

O problema rural brasileiro do ponto de vista antropológico*

Emílio Willems

A heterogeneidade cultural do Brasil

Se for traçada uma reta, no mapa do Brasil, ligando a cidade de São Paulo às cabeceiras do Xingu, no planalto mato-grossense, encontra-se, ladeando essa linha, uma série de agrupamentos humanos culturalmente muito heterogêneos. Numa extremidade está a metrópole moderna representando um tipo de civilização urbana que se está rapidamente difundindo em todas as zonas da Terra onde entrou a cultura ocidental. Tipos mais antigos de civilização urbana lhe cedem lugar e este ato se exprime pela substituição de bairros antigos, com sua arquitetura multissecular, por uma espécie de edificação urbana altamente estandardizada. Esse fenômeno se processa, de maneira semelhante, nas metrópoles sul-americanas, nas cidades medievais da Europa e nas antigas cidades asiáticas.

Acompanhando a reta, depara-se com um tipo de cultura rural estreitamente ligado à cidade: estradas atravessam-na, seus homens trabalham e produzem para mercados e toda a sua vida está organizada de maneira a satisfazer as necessidades desses mercados. Se, por qualquer motivo que, às vezes, escapa à compreensão desses produtores rústicos, os mercados deixam de absorver sua produção ou lhes diminuem a compensação monetária, a sua vida se torna extremamente difícil, pois a sua subsistência material depende de troca monetária e lucro.

* Texto publicado pela Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo, 1944.

Prosseguindo pela reta encontram-se, já bem mais distantes do ponto de partida, populações caboclas cuja vida parece decorrer em um mundo diferente do nosso. Pouco ou nada as liga ao mercado urbano. Não dependem dele e o uso que fazem do dinheiro é muito restrito. Altas ou baixas do café ou do algodão não as atingem, porque não plantam esses produtos ou, se os plantam, a produção destina-se apenas ao consumo pessoal. Geralmente se é impiedoso com essas populações; aplicam-se-lhes epítetos como “atrasadas”, “indolentes” e outros, menos lisonjeiros ainda. Vivem de uma maneira julgada indigna e desprezível. Acha-se que deviam trabalhar e produzir mais e melhor, que deviam adubar suas roças, usar sabão, escola, parteira, farmácia e médico. Se se perguntar a um de seus indivíduos se conhece o nome do presidente da República, ele não entenderá bem o sentido da nossa pergunta. Pouco se incomodarão com o nosso conselho de curar ou evitar a anquilostomíase. Embora falem português, não parece fácil entender-se com eles.

A impressão de se falar a estranhos robustece-se à medida que se aproxima a outra extremidade. O contato com populações indígenas repete-se. Não se lhes entende a linguagem e muitas das suas ações permanecem completamente ininteligíveis. Delas se ouve talvez que, à direita e à esquerda, ainda vivem tribos que se esquivam, o mais possível, ao contato com a civilização branca.

É claro que, nessa viagem rápida, se percebem apenas os fatos superficiais e muitas vezes sem lhes compreender o significado. Ao ininteligível aplicam-se termos cômodos, patenteados pela civilização urbana: O caboclo é um “doente”, um “subalimentado”, um “indolente”, um “analfabeto” que vive “ao deus-dará”, “mergulhado nas trevas da ignorância e superstição”, em “habitações infetas” etc. Fica-se indignado quando o caboclo prefere o curandeiro ao médico, a magia ao remédio e, se ele não liga para a escola, chamam-no “atrasado”. No caso do índio, o “pitoresco” e “selvagem” vêm associar-se aos tributos com que se qualifica a vida do caboclo. Não se compreende o caboclo e muito menos o índio. E eles não nos compreendem. As tentativas de modificar-lhes a vida acabaram geralmente em fracassos que muitas vezes se teve o cuidado de ocultar. A *ultima ratio* e a menos racional de todas é a acusação que se lança à “raça” ou à “mistura de raças”: o índio ou caboclo seria “biologicamente” incapaz de assimilar-se à nossa civilização...

Nesta falta de compreensão mútua eu vejo a prova mais evidente de se tratar realmente de culturas *diversas* que, no Brasil, se localizam dentro das mesmas fronteiras políticas. Parece-me que entre todas as conceituações de cultura, aquela que a define em termos de um sistema de *common unders-*

landings, de entendimentos comuns, é a mais adequada. *Não existe um sistema de entendimentos que possa servir de base comum à civilização urbana e à multiplicidade das culturas sertanejas.* Antes de tentar qualquer estudo, é preciso compenetrar-se do alcance desse fato que não é raro e pode ser observado nas regiões mais diversas do mundo. Admite-se, em geral, que chegou uma fase sumamente crítica para essas culturas regionais, isoladas e voltadas sobre si. A tendência que se nota em toda parte é a de absorver as comunidades isoladas, incorporá-las à “grande sociedade” cujas malhas já cobrem a maior parte do globo e vão se estreitando cada vez mais. Essa tendência parece obedecer, em boa parte, a forças sociais não controladas, mas, por outro lado, a integração das culturas isoladas, primitivas ou semiprimitivas, afigura-se aos civilizados como “dever moral”. Deixo de lado o aspecto ideológico da questão, restringindo-me à verificação de que os civilizados que assim pensam julgam beneficiar os “pobres selvagens e caboclos”. A visão que eles têm da situação das culturas sertanejas é inteiramente *etnocêntrica*. É óbvio que não pode deixar de sê-lo, visto tratar-se de leigos bem-intencionados que transferem suas concepções éticas, toda sua escala de valores, próprios à civilização urbana, a sistemas sociais pautados sobre outros valores e outras normas de comportamento. Contrariamente ao que em geral se pensa, as culturas sertanejas do Brasil têm sua organização social, quer dizer, os seus componentes vivem integrados numa rede de inter-relações que lhes trazem obrigações e compensações mútuas. E essa sociedade possui um tipo (ou tipos) de família e associação vicinal, regimes de trabalho e técnicas destinadas a produzir os artefatos necessários, sistemas de trocas, meios de transporte, práticas tradicionais para lidar com forças sobrenaturais, conhecimentos para tratar doentes e parturientes, jogos e festas para compensar as obrigações que o sistema social impõe a seus membros e uma educação para transmitir o patrimônio cultural (sem que a arte de ler e escrever possa ter uma função na transmissão tradicional). Ao lado de um corpo de conhecimentos, práticas e crenças destinado a controlar o natural e o sobrenatural, existe um sistema de controle social com sanções específicas. Há mais de quatro séculos que esta sociedade vive, crê, trabalha, se diverte e educa. Não há motivos para se acreditar que seus modos de pensar, agir e sentir tenham sofrido grandes modificações nos quatro séculos de existência. As experiências que seus membros acumularam nesse respeitável lapso de tempo provaram mil vezes ser adequadas, pois não somente garantiram a subsistência dos vivos mas permitiram um aumento incessante da população sertaneja. Durante quatro séculos, o caboclo não deixou de conquistar os sertões e de

enchê-los, pouco a pouco, de povoadores. Muitos imigrantes aportados aqui, no último século, aprenderam que o modo de vida do caipira é o único possível em determinadas circunstâncias. E aqueles que não quiseram aprender fracassaram porque os seus métodos eram “superiores”. Mas os “italianos” e “alemães” acabocladados sobreviveram e contribuíram para o povoamento dos sertões meridionais.

Exemplos não faltam. Na colônia Feliz (Rio Grande do Sul), os imigrantes alemães resolveram, em 1846, trabalhar apenas dois ou três dias por semana. A venda do milho e feijão mal lhes dera algumas patacas, preço esse que não compensava nem o trabalho nem o transporte, dispendioso e difícil. Nos dias em que não trabalhavam, os colonos reuniam-se para matar o tempo em bebedeiras, escolhendo como local, alternadamente, as suas próprias casas. É um exemplo clássico de quebra de um padrão cultural: o trabalho *permanente* cede lugar ao trabalho *intermitente*, evidenciando o grau de desenvolvimento econômico. Os chamados alemães de Itapecerica, Santo Amaro, Guareí e Sorocaba poderiam ser citados como exemplos da mesma categoria. Em determinadas condições, as culturas isoladas, rurais e semiprimitivas exercem um poder de absorção não inferior ao de qualquer civilização urbana. Mas a nossa mentalidade ainda está contaminada pelo vírus evolucionista e pela crença no progresso a ponto de recalcaros casos de desnivelamento cultural que não se ajustam ao nosso esquema de vida. Este condiciona a classificação vulgar das culturas em “superiores” e “inferiores”. As últimas julgamos “atrasadas” e nesse juízo já vai implicitamente o postulado de uma intervenção destinada a elevar a cultura “inferior” ao nível estabelecido pelas sociedades ocidentais que, generosamente, se atribuem a si próprias qualidades superiores.

Aspectos gerais da intervenção nas culturas sertanejas

Em que se pretende transformar as culturas caboclas do Brasil? Que qualidades se deseja que o caipira adquira em contato com a civilização?

A resposta poderia ser formulada da seguinte maneira: deseja-se que ele abandone o seu estado de relativa autossuficiência; que sinta necessidades novas e se torne, em proporções apreciáveis, produtor e consumidor; que constitua família legal; que registre seus filhos e os mande à escola; que pague impostos e seja patriota consciente; que adquira hábitos sanitários e alimentares, adequados à conservação da saúde e à diminuição do coeficiente de mortalidade.

Contanto que o caboclo se queira sujeitar ao regime de trabalho imposto pela civilização capitalista, oferecem-se-lhe, em compensação, uma existência julgada mais digna, habitações mais salubres, médico, escolas, farmácias, parteiras, hospitais, igrejas, conhecimentos e artefatos, técnicas e hábitos tomados de empréstimo à civilização urbana. Porém, nessa conta há um erro que facilmente escapa à atenção do reformador. É que nem todos esses fatores com que se pretende conquistar o caboclo podem ser controlados pelo civilizador generoso. Não se esqueça de que a autossuficiência do caboclo é a sua única defesa que o mantém a distância da instabilidade crescente da economia capitalista. Articulado com os mercados, ele troca a sua relativa invulnerabilidade com uma vida que se julga mais confortável e digna, ficando sujeito, no entanto, a todas as oscilações e abalos que caracterizam o sistema capitalista e que escapam, em seus aspectos fundamentais, ao controle regional e nacional. Pode-se, talvez, persuadir o caipira a plantar fumo, tungue, mamona ou qualquer outro produto promissor. Mas os preços que os mercados mundiais oferecem por esses produtos não dependem da boa vontade dos funcionários que introduziram a nova lavoura. Uma baixa nos Estados Unidos, na Argentina ou na Índia pode aniquilar todas as esperanças e ai do pequeno lavrador que substituiu as suas primitivas roças de milho e feijão pelas culturas novas. Esta hipótese lhes traz realmente a miséria, ao passo que à situação anterior ele dificilmente aplicaria o mesmo termo. Não pode haver dúvida de que a existência vegetativa e autossuficiente das populações sertanejas do Brasil e de muitos países latino-americanos, ainda que seja uma afronta ao espírito capitalista, é mil vezes preferível à verdadeira miséria por exemplo daqueles 300 mil lavradores norte-americanos cuja sorte nos descreveu John Steinbeck em *As vinhas da ira*.

Essas reflexões devem necessariamente preceder qualquer tentativa de intervir nas culturas caboclas. Nunca é demais insistir sobre o fato de que, dentro do sistema econômico atual, as dádivas da civilização urbana possuem realmente esse reverso. A absorção das pequenas culturas isoladas e autossuficientes pode acarretar-lhes os benefícios imaginados pelos reformadores, mas pode também trazer os “malefícios” que agem, nas próprias civilizações urbanas, como germens de desagregação e revolta.

Que significa para as culturas caboclas a intervenção deliberada e dirigida da civilização urbana? Significa-lhes a eliminação de elementos julgados indesejáveis e o enxerto de elementos desejados pelo reformador. Acha-se, por exemplo, que a filosofia do “plantando dá” deve ser substituída por outra, mais “produtiva”. Para tanto bastaria, no entender do leigo, explicar

ao caboclo as vantagens que residem numa intensificação das atividades agrícolas, provê-lo de ferramentas adequadas, sementes escolhidas e, talvez, de algum crédito... Na realidade, porém, seria preciso mudar um regime de trabalho multissecular, regime esse que representa um complexo cultural inteiro. Seus traços consistem em padrões de comportamento baseados nas experiências de muitas gerações, em hábitos-motores adquiridos na infância, em técnicas de trabalho, em maneiras de sentir e pensar alheias à formação de necessidades, as quais são julgadas tão naturais que dificilmente se poderia imaginar a vida sem os seus estímulos. Acresce que o regime de trabalho não pode ser substituído por outro sem que ocorram mudanças em outras esferas da cultura cabocla. Pois o regime de trabalho está quase sempre ligado a determinadas concepções do tempo, organização da família, à alimentação, à religião, ao descanso e às atividades recreativas. Como entre certos índios, a expressão “amanhã” ou “dispois de amanhã” frequentemente não encerra, para o caboclo, a ideia de um dia certo, mas simplesmente o tempo que segue o dia de hoje. Em condições de vida que nunca engendram a necessidade de uma medição exata do tempo, a diferença de horas ou dias não representa problema nenhum.

Qualquer regime de trabalho contém formas de cooperação e divisão do trabalho. A mudança do regime afeta necessariamente a organização existente, distribuindo diversamente as obrigações dos indivíduos integrados no grupo básico que, entre nós, é geralmente a família. Mas uma redistribuição das obrigações e compensações pode modificar a posição social de marido ou mulher, dos filhos adultos, dos adolescentes ou dos velhos. Se o regime novo exige a participação das mulheres nos trabalhos agrícolas, os velhos recebem, de repente, a função importante de guardar a casa, preparar as refeições e educar os filhos menores. Se não há velhos ou se estes também vão à roça, às crianças de meia idade cabe a função de vigiar os irmãos menores, de preparar as refeições e de executar todos os trabalhos domésticos que na civilização urbana são executados por adultos. Quanto a esses detalhes, as sociedades rurais apresentam inúmeras e profundas variações.

Um regime de trabalho mais intenso exige alimentação diferente e, sobretudo, maior número de refeições. Café, rapadura, feijão e farinha de milho não representam a base adequada para o regime de trabalho que se encontra, por exemplo, entre os teuto-brasileiros de Santa Catarina.

Os dias de descanso precisam ser reduzidos – o que pode interferir com sentimentos religiosos ou ideias mágicas. Em certas partes do interior de São Paulo é costume suspender o serviço ao meio-dia de sexta-feira. No

Vale de Paraitinga não se trabalha aos sábados. “O número de dias santos”, observa Borges Schmidt, “guardados durante o ano é superior ao de qualquer outra região. Rara é a semana em que não aparece um deles de per-meio, quando não mais de um. Assim, já reduzida a cinco dias, não é raro serem apenas quatro os aproveitados utilmente. Santos cujos dias passariam despercebidos em outros lugares são ali religiosamente venerados pela inatividade, embora muitos sacerdotes, nas suas prédicas, nas cidades ou nas festas da roça, façam sentir a não obrigatoriedade em guardá-los. São Gabriel, São Miguel e Santa Catarina, para não falar em São Benedito e São Roque, inclusive mais algumas dezenas deles, são todos padroeiros em cujos dias o trabalho agrícola para, as atividades ficam suspensas e o pessoal fica em casa sem fazer nada” (Schmidt, 1943).

Não pretendo dar aqui uma enumeração completa de todos os traços e detalhes que na realidade integram o regime de trabalho de culturas comumente chamadas “simples”. Creio que as amostras apresentadas são suficientes para dar ao leigo uma ideia geral da complexidade desnorteante do problema cuja solução exige os esforços contínuos e inteligentemente dirigidos de várias gerações.

Dificuldade da transferência cultural

As diversas esferas de uma cultura estão sempre ligadas umas às outras. Modificações feitas numa delas não deixam de repercutir sobre as demais. As ligações existentes raramente são percebidas pelo observador sem treino antropológico. E como os observadores são quase sempre especialistas interessados, por exemplo, em curar a maleita, em difundir o cultivo da batatinha, em implantar hábitos profiláticos contra a ancilostomíase, em estudar as possibilidades do crédito ou da organização de cooperativas, os problemas básicos passam despercebidos. Todos esses especialistas – médicos, agrônomos, professores, economistas etc. – interferem com a cultura cabocla, tentando enxertar-lhe elementos cuja transferência a civilização urbana julga desejável. Ao cumprirem seus deveres profissionais, esses especialistas não podem deixar de ignorar – porque aqui se trata de outra especialidade diferente das de todos eles – que:

- 1) o enxerto de um elemento cultural somente é possível em determinadas condições de que se conhecem apenas os caracteres gerais, cujas variações locais e regionais, no entanto, exigem um estudo acurado;

- 2) o enxerto, embora realizado ou realizável, pode não dar o resultado esperado, porque nem sempre o significado que caracteriza um elemento cultural o acompanha no processo de transplantação;
- 3) a função que um elemento cultural exerce numa determinada estrutura social pode não ser a mesma se o elemento for transplantado para uma estrutura diferente;
- 4) o enxerto de um elemento dificilmente pode ser “localizado”, pois uma cultura não é comparável a uma massa de cera que recebe apenas as impressões que o modelador deseja imprimir-lhe. Muitos elementos culturais são interdependentes: quem deseja alterar um, deveria conhecer-lhe as conotações que o ligam a outros elementos;
- 5) a introdução de novos elementos em uma cultura coloca, em regra, os indivíduos ante padrões de comportamento mutuamente exclusivos. Nesta hipótese se fala de “desorganização cultural”. Se os padrões antigos são desobedecidos por alguns, em oposição a outros, a desorganização vem a ser também “social”.

A aceitação de um novo traço cultural dá-se geralmente por intermediários. São os inovadores, os indivíduos mais “audaciosos” ou “avançados” da sociedade aceitante. Mas é falha a suposição de que o motivo de aceitação coincida sempre com aquele que se espera que tenha determinado a atitude dos inovadores: a expectativa de vantagens, por exemplo. Ao lado ou em lugar deste podem existir outros; mera curiosidade, por exemplo, ou o desejo da novidade ou de lançar mão do elemento novo para aumentar o prestígio pessoal. Na última hipótese pode surgir a tendência de monopolizar o elemento novo para mantê-lo inacessível, com a intenção de valorizá-lo. Tais fatores podem dificultar ou impedir a difusão do elemento enxertado.

Se o motivo da aceitação foi outro que não a expectativa de uma vantagem, a possibilidade do abandono existe. Dificilmente ocorre a integração de um elemento novo que não tenha provado o seu valor com relação à estrutura social ou configuração cultural.

Traços culturais se transferem com maior facilidade do que complexos inteiros. A introdução de certas ferramentas ou adubos é relativamente menos difícil do que a de uma lavoura inteira. Em qualquer hipótese, a aceitação de um elemento novo depende da sua semelhança com elementos já existentes. A criação do bicho-da-seda, por exemplo, destoa de tal maneira da cultura cabocla que à sua implantação se ligam dificuldades que um novo cereal ou tubérculo não encontraria.

Traços concretos se transferem em regra mais facilmente do que traços abstratos. O caboclo está mais disposto a adotar o cultivo de uma nova planta ou a criação de um novo bicho do que um novo regime de trabalho. Como, às vezes, o êxito de um enxerto depende da proporção em que outros elementos culturais podem ser substituídos, o reformador é colocado diante de problemas extremamente complexos. Se a tática de introdução não obedecer, em todos os pormenores, às sugestões que a própria análise cultural levanta, haverá surpresas desagradáveis.

A possível mudança de função constitui outro aspecto importante do problema. O exemplo mais conhecido do nosso meio é a alfabetização. Se, na nossa civilização, a comunicação depende, em grande parte, do conhecimento da escrita, é óbvio que a escola incumbida da transmissão desse conhecimento exerce uma função vital do nosso sistema sociocultural. Todavia, este não é o caso da cultura cabocla (como de inúmeras culturas rurais). Nesse meio, a comunicação não depende, absolutamente, do conhecimento da escrita. Portanto, se é que na cultura cabocla a alfabetização exerce uma função, esta não pode ser a mesma que desempenha na sociedade urbana. Se não se lhe associar função nenhuma, a escola não será frequentada ou, terminado o ciclo escolar, os ex-alunos esquecer-se-ão, rápida e totalmente, de tudo quanto aprenderam. Não raro, porém, a alfabetização recebe uma função muito diversa daquela que se julga desejável. Contatos com a civilização urbana levam principalmente os indivíduos alfabetizados a abandonarem o seu meio para “tentar a vida” nas cidades mais próximas. A aquisição de conhecimentos administrados pela escola torna-se, por assim dizer, uma “técnica” para se aproximar de um meio julgado superior. Acresce que, pela saída de indivíduos providos de um equipamento educacional que os habilita a competir num meio urbano, a atitude do grupo rural *in toto* tende a modificar-se, apressando-lhe a desagregação ou, talvez, o desaparecimento completo. Vê-se que a alfabetização *exerce a função de intensificar a mobilidade social, horizontal e vertical*. Não há garantia nenhuma de que uma educação escolar de cunho técnico, instituída com o objetivo de prender o caboclo a seu meio, *não exerça a mesma função*. Voltarei mais adiante a esse aspecto do problema.

Por onde quer que os civilizadores ocidentais tenham pisado, eles tentaram impingir às culturas primitivas ou semiprimitivas a escola de alfabetização. Na melhor das intenções, missionários e professores leigos desorganizaram as tribos africanas e oceânicas educando-lhes as gerações novas em escolas europeias. Parece-me que mediante um estudo comparativo desse

fenômeno se pode ganhar muito. É um erro supor que se trate de um problema tipicamente brasileiro. Quase todos os países latino-americanos têm suas culturas caboclas. Na África e na Oceania encontram-se culturas primitivas ou semiprimitivas e os contatos que se estabelecem entre elas e os civilizadores brancos podem ser comparados – *mutatis mutandis* – aos contatos que ligam a civilização litorânea no Brasil às culturas sertanejas. Em toda parte, erros graves foram cometidos e muitos se ligam à introdução da escola de alfabetização.

Na África, por exemplo, o pendor para imitar o europeu decidiu o sucesso que as instituições educacionais tiveram no meio nativo. O branco não costuma sujeitar-se ao trabalho manual e é imitado principalmente neste ponto. A escola é considerada pelo negro como meio de livrar-se do trabalho físico e de equiparar-se ao branco. Assim, a escola educa sistematicamente para a ociosidade. Edifícios escolares bem construídos e, às vezes, suntuosamente instalados, internatos à europeia, o acúmulo de conhecimentos sem relação com o meio autóctone, a aprendizagem do inglês ou do Kisuaheli, língua franca naqueles territórios, ensinamentos morais e religiosos, enfim, constituem uma série de fatores capazes de alienar o educando de seu meio nativo. O rapaz ou a moça volta para sua aldeia cheio de arrogância, não obedece mais aos pais, despreza conselhos e ordens dos chefes tribais, fala correntemente o inglês ou Kisuaheli, mas não quer, de modo algum, trabalhar na roça. Querendo casar-se, não encontra companheiro de seu nível cultural. Os matrimônios tornam-se mais infelizes e os divórcios mais frequentes. De outro lado não é possível empregar a maior parte dos conhecimentos adquiridos. Desta maneira, tudo contribui para que o africano aprenda a desprezar o mundo dos pais e dos antepassados. Semelhantes são os desajustamentos sociais originados pela escola europeia nas possessões francesas. Everett V. Stonequist (1937) observa que alguns anos de instrução elementar francesa não constituem uma assimilação cultural: o estudante vive simplesmente em duas sociedades divorciadas, a sociedade real donde ele veio e à qual está intimamente ligado pela língua do país; e uma sociedade artificial – uma existência temporária onde ele, por algum tempo, entra em contato com a língua francesa. O nativo não assimila essa língua e não abandona seus modos primitivos de pensar. Um sábio e viajante francês formulou a teoria nas seguintes palavras:

Não envolve este ensino do francês, que pode ser apenas superficial, o risco da formação de *déclassés*? Logo que conhece algumas palavras da nossa língua, o nati-

vo se julga um ente de raça superior e de uma classe que tem direito a todos os direitos. Ele considera incompatível com sua dignidade voltar à lavoura. O que ele deseja é uma posição como ajudante de escritório em qualquer ramo de comércio ou, de preferência, na onipoderosa administração, mas tais posições são poucas e abarrotadas e, muitas vezes, mal remuneradas. Então o desgraçado julga-se vítima de uma grande injustiça e, pretendendo fazê-lo semifrancês, tornam-no antifrancês, agente de descontentamento e rebeldia.

Todas essas dificuldades surgem em consequência da ideia fundamentalmente errônea de que uma instituição social transferida para um meio culturalmente diferente possa exercer as mesmas funções que exerce no meio originário.

As possibilidades de intervenção educativa nas culturas sertanejas

Do ponto de vista educacional, a solução do problema rural brasileiro não apresenta dificuldades intransponíveis. Pode-se tomar como certo que a perpetuação das culturas caboclas nada tem que ver com o fator racial. Nunca é demais insistir sobre esse fato. A despeito de todas as resistências e campanhas contra o racismo, algumas das suas inúmeras variações contaminaram de tal maneira as nossas formas de pensar que parece sumamente difícil desvencilhar-se delas. A Antropologia física está cansada de repetir que cruzamentos raciais não conduzem a “degenerações” somáticas ou mentais. Se os híbridos raciais têm organismos depauperados, a causa está nas condições sociais em que esses indivíduos foram criados. Isso foi inúmeras vezes provado, mas a despeito de tudo continua-se a estabelecer confusão entre fatores sociais e biológicos. O caboclo não possui a cultura que tem por ser um produto de hibridação racial. Ele a possui simplesmente porque lhe foi transmitida, há muitas gerações, pelos pais. Trata-se de um patrimônio cultural, não biológico. A transmissão ocorreu, durante quatro séculos, sem alterações incisivas, porque esse patrimônio provou ser um equipamento adaptativo adequado para garantir a sobrevivência da população cabocla. A intervenção organizada deve, portanto, concentrar-se sobre dois aspectos fundamentais:

- 1) A interrupção do processo multissecular de transmissão tradicional. Feito o peneiramento dos elementos considerados desejáveis, a transmissão deverá restringir-se a estes. Desta maneira o patrimônio tradicional será substituído por outro, ajustado ao sistema econômico moderno.

2) A articulação do novo patrimônio cultural com um meio ao qual se possa ajuntar. Todo sistema cultural representa um equipamento adaptativo, tendo sua razão de ser somente em função do meio em que o grupo respectivo deseja sobreviver.

ad 1) O plano do internato agrícola, em vias de realização em São Paulo, parece ser a única solução possível. O afastamento do educando de seu meio originário garante a interrupção necessária do processo de transmissão tradicional. A internação num instituto adrede preparado para implantar novos hábitos e conhecimentos oferece as condições em que possa acumular-se um patrimônio cultural parcialmente diverso. Todavia, convém não se esquecer de que a internação dos rapazes não é suficiente para realizar o objetivo mencionado. Pois o novo tipo de *homo rusticus* que sairá dos internatos agrícolas desposará moças educadas na rotina tradicional. Na família rural, as funções da mulher são, como é sabido, comparativamente muito mais importantes do que na família urbana. A atuação da mulher é não somente um fator decisivo para a manutenção e a aquisição, pela família, de um determinado *status* econômico, mas também um fator de transmissão cultural de importância fundamental devido, em parte, às funções inexistentes ou restritas da escola. Se o homem for iniciado em uma cultura que o diferencia, pelos conhecimentos técnicos, hábitos de trabalho, de higiene etc., fundamentalmente da cultura adquirida pela mulher, a probabilidade de choques culturais será muito grande. A possível desorganização da família porá em perigo o êxito todo da obra educacional planejada. Na melhor das hipóteses, a recidiva dos filhos na rotina anterior será quase inevitável.

ad 2) Que acontecerá com o educando formado por um internato agrícola? Voltará para o meio de onde veio? Em caso afirmativo, ele dificilmente transformará esse meio, pois o patrimônio cultural adquirido no internato não representa, com relação a esse meio, um equipamento adaptativo adequado. É mais provável que o meio o transforme ou obrigue ao êxodo. Neste sentido, as experiências com imigrantes estrangeiros são valiosas. É um erro muito comum pensar que o imigrante tenha desenvolvido, em quaisquer condições, o meio em que foi colocado. Basta olhar para os coeficientes de fixação das diversas etnias, basta um estudo ligeiro das inúmeras colonizações fracassadas, dos muitos casos de desnivelamento econômico para compreender que as transformações do meio, em um sentido determinado, somente ocorrem em função de circunstâncias sobre as quais o imigrante nem sempre pode adquirir o controle.

Um observador que, em 1900, visitou Blumenau notou que muitos colonos deixaram de usar o arado porque o seu emprego facilitava a erosão das terras acidentadas. Para compensar os efeitos esterilizantes da erosão, isto é, para conservar a produtividade de suas terras, necessário se tornava a adubação em larga escala. “Mas os preços dos produtos não compensavam técnicas, como essa, altamente intensivas.” Assim o uso do arado ficava restrito às terras aluvianas dos vales. O regresso a processos velhos e rudimentares afigurava-se, deste modo, como necessidade ditada pelas condições do meio, independentemente da vontade e do equipamento técnico do imigrante. O rápido esgotamento das terras, associado a técnicas extensivas e a uma pressão demográfica relativa, leva necessariamente ao seminomadismo e desapego à gleba, traço cultural esse que contrasta com a sedentariedade absoluta dos camponeses europeus. O seminomadismo é um fenômeno tão corriqueiro entre descendentes de colonos alemães, italianos e poloneses, que até observadores superficiais o notaram em todas as zonas de colonização estrangeira. Wagemann já analisou, em 1913, os efeitos desagregadores do nomadismo dos colonos teuto-brasileiros do Espírito Santo. Evidentemente, o nomadismo agrícola dos colonos significa o domínio da rotina: os mesmos processos repetem-se através das gerações, os filhos começam no mesmo ponto em que os pais e avós começaram, sem a menor possibilidade de aumentar o acervo cultural. Exatamente como entre caipiras legítimos (cf. Willems, 1941, pp. 802-803).

À guisa de certos imigrantes, o homem a ser formado pelos internatos agrícolas representará uma cultura “superior”. O seu aproveitamento, no sentido do nosso sistema econômico, sugere cuidados especiais. Assim, como se lhe escolhe o meio educativo, deve-se-lhe escolher o meio propício em que possa utilizar a cultura adquirida às expensas do erário público. Quanto a esse meio, será preciso levar em conta, por exemplo, a qualidade e a quantidade dos consumidores, as distâncias, as vias de comunicação, as possibilidades de fundar cooperativas e, antes de mais nada, o crédito destinado à aquisição de terras apropriadas, da casa, de ferramentas, máquinas, animais, adubos e sementes. A fixação dos novos elementos em núcleos homogêneos afigura-se talvez como sendo o processo mais rápido e seguro, tendo-se em vista o objetivo final visado por uma mudança cultural provocada.

De qualquer forma, o aproveitamento dos indivíduos saídos de internatos agrícolas exige um reconhecimento exato das condições socioculturais das regiões escolhidas para a colonização. É óbvio que o meio atua sobre esses colonizadores com seu equipamento “superior”, mas é preciso não

esquecer-se de que, em outras circunstâncias, eles podem exercer influências sobre o meio. Como reagem, por exemplo, os povoadores antigos a esse novo tipo de colono? Observadores superficiais pensam talvez que lhes imitem o exemplo. Ora, a experiência ensina que isso acontece raras vezes. A norma é que os antigos povoadores continuem com seus métodos rotineiros. Todavia, estes métodos que antes lhes garantiram a subsistência podem, a partir de certo momento, tornar-se inadequados. Esse fato não significa outra coisa senão a miséria ou o êxodo. Não depende da vontade dos colonizadores novos evitar ou não essas consequências. É simplesmente um efeito da competição, sobretudo da competição econômica. Sem dúvida, o processo ecológico de desalojamento dos antigos habitantes afeta não somente a região que está sendo “reerguida” por colonizadores “superiores”, mas grande parte das zonas circunvizinhas onde os imigrantes podem constituir problemas inesperados e, talvez, graves.

Mudança ou perda de função da escola de alfabetização nas culturas mais simples

Na América ibérica, as tentativas de incorporar a escola de alfabetização nas culturas regionais pré-letradas surtiram efeitos semelhantes aos que apontei no capítulo precedente. No planalto de Guatemala, cuja sociedade foi estudada por Robert Redfield, a escola pública goza de considerável prestígio, mas apenas como instrumento para arranjar emprego remunerado na cidade mais próxima. Nas próprias aldeias, a arte de ler e escrever não tem função a não ser em determinadas cerimônias religiosas e nos poucos contatos com as autoridades estatais. Mas para tanto é suficiente que alguns indivíduos tenham sido alfabetizados. A prática de ler e escrever poderia, portanto, constituir nas aldeias do planalto da Guatemala uma especialização profissional ao lado de outras.

Também entre as populações índias da América do Norte fundaram-se, com êxito variável, escolas públicas. Sobre os Arapaho setentrionais, localizados no estado de Wyoming, o antropólogo Henry Elkin observa o seguinte: “A escola dificilmente consegue ampliar-lhes os interesses. A maior parte do que lhes é ensinado não combina com a sua experiência social e escapa à sua compreensão desde o começo, ou é decorado e logo esquecido. No fim chegam a aprender pouco mais do que a ler, escrever e falar o inglês mais simples que depois usam somente em contatos diretos com brancos. Quando deixam a escola, também deixam de ler. A única matéria escrita

que aparece no território são algumas revistas ilustradas, folhetos cômicos, catálogos e tratados religiosos difundidos pelos missionários. Quando vão à cidade, nunca entram na biblioteca pública” (Elkin, 1940, p. 249).

Fatos semelhantes nos apresenta o México que, há muito, tenta assimilar suas populações indígenas. Mesmo na época pré-colombiana, esses índios não foram primitivos propriamente ditos. E grande parte da cultura pré-colombiana continua intacta. Contra ela, que é conservada pelas comunidades e famílias, a escola pública pouco consegue. Existe, por exemplo, um interessante estudo sobre os índios Tarasco, realizado e publicado pelo Instituto de Investigações Sociais da Universidade do México. É inútil dizer que a escola é um corpo estranho na cultura tarasca. Aprende-se que a “família e a comunidade destroem a ação da escola sobre aquelas crianças indígenas que a frequentam, porque a escola corresponde a uma cultura diversa, à cultura moderna, e entre a escola, a família e a comunidade não há essa espécie de continuidade, não existe o laço que une família, comunidade e escola em sociedades da mesma cultura. A escola oficial, na região dos Tarasco, ensina com palavras a cultura moderna às crianças indígenas, mas estas, ao voltarem a seus lares, esquecem-se das palavras ante a pressão convincente dos fatos, ante o exemplo daqueles que lhes merecem respeito e carinho” (Mendieta e Nuñez, 1940, p. 68).

“Em sociedades de cultura homogênea”, continua o mesmo autor, “família e comunidade preparam e continuam a ação da escola; nas sociedades indígenas como a dos Tarasco, que vive em sua superposição cultural, há uma oposição, uma luta, não declarada de certo, mas efetiva e superior aos próprios desejos dos pais de família, entre esta e a escola” (*Idem*, p. 69).

Mas, objetar-se-á, a alfabetização pode implantar a necessidade e o hábito da leitura. Ouvi muitas vezes esse argumento que aliás já está refutado pelos fatos mencionados. Em todo caso convém acrescentar que o desenvolvimento técnico e econômico, por exemplo, pode criar a necessidade de aprender a escrita, e as escolas, que porventura se abram, têm imediatamente uma função importante a desempenhar nas sociedades locais. É o caso de não poucas zonas pioneiras no interior brasileiro. Mas nunca a escola pode, por si só, criar o hábito da leitura, se as demais experiências culturais não oferecem estímulos e pontos de referência. O conhecimento da escrita tem um valor apenas “instrumental” com relação ao resto da cultura. A prova mais convincente do que acabo de afirmar está, a meu ver, no fato de que as populações alfabetizadas em que se formara o hábito da leitura o perdem quando transplantadas para um meio culturalmente diverso. É o caso dos

descendentes de imigrantes alemães no Espírito Santo, dos quais 25%, em 1913, eram analfabetos e muito mais do que a metade não costumava ler coisa alguma. Um viajante que percorreu, no fim do século XIX, o estado de Santa Catarina observou que “muito mal estão Teresiópolis e Braço do Norte onde há apenas uma escola, assinando as 600 a 700 famílias (teuto-brasileiras) apenas três jornais” (*apud* Willems, 1940, p. 29). Observações feitas, há poucos anos, sobre os descendentes de alemães na zona do alto Uruguai chegaram a resultados semelhantes: “Infelizmente, a maioria daqueles que estão confiados aos nossos cuidados consiste em analfabetos e, quando, às vezes, sabem ler um pouco, não compreendem o sentido. Por isso, mostramos-lhes revistas ilustradas e explicamos-lhas. Aqui, as crianças vão três anos à escola e muitas não a frequentam” (*Idem*).

Esses fatos provam que o hábito da leitura depende de necessidades criadas pela cultura e não pela escola. E em todas as culturas parecem estar em primeiro plano necessidades técnicas e econômicas a sugerirem a adoção de novos elementos, entre os quais pode figurar também a arte de ler e escrever.

Demorei-me no exemplo da escola de alfabetização porque as tentativas de incorporá-la a sociedades simples repetiram-se tantas vezes, e com tanta obstinação os civilizadores urbanos insistem nessa experiência, que ela veio a constituir um dos problemas básicos do contato entre a civilização de cunho ocidental e as pequenas culturas isoladas, semiprimitivas, de feição campesina.

Dos fatos aqui expostos pode se depreender que a escola de alfabetização representa, nessas culturas, um corpo estranho, uma inutilidade, ou então ela sofre uma mudança de função, chegando a exercer influências às vezes diametralmente opostas àquelas que o civilizador urbano teve em mente quando a transplantou para o meio das comunidades sertanejas. Naturalmente, na realidade nem sempre é fácil decidir se o desenvolvimento de uma cultura local ou regional comporta a escola, quer dizer, se ela pode ou não ser transferida sem que ocorra mudança ou perda de função. Em outras palavras: não é possível fazer uma política educacional sem conhecimentos pormenorizados do meio cultural que se deseja presentear com essa instituição que simboliza, por assim dizer, a crença do homem ocidental na fatalidade do progresso.

Infelizmente, os conhecimentos que se tem das nossas culturas sertanejas são mais do que escassos. Além de umas frases surradas sobre o contato entre a civilização do litoral e do sertão, sobre a rarefação das populações sertanejas, sobre cangaceiros, gaúchos, Canudos, o Juazeiro do Padre Cícero

e mais uma dúzia de imagens literárias, gastas pelo consumo diário, pouquíssima coisa se sabe sobre a natureza das nossas culturas caboclas. Apenas se vislumbrou o abismo que as separa da civilização urbana e até hoje poucas foram as tentativas de subordinar a política educacional a um estudo prévio baseado nos métodos que a moderna análise cultural aconselha.

Plano de ação científica

No último capítulo viu-se que não é possível separar o problema educacional dos demais problemas oriundos de diferenças, tensões e choques entre as culturas caboclas e a civilização urbana. Não é possível tampouco reduzir esses problemas a uma questão meramente educacional. Se o tipo de internato agrícola, em vias de realização, representa, em linhas gerais, uma solução, esta não pode ser senão parcial. Pois em primeiro lugar o número de indivíduos saídos de tais internatos jamais poderá atingir as cifras indispensáveis para substituir um sistema cultural inteiro. De mais a mais, os indivíduos formados por tais escolas são produtos de estufa comparáveis a certos lavradores estrangeiros vindos de sistemas agrícolas altamente desenvolvidos. É preciso descobrir-lhes um meio *adequado* para que não se tornem vítimas de um meio inadequado. Na verdade, porém, os meios adequados estão geralmente ocupados e trabalhados, mediante métodos razoavelmente eficientes. A função que usualmente se atribui aos colonizadores-modelo é a conquista de áreas inexploradas ou o reerguimento de zonas “decaídas”. Portanto, tarefas sobremaneira difíceis quando se tem em vista o equipamento “superior” desses colonizadores. Naturalmente, ninguém deseja que eles, dentro de duas ou três gerações, fiquem reduzidos ao estado cultural para cuja elevação foram chamados. Quer-se evitar, naturalmente, o acaboclamento cultural desse novo tipo de povoador-modelo. Mas isso será possível somente se à ação educacional se associarem outras formas de intervenção organizada. Em que elas devem consistir, somente um estudo acurado poderia revelar.

A espécie de investigação que aqui se sugere nada tem de novo ou extraordinário em outras partes do mundo. Nos Estados Unidos, por exemplo, especialistas em Sociologia Rural cooperam, intimamente, com os departamentos técnicos e administrativos dos governos federal e estaduais, para a solução de certos problemas rurais. Não é novidade que também os serviços técnico-administrativos, atinentes às populações indígenas, estão sendo largamente controlados por antropólogos de carreira. Também a In-

glaterra e a Holanda administram suas colônias com o auxílio de antropólogos de carreira.

No Brasil, o mesmo trabalho exige a cooperação de, pelo menos, duas ciências sociais: a Antropologia e a Sociologia, às quais podem ser associadas à Ecologia, à Demográfica e à Psicologia Social. A Sociologia tem de abranger problemas urbanos e rurais, mas sem o concurso da Antropologia cultural ela não poderá fornecer resultados satisfatórios porque ao sociólogo falta geralmente o conhecimento das culturas primitivas. Primitivas são antes de tudo as culturas indígenas, mas primitivos ou semiprimitivos são também os diversos tipos de cultura cabocla¹ tanto no Brasil como na maioria dos países ibero-americanos.

1. Mesmo as culturas camponesas da Europa e da Ásia apresentam tanta semelhança com culturas primitivas que o seu estudo somente pode ser feito, de modo adequado, se o pesquisador possui um alto grau de treinamento antropológico.

O trabalho a ser feito abrange, necessariamente, uma parte monográfica e outra comparativa. A monográfica é fundamental e tem que ser realizada de maneira a um tempo extensiva e intensiva. A pesquisa *extensiva* deverá abranger *o maior número possível* de culturas regionais. *Intensiva* ela é no sentido de exigir, em cada caso, um trabalho aprofundado e minucioso, com permanências demoradas “em campo”. A parte comparativa não se deverá restringir ao confronto dos resultados obtidos nas diversas regiões brasileiras. Deverá ser mais ampla, comparando-se os resultados obtidos no Brasil com as investigações feitas em outros países do nosso e de outros continentes.

Todavia, o programa assim delineado não está completo. Não se esqueçam os problemas que a introdução do africano e a imigração de europeus e asiáticos trouxeram. A aculturação desses elementos humanos constitui outro objetivo de estudo, sobretudo de antropólogos e sociólogos. A sua solução científica deverá obedecer a um plano semelhante ao que acima deixei traçado. Também os estudos aculturativos terão de começar por monografias regionais ou locais cujo número há de corresponder exatamente às áreas habitadas por imigrantes ou seus descendentes. Quanto ao negro, essa parte deparará com dificuldades mais sérias. Contudo, também nesse caso parece possível delimitar áreas distintas, ainda que talvez convencionais, cujo estudo deverá ser feito monograficamente. Uma excelente amostra dessa categoria de pesquisa representa o livro de Donald Pierson sobre o negro na Bahia.

Seguirá o trabalho comparativo, exatamente nas bases expostas: o confronto dos estudos regionais, confeccionados no Brasil e alhures, proporcionará uma visão geral do problema. Creio não haver muita necessidade de insistir sobre a importância da parte comparativa. A pesquisa monográfica

pode ser concebida somente em função do estudo comparativo, pois é este que dará a possibilidade de formular leis. Estou com Herskovits quanto à necessidade de reconstruir, nas monografias, o *background* histórico dos problemas locais. Nunca compreendi o ponto de vista dos antropólogos, os quais, com profundo desprezo pela história, se restringem ao instantâneo dos grupos humanos que se propõem a estudar.

De outro lado será preciso repetir, de tempos em tempos, a investigação local afim de obter, pela sequência dos instantâneos, uma visão cinética da vida das comunidades estudadas. Esta parte é o complemento indispensável para que se possa chegar a conclusões válidas.

Não há dúvida de que atualmente não se está equipado para a realização de semelhante trabalho. Penso, no entanto, que não se deve deixar para o futuro o que pode ser feito agora. Não importa que seja pouco. Já surgiram alguns trabalhos científicos de valor e o seu número está aumentando pouco a pouco, malgrado os desfavores da época que nos atribula.

Creio que não pode haver dúvidas sobre a relação dessas investigações com o trabalho de especialistas de outros ramos da ciência. A solução do problema rural brasileiro exige a contribuição de médicos, agrônomos, geógrafos, economistas e educadores. Mas da cooperação desses especialistas ainda não pode surgir uma solução satisfatória. Antes surgirá uma série de círculos viciosos. Os cientistas mencionados não podem deixar de ver o caboclo sob o ponto de vista da sua especialidade.

Para os médicos o caboclo é um doente e um subalimentado; para o educador todo “mal” reside no analfabetismo; o agrônomo verifica a inexistência de conhecimentos “raciais” de agricultura; os economistas dão pela falta de crédito, de mercados e meios de comunicação; os moralistas desejam erradicar certos “vícios” e assim por diante. A maioria dos médicos parece estar convencida de que não é possível implantar outros hábitos educativos e um regime de trabalho mais produtivo enquanto permanecem certas moléstias a solapar o organismo do caipira. De não poucos educadores ouve-se a afirmação de que um iletrado não pode adquirir conhecimentos de dietética e profilaxia. E de que maneira o caipira pode obter alimentos adequados se não planta nem cria o que é necessário para fortalecer-lhe o organismo “depauperado”?, indaga o agrônomo. A construção de habitações mais higiênicas, a aquisição de material escolar, de roupa apropriada e de remédios, a remuneração do médico ou o pagamento de contribuições para caixas de assistência são fatores que, no entender dos economistas, dependeriam da concessão de créditos agrícolas e da

abertura de novos mercados ao alcance do pequeno produtor em que desejam transformar o caipira.

Todos esses detalhes são apenas partes de um sistema de natureza socio-cultural. Penso que nos capítulos anteriores dei provas suficientes de que sociedades e culturas *como sistemas* somente podem ser estudadas adequadamente pela Antropologia e Sociologia com suas disciplinas conexas. A função dessas duas ciências com relação às demais é clara: cabe-lhes o trabalho *geral e preliminar* que *precede* a intervenção. As demais ciências têm funções *especiais* e seu trabalho *identifica-se com a própria intervenção*.

A origem da cultura cabocla

A situação das populações caboclas do Brasil e de outros países latino-americanos não pode ser compreendida sem prévio exame de certos acontecimentos que a Historiografia geralmente não analisa, os quais, no entanto, influíram, decisivamente, sobre o destino das diversas nações deste continente. Aprende-se apenas que os conquistadores portugueses e espanhóis encontraram populações indígenas. Subjugados por meios violentos ou pacíficos, os índios cruzaram-se, em grande parte, com os invasores europeus, constituindo, aos poucos, uma vasta população de mestiços.

Este modo de encarar os fatos pouco ou nada explica. Naturalmente é preciso distinguir o cruzamento racial de um outro processo muito mais importante: o da fusão de culturas diversas.

As populações autóctones estavam divididas em muitas sociedades tribais, cada qual com sua cultura definida. À medida que entraram em contato com os conquistadores, essas culturas se desintegraram. A desintegração de culturas tribais é um fenômeno que atualmente pode ser observado em muitos pontos do sertão brasileiro e de outras partes do continente americano. Daí a possibilidade de ajuizar-se do que ocorreu nos três primeiros séculos de colonização. A consequência mais grave da desintegração reside no fato de que os índios deixam, aos poucos, de viver em tribos. A desagregação das tribos vai eliminando, do horizonte cultural do índio, todos os elementos condicionados ao convívio e à cooperação íntima de algumas centenas de indivíduos, à divisão tradicional de trabalho entre os sexos, à autoridade de certas personalidades e aos estímulos que lhes vêm de determinadas instituições mágicas ou religiosas. Perde-se também – e este detalhe desejo frisar neste rápido estudo – a organização econômica da tribo. A economia indígena da América do Sul (exceção feita às altas culturas andinas)

não se baseia na troca. Esta, se ocorre, é acessória e nada tem que ver com o sistema econômico em si. Este pode ser caracterizado como regime de autossuficiência: a própria tribo produz de acordo com suas necessidades e consome o produto de seu trabalho.

Todavia, muitos índios entraram em contato com os conquistadores brancos. Perdendo a sua cultura tribal é provável que tenham adquirido elementos da cultura ocidental. Veja-se o que o colono português podia oferecer ao índio.

Em primeiro lugar é preciso frisar que, nos séculos XVI, XVII e XVIII, a organização econômica da maior parte dos países europeus se achava ainda na fase pré-capitalista. Parece mais fácil compreender a importância desse fato lembrando, mais uma vez, em que consiste a economia capitalista. Os característicos gerais da economia ocidental ou capitalista são três: necessidades ilimitadas, sistema monetário e individualismo. Por conseguinte, numa economia pré-capitalista as necessidades são limitadas pela tradição, dinheiro não há ou não é essencial para a realização das atividades econômicas fundamentais e, enfim, o indivíduo está moralmente preso, no exercício das suas atividades econômicas, à organização clânica, familiar ou aldeã, de que é uma parte integrante. Todos esses característicos aplicam-se não só ao câmpnio português, mas a quase todas as sociedades camponesas da Europa. As comunidades aldeãs eram, em geral, organizações autossuficientes e as semelhanças com tribos primitivas muito maiores do que pode parecer à primeira vista.

Acresce que as técnicas agrícolas, até o fim do século XVIII, surpreendem pelo seu acentuado primitivismo. Até o fim do século XVIII e, em muitos países, até o século XIX, predominava a rotina milenar, o sistema de três parcelas. Esse regime baseia-se na cultura alternada sobretudo de cereais, de maneira que cada ano outra parcela é deixada de pousio. Avizinhando-se o momento em que a produção destarte obtida já não compensa o esforço dispensado, passa-se a aplicar o mesmo sistema a outro complexo de terras que antes servia de pasto. Com a redução das pastagens e a ocupação total das terras disponíveis, o sistema de três parcelas torna-se estacionário. Afim de evitar o esgotamento, o lavrador tem de empregar processos de adubação. Durante mais de mil anos, a maioria dos lavradores europeus seguiu esse regime.

Quanto à maquinária agrícola, convém lembrar que os implementos usados até a segunda metade do século XVIII pouco diferiam das máquinas relativamente mais eficientes do tempo do império romano. Não há dúvida

de que o arado romano era melhor do que a maioria dos tipos que na Europa se usavam até o ano de 1750, mais ou menos.

Afirmou-se tantas vezes que o caboclo aprendeu as suas técnicas agrícolas do índio. Sem querer negar isso, quero lembrar apenas que a própria cultura trazida pelos imigrantes portugueses e outros já continha a experiência do alqueive que aqui passou a ser chamado capoeira. Também a exploração extensiva e “destruidora” de todas as terras disponