedade ocidental, no seio da qual nascem as Ciências Sociais, na separação entre natureza e cultura/sociedade, que a Antropologia Simétrica buscará incidir.

Completado o movimento de *volta para casa* da Antropologia, vale voltar aos Estudos Rurais e repensar de muitas das perspectivas desenvolvidas até então.

Cultura, sociedade e natureza

Em *A invenção da cultura*, Wagner (2012 [1975]) argumenta que a Antropologia, na busca de racionalizar a contradição, o paradoxo e a dialética, criou a noção de cultura como uma espécie de ilusão para ajudar o antropólogo a ordenar suas experiências. Uma vez que o estudo de uma cultura não é mera descrição, mas envolve uma espécie de representação ou simbolização conectada com a intenção do antropólogo (assim como a pintura não é meramente a descrição daquilo que figura), o entendimento que os antropólogos fazem das culturas que estudam está sempre permeado dos modelos explicativos de sua própria cultura. O antropólogo, assim, “inventa” as culturas que estuda, não como livre fantasia, mas a partir de suas experiências com outras pessoas. A cultura é criada a partir do choque cultural.

De outra forma, como observa o autor, “se a cultura fosse uma ‘coisa’ absoluta, objetiva, ‘aprender’ uma cultura se daria da mesma forma para todas as pessoas, tanto nativos como forasteiros, tanto adultos como crianças” (WAGNER, 2012, p. 52). Vale lembrar a conhecida frase de Lévi-Strauss na *Introdução à obra de Marcel Mauss*: “o que é verdadeiro não é a prece ou o direito, mas o melanésio desta ou daquela ilha, Roma, Atenas” (LÉVI-STRAUSS, 2003[1950], p. 24). Se a cultura não é uma entidade empiricamente observável, nem se apresenta de igual forma para todos

aqueles que se dedicam a analisá-la, ela só pode ser uma invenção, como argumenta Wagner.

Mas, se os antropólogos inventam culturas, tornam suas experiências significativas a partir da ideia de um sistema cultural, num processo que Wagner (2012) denomina *objetificação*, não menos criativos são os membros dessas culturas. Os nativos realizam uma antropologia reversa, inventam suas culturas para os pesquisadores, além de inventarem para si mesmos. “Todo ser humano é ‘antropólogo’, um inventor de cultura”, diz Wagner (2012, p. 108). Dessa forma, ele propõe realizar uma antropologia autoperceptiva, expondo as invenções tanto de nativos quanto de antropólogos, num processo denominado de *obviação*.

No que se refere à separação entre natureza e sociedade, Bruno Latour (2009 [1991]) é contundente em sua crítica, mostrando que a *Constituição* da modernidade, a partir da criação da ciência, foi responsável por separar, de um lado, a natureza universal e, de outro, as sociedades particulares. A ciência, mesmo constituindo-se em um sistema de pensamento criado socialmente, pela moderna sociedade ocidental (LATOURE, 2000 [1987]), instituiu para os modernos a ilusão do acesso privilegiado à natureza em si mesma, enquanto todas as demais sociedades estabeleceriam apenas representações, mais ou menos distorcidas dessa natureza (LATOURE, 2009).

Segundo Latour (2009), a invenção da modernidade foi também responsável pela separação entre presente e passado, criando um novo tempo histórico, bem como pela separação entre *nós* (os modernos) e *eles* (todas as outras sociedades). Tal pensamento dos modernos, originado pela vitória da ciência, dominou desde o início os paradigmas desenvolvidos pelas Ciências Sociais. Assim que, quando a Antropologia passou a analisar outras culturas e sociedades, centrou-se apenas naquilo que identificava como seus elementos sociais, deixando de lado tudo o que se classificou como de ordem natural. Latour entende, assim, que as Antropologias realizadas a partir dessa perspectiva seriam assimétricas, pois colocariam a natureza (a que

conhecemos a partir da leitura da ciência, a qual se constitui como um dentre outros sistemas de pensamento) entre parênteses, como algo em si mesmo, independente das sociedades a que se vincula. Desse modo, partindo de um relativismo, efetivamente relativista, precisaríamos descrever não apenas culturas, mas *naturezas-culturas*.

Latour (2012 [2005]) busca em Gabriel Tarde o contraponto à noção de sociedade consagrada nas Ciências Sociais a partir da obra de Émile Durkheim. Na disputa entre o velho Tarde e o jovem Durkheim, em que o segundo saiu vencedor, o primeiro sustentava “veementemente que o social não era um domínio especial da realidade, e sim um princípio de conexões” (LATOURE, 2012, p. 33). A definição do social como um domínio específico da sociedade pode ter sido importante quando da constituição das Ciências Sociais, mas deixa de conseguir criar explicações quando se percebe que seu oposto, ao qual está referenciado, o natural, não existe em si, mas é fruto de criação tanto quanto a sociedade. Para Latour (2012), não existe um domínio da natureza e outro da sociedade, ou um mundo das coisas em si e outro dos homens entre eles, mas apenas associações entre atores que podem ser humanos ou não-humanos. Assim, no lugar de uma *sociologia do social*, como realizada desde Durkheim, propõe uma *sociologia das associações*.

A questão das representações coletivas pode agora ser pensada por um prisma diferente, uma vez que a natureza não é mais entendida no singular e como algo existente em si mesma, mas como *naturezas-culturas* construídas.

Voltando à etnografia de E. Woortmann e K. Woortmann (1997), *O trabalho da terra*, pode-se entender o saber camponês não apenas como uma representação sobre uma natureza em si, mas como uma cosmologia que integra elementos “sociais” e “naturais” indiscriminadamente. Como mostraremos a seguir, se o camponês age sobre a terra, a terra também age sobre o camponês. Para os autores, ações técnicas e simbólicas devem ser pensadas conjuntamente. Entretanto, como coloca Latour (2012, p. 113), “não há relação alguma entre o ‘mundo material’ e o ‘mundo social’

justamente porque essa divisão é um completo artefato”. Antes que buscar unir simetricamente natureza e cultura, o autor propõe que se busque acabar com a assimetria entre elas.

Se, por um lado, acreditamos que a cultura como um todo sistêmico não passa de uma invenção dos antropólogos e, por outro, que a sociedade ou o social tampouco existem enquanto categorias em si, separadas da natureza, precisamos refletir sobre como dar conta de entender os fenômenos observados no meio rural. Trata-se, agora, de seguir as redes de relações dos humanos entre si e com os não-humanos, formadas no meio rural e para além dele.

Os não-humanos entram em cena

Ao invés de tratar os fatos sociais como coisas, como propôs Durkheim, há que tratar as coisas como fatos sociais, afirma Latour (2012). Desse modo, ele indaga: quem duvida

que panelas “fervam” água, que facas “cortem” carne, que cestos “guardem” comida, que martelos “preguem” pregos, que grades “impeçam” crianças de cair, que fechaduras “tranquem” portas para barrar visitantes indesejados, que sabão “lave” sujeira, que horários “determinem” início de aulas, que etiquetas de preço “ajudem” pessoas a calcular e assim por diante? (LATOURE, 2012, p. 107).

Os objetos, assim como as pessoas, desempenham papéis, são “partícipes no curso da ação que aguarda figuração” (LATOURE, 2012, p. 108).

Segundo o autor, até então a agência dos objetos não era reconhecida pela definição de social que a sociologia do social empregava, assim como as definições de ator e ação.

Se a ação se limita ao que os humanos fazem de maneira “intencional” ou “significativa”, não se concebe como um martelo, um cesto, uma fechadura, um gato, um tapete, uma caneca, um horário ou uma etiqueta possam agir. Talvez

existam no domínio das relações “materiais” e “causais”, mas não na esfera “reflexiva” ou “simbólica” das relações sociais. Em contrapartida, se insistirmos na decisão de partir das controvérsias sobre atores e atos, *qualquer* coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator – ou caso ainda não tenha figuração, um actante (LATOUR, 2012, p. 108).

Para Arjun Appadurai (2008 [1986]), os objetos, assim como as pessoas, são dotados de vida social. Para ele, a tendência contemporânea de considerar os objetos como inertes e mudos, movidos apenas pelas pessoas e pelas palavras, não lança luz sobre sua circulação no mundo contemporâneo. Conforme o autor, não apenas as dádivas como as próprias mercadorias são partícipes do curso das relações sociais. Ele inova no entendimento das concepções de Marx sobre mercadoria e de Mauss sobre dádiva, apontando que a primeira não teria uma razão exclusivamente utilitária e a segunda apenas social. Troca de mercadoria ou troca de dádiva podem ser, desse modo, maneiras de circulação distintas ao longo da trajetória de um mesmo objeto.

Para Latour (2009), se algum dia durante a modernidade foi possível colocar os objetos no domínio da natureza e as pessoas no domínio da sociedade e pensar que apenas os segundos agiam sobre os primeiros, atualmente esse entendimento se implode. O buraco na camada de ozônio, os agrotóxicos, o vírus da AIDS, os computadores e os chips, os embriões congelados, as florestas em chamas, as baleias com colares e rádios sinalizadores são todos híbridos, elementos situados entre a natureza e a cultura, que cada vez mais se proliferam e dificultam o processo de *purificação*, isto é, de separação entre o que é social e o que é natural. A assimetria separou natureza e cultura e, assim, sujeito e objeto, mas o pensamento simétrico pode fornecer uma outra perspectiva para o entendimento desses fenômenos.

Tim Ingold vai além e critica a noção de agência dos objetos desenvolvida por Latour. Para Ingold (2012b, p. 33), “o problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado

inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida”. O autor prefere o conceito de coisa ao de objeto. Segundo ele, o objeto se apresenta como um fato consumado, algo com forma e superfície, enquanto na coisa o que está em questão são os processos e as relações.

A árvore é um objeto? Em caso positivo, como a definiríamos? O que é árvore, e o que é não árvore? Onde termina a árvore e começa o resto do mundo? [...] A casca, por exemplo, é parte da árvore? Se eu retiro um pedaço e o observo mais de perto, constatarei que a casca é habitada por várias pequenas criaturas que se meteram por debaixo dela para lá fazerem suas casas. Elas são parte da árvore? E o musgo que cresce na superfície externa do tronco, ou os líquens que pendem dos galhos? [...] (INGOLD, 2012b, p. 28).

O que vale para as coisas que crescem sem a intervenção humana, vale também para as coisas artificialmente construídas. As coisas vazam, conforme mostra Ingold. Ele rejeita, assim, a ideia de rede como um campo de pontos interconectados e propõe a ideia de malha, que consistiria em um campo de linhas entrelaçadas.

Seja como for que se queira entender o mundo material, o fato é que pensar objetos ou coisas como meras representações humanas torna-se cada vez menos viável. De volta aos Estudos Rurais, podemos lembrar inúmeros objetos que se relacionam com os camponeses, como os instrumentos de trabalho, os insumos agrícolas, os alimentos, a televisão, entre outros.

Como apontam diversos autores, um dos elementos materiais mais significativos da realidade camponesa é a terra. Beatriz Heredia (1979) observa que “a terra é a morada da vida”, conforme definem os sitiantes da Zona da Mata, em Pernambuco. Segundo Klaas Woortmann (1990), a interdependência entre as categorias terra, trabalho e família conformam a campesinidade, entendida enquanto *ordem moral* associada aos camponeses. A terra, assim, não seria mercadoria da especulação imobiliária, mas dádiva de Deus, cedida aos homens para que nela trabalhassem com suas famílias: terra constrói trabalho que constrói família, e assim por diante.

Como procuramos mostrar anteriormente, o saber camponês na lida com a terra pode ser entendido não como mera representação de humanos sobre não-humanos, a partir da separação entre natureza e cultura, mas como constituído simetricamente de associações entre sujeitos e objetos. Assim, enquanto os primeiros agem sobre os segundos, os segundos também assumem agência sobre os primeiros.

Além da terra, os camponeses se relacionam diretamente também com outros não-humanos, tais como animais, plantas e instrumentos de trabalho. É o que podemos compreender a partir de alguns estudos recentes.

Vicky Singleton e John Law (2012) apontam que, entre pequenos agricultores da Grã-Bretanha, especialmente os criadores de gado, tanto os animais quanto as tecnologias de controle da produção, tais como etiquetas e passaportes vinculados ao sistema de rastreamento de gado – que conectam os agricultores ao Estado – configuram-se como dispositivos intencionais de produção ritual. Segundo os autores, a relação entre os produtores e esses objetos, o cuidado com os animais e a manipulação das etiquetas e passaportes produz repetições que podem ser entendidos como rituais.

Os não-humanos também atuam em redes de relações mais longas dos camponeses, com pessoas e instituições de outros meios. É o que mostra Patrícia Pinheiro (2010) em seu trabalho. Em pesquisa sobre a rede sociotécnica de agricultura de base ecológica no sul do Rio Grande do Sul, a autora observa como técnicas de produção, produtos inovadores, plantas e sementes participam de relações da rede que envolve agricultores de distintas localidades e municípios, instituições de pesquisa e desenvolvimento, extensionistas e consumidores. Conforme ela aponta, na relação entre esses humanos e não-humanos, não apenas os primeiros agem sobre os segundos como também os segundos exercem agência sobre os primeiros.

Dessa forma, falar em simetria entre natureza e cultura nos Estudos Rurais passa por incluir os não-humanos nas redes de relações formadas

entre os atores, deixando de pensar os não-humanos apenas como representações do mundo humano e assumindo sua capacidade de agência.

Sobre redes e cosmologias

Pensar as associações entre actantes, humanos e não-humanos, ao invés de pensar culturas e sociedades como totalidades coerentes e ontologicamente distintas da natureza – isto é, fazer uma sociologia das associações ao invés de uma sociologia do social, como propõe Latour (2012) –, implica fazer uso de uma perspectiva metodológica que consiga captar as relações em rede.

Pode-se sugerir que tal perspectiva se configura enquanto opção de tratamento à autoridade etnográfica, criticada já pelos pós-modernos. James Clifford (2008 [1988]) observa que as etnografias modernas, seja ao estilo *onipresente* de Evans-Pritchard ou ao estilo interpretativo de Geertz, revelavam sua autoridade na descrição da realidade, ao mesmo tempo em que não concediam lugar às vozes dos sujeitos etnografados. Segundo ele, o texto etnográfico pode ser entendido como um texto literário, sendo preciso dar voz às diferentes personagens: pesquisador, interlocutores e os próprios leitores, na construção das narrativas. O autor, filiando-se à corrente de pensamento denominada pós-modernidade, assume, da mesma forma que os modernos, a assimetria entre natureza e cultura e a separação radical entre nós, ocidentais, e eles, os outros povos (LATOURE, 2009). De uma perspectiva simétrica ou “não moderna”, seguir os atores em rede e dar espaço a seus próprios quadros explicativos pode ser uma alternativa à autoridade etnográfica sem incorrer em assimetrias, presentes nos pensamentos moderno e pós-moderno.

Na trajetória dos Estudos Rurais, no âmbito dos estudos de comunidade, temos autores como Robert Redfield (1956), que entendia as comunidades como sociedades parciais, inseridas em sociedades mais

amplas: se, por um lado, as pequenas comunidades estão vinculadas a tradições locais, por outro, também partilham de elementos característicos do meio urbano. Também entre trabalhos que classificamos como etnografias interpretativas estão presentes menções às ligações entre local e global. A título de exemplo, temos o narrado por Klaas Woortmann (1990) a respeito de camponeses sergipanos que, ao mesmo tempo em que benzem o gado para que não adoeça, acompanham as cotações da bolsa de Chicago; ou o relatado por Ellen Woortmann (1995) em referência a colonos teuto-brasileiros no Rio Grande do Sul: enquanto os filhos homens, especialmente herdeiros, recebem nomes de antepassados, como parte do patrimônio familiar, as filhas mulheres costumam receber nomes fantasia, inclusive de personagens de telenovelas.

Ao desvencilhar-se dos conceitos de sociedade e cultura como ontologicamente distintos da natureza, a abordagem proposta por Latour (2012) busca conferir às redes formadas entre os atores uma maior visibilidade. As redes que prendem o interesse dessa Antropologia também se distinguem por compostas não apenas por humanos, mas também por não-humanos. Ainda que majoritariamente estejam centrados em redes formadas apenas entre atores locais e aqueles de atuação mais global, vários trabalhos, inclusive no campo dos Estudos Rurais – a exemplo dos de Singleton e Law (2012) e de Pinheiro (2010), já mencionados – vêm adotando essa perspectiva.

Gostaríamos de chamar a atenção para a possibilidade de adoção dessa perspectiva também para lidar com fenômenos de abrangência mais restritos ao local. Também as ligações em torno do parentesco, da vizinhança e da religião podem ser entendidas como associadas em rede, ainda que em redes mais curtas. Dessa forma, busca-se superar dicotomias como comunidade/sociedade, local/global, tradicional/moderno, tratando-se, antes, de atores que estabelecem redes, algumas mais longas, outras mais curtas, com outros atores, humanos e não-humanos, em um mundo complexo contemporâneo.

Em comunicação oral, Giralda Seyferth (2013) apontou que, ainda que a noção de sociedade seja bastante complexa e controversa, seria indispensável para evidenciar elementos que se repetem em diversos contextos camponeses. Segundo a autora, a noção de sociedade camponesa agregaria analiticamente esses grupos e evidenciaria questões como sucessão, reprodução social e economia não capitalista, entre outras. Efetivamente, existem especificidades do campesinato que precisam ser entendidas de forma coletiva e relacional. A partir de uma perspectiva simétrica, entretanto, tais especificidades não nos fariam recorrer à noção de sociedade. Ainda que se associem em redes das mais diversas, com distintos tipos de atores, os camponeses têm uma visão específica do mundo e da natureza/cultura, que pode ser traduzida em termos de uma cosmologia.

Segundo Viveiros de Castro (1992), o conceito de cosmologia compreende uma série de elementos, tais como:

estruturas espaço-temporais da sociabilidade, a posição dos humanos na ordem dos seres vivos, as classificações étnicas e sócio-políticas, os dispositivos e condições de articulação entre o *socius* e seu exterior, os idiomas simbólicos organizados em torno das substâncias que comunicam o corpo e o mundo, a ideologia do parentesco, a etnopsicologia, a concepção da pessoa, a escatologia, etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 7).

Em dois artigos recentes – *O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações* (2009) e *Práticas eco-agrícolas tradicionais: ontem e hoje* (2011) –, Ellen Woortmann relembra um modelo gráfico elaborado por Klaas Woortmann (2000 *apud* WOORTMANN, 2009), relacionando-o a exemplos tomados de etnografias realizadas entre sitiantes em Sergipe e entre colonos teuto-brasileiros no Rio Grande do Sul, para descrever a relação entre camponeses e natureza. Tal modelo consiste em um triângulo, com três termos alocados em seus vértices: Deus, homem e natureza. O vértice superior é ocupado por Deus, enquanto homem e natureza localizam-se nos dois vértices da base. As relações entre os três pares de elementos (Deus – homem; Deus – natureza e homem – natureza;) configuram-se como

de reciprocidade. Homem e natureza se encontram em relação de igualdade, ambos subordinados a Deus, que os criou.

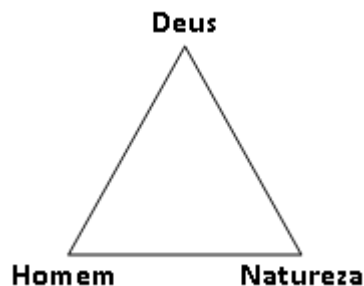


Figura 1: representação gráfica de descrição das relações entre Deus, homem e natureza como sugeridas por K. Woortmann (2000 apud E. WOORTMANN, 2009 e 2011).

A respeito dos sitiantes em Sergipe, a autora escreve:

o trabalho do homem é o de preparar a terra e, quando necessário, alimentá-la, fortificá-la com a “vitamina” do adubo. Por sua vez, o trabalho da terra é o de receber a semente, fazer nascer e crescer a planta, alimentando-a com sua “vitamina”. A terra agradecida retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante. Quando ela “recebe vitamina dada pelo homem e a chuva de Deus, ela fica alegre e agradece, dando muito alimento” e trazendo “fartura”. Mas, se a terra trabalha, tal como o homem, ela fica “cansada”, e é preciso respeitar seu tempo de “descanso” (pousio), para que possa renovar suas forças (WOORTMANN, 2009, p. 120).

Se a cosmologia camponesa coloca Deus, homem e natureza em relação de reciprocidade, a cosmologia moderna ocidental subordina a natureza ao homem e retira Deus da relação. Para Latour (2009), o *Deus suprimido* é uma das características da invenção da modernidade.

Já para Tim Ingold (2012a), a ciência afastou-se das formas tradicionais de conhecimento quando, apelando para os “fatos”, buscou isolar a “realidade” do mundo da configuração na mente dos homens. Conforme observa, na ontologia medieval, os dragões existiam, assim como o medo, sendo o primeiro expressão do segundo. Da mesma forma, para os Ojibwa, sociedade indígena do norte do Canadá, existe um pássaro que, à medida

que voa pelo céu, emite um som de trovão. Dragão e Pássaro-Trovão são, nesse sentido, reais, por fazerem parte da experiência desses grupos. Diferentemente do pensamento científico da moderna sociedade ocidental, os demais coletivos não separam, de um lado, o mundo e, de outro, a percepção e a experiência que se tem sobre ele. Se a ciência não se constitui como única definidora da realidade (nem mesmo a mais privilegiada), logo a visão e a experiência que os camponeses têm no mundo podem ser entendidas como sendo, de fato, o próprio mundo dos camponeses.

Apesar das redes, as diferenças nos mundos dos atores podem ser geradoras de conflitos. As divergências entre cosmologias, sobretudo dos modernos ocidentais em contraste com as de outros povos, podem ser responsáveis pela geração de incomunicabilidades e mesmo de conflitos. Philippe Descola (1998) mostra como os entendimentos sobre ecologia e direitos dos animais são radicalmente diferentes na cosmologia ocidental e nas cosmologias ameríndias, especialmente as amazônicas. Enquanto os primeiros estendem os princípios jurídicos dos humanos aos animais, num processo de humanização, os segundos situam humanos e não-humanos em uma mesma estrutura de parentesco. Com isso, o ato de caçar um animal, por exemplo, assume sentidos muito distintos em um ou outro contexto. Viveiros de Castro (1996) aponta que as cosmologias amazônicas não perceberiam o mundo como dotado de uma única natureza e muitas culturas, como os ocidentais, mas composto por muitas naturezas e uma única cultura, a humana, numa inversão do *multiculturalismo* para o *multinaturalismo*.

No Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia realizado pelo primeiro autor deste ensaio e orientado pela segunda autora, estudamos a trajetória de vida de uma família de colonos pomeranos que trabalha com agricultura de base ecológica. Nesse mesmo período, estava sendo implantado na propriedade um Sistema Agroflorestal (SAF), em que várias plantas são cultivadas juntas em uma pequena área. Durante o trabalho de campo, pode-se observar a interação entre agrônomos e a família e perceber

como se diferenciavam os entendimentos *científico* e *tradicional*, tanto no que tange ao Sistema Agroflorestal e à agricultura ecológica, como, de forma mais geral, à própria relação com a natureza. Enquanto para os agrônomos o SAF era, do ponto de vista da preservação ambiental, a melhor opção para a produção ecológica, para a família, *plantar no meio do mato* evidenciava-se como estranho, uma vez que a agricultura praticada pelos colonos sempre envolveu a *limpeza* da terra e a plantação em carreiras. Também o sentido da agricultura de base ecológica diferenciava-se bastante: se para agrônomos tal prática se justificava pela preocupação com o meio ambiente e a saúde de produtores e consumidores, para a família havia também uma justificativa de fundo religioso, associada à não agressão com o uso de agrotóxicos da terra que pertence a Deus.

Para uma aproximação às cosmologias de grupos camponeses, é vital que se busque pelas definições *nativas*, as definições sobre o mundo e sobre as relações entre os seres articuladas por nossos interlocutores. Além disso, é fundamental que acreditemos nessas definições, não como meras representações do real, mais ou menos distorcidas (LATOURE, 2009), mas em simetria com as definições criadas pela ciência. Ana Carneiro Cerqueira (2010, p. 17), em pesquisa sobre o povo de Buracos, ou buraqueiros, da região norte de Minas Gerais, define seu problema de pesquisa da seguinte forma: “como descrever o ‘povo dos Buracos’ lançando mão do que seriam seus próprios procedimentos descritivos? Digo ‘seriam’ porque a preocupação em conceituar o ‘povo’ é ‘minha’, ou ‘nossa’, e não ‘deles’”. A autora, mesmo reconhecendo que a preocupação em conceituar a identidade do grupo estudado é uma preocupação dela enquanto pesquisadora e do meio acadêmico em que se insere, realiza um experimento ao construir seu texto mesclando categorias do universo dos buraqueiros com categorias do universo científico/acadêmico. Ainda que Cerqueira não se filie à corrente da Antropologia Simétrica e não esteja diretamente preocupada com cosmologias, a referência a esse trabalho parece adequada para afirmar que,

em maior ou menor grau, este também deve ser o esforço de uma Antropologia que se quer simétrica.

Em *Os usos da diversidade*, Geertz (2001 [1986]) relata o “caso do índio bêbedo e da máquina de hemodiálise” para discutir o contato entre distintas moralidades no mundo contemporâneo. Segundo essa fábula, no sudoeste dos EUA, um índio teria procurado um programa médico para realizar um tratamento dialítico. Os médicos o informaram que, para que o tratamento fosse bem sucedido, o índio precisaria parar de beber, ao que o índio respondeu que não o faria. Ele desejava prolongar ao máximo seu período de vida, porém sem abrir mão de seus hábitos, que, afinal, o constituíam enquanto sujeito. Os médicos (bem intencionados, mas com valores diferentes daqueles do índio), ficaram bastante incomodados com tal atitude, por entenderem que, no lugar do índio, alguém outro que se sacrificasse e seguisse suas recomendações seria mais merecedor do tratamento.

Geertz (2001) relata essa fábula para dizer que, em termos de valores, é esse tipo de diversidade, mais que as diferenças entre grupos percebidos como homogêneos e coerentes, que configura o mundo contemporâneo. Podemos, entretanto, pensar o mesmo não apenas em termos de moralidades e significados (ou representações), mas de cosmologias vinculadas a distintas naturezas-culturas e acionadas por atores que se associam em redes. Desse modo, sugerimos que tais perspectivas podem iluminar fenômenos atualmente observados no rural.

Referências bibliográficas

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 2008 [1986]. p. 15-88.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: Ouro sobre o azul, 2010 [1964].

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

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “povo” parente dos Buracos**: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. 373 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, [2010].

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008 [1988]. p. 17-58.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. In: _____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001 [1986]. p. 68-85.

_____. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1978]. p. 3-21.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida**: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (Org.). **Cultura, percepção e ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012a. p. 15-29.

_____. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 37, p. 25-44, 2012b.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Ed. UNESP, 2000 [1987].

_____. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Ed. 34, 2009 [1991].

_____. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: EduFBA, 2012 [2005].

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950]. p. 11-46.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva; MAIO, Marcos Chor. Estudos de comunidade e ciências sociais no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 26, n. 3, p. 521-550, 2011.

PEIRANO, Mariza G. S. Antropologia como Ciência Social no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 219-232, 2000.

PINHEIRO, Patrícia dos Santos. **Saberes, plantas e caldas**: a rede sociotécnica de produção agrícola de base ecológica no sul do Rio Grande do Sul. 2010. 199 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, [2010].

REDFIELD, Robert. **The little community and peasant society and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

SEYFERTH, Giralda. **Ciclo sociedades camponesas, Estado e mercado**. Santa Maria: UFSM, 2013. (Comunicação oral).

SINGLETON, Vicky; LAW John. **Devices as rituals**. 2012. 16 p. Disponível em: <http://www.heterogeneities.net/publications/SingletonLaw2012DevicesAsRituals.pdf> . Acesso em: 04 mar. 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo na selva, visto da praia. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 170-190, 1992.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1975].

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. Brasília: Ed. UnB, 1995.

_____. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevo (Org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. p. 119-129. (v. 2, Estratégias de reprodução social).

_____. Práticas eco-agrícolas tradicionais: ontem e hoje. **Retratos de Assentamentos**, Araraquara, v. 14, n. 2, p. 15-32, 2011.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Ed. UnB, 1997.

WOORTMANN, Klaas. A Antropologia brasileira e os estudos de comunidade. **Universitas**, Salvador, n. 11, p. 103-140, 1972.

_____. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 87, p. 11-73, 1990.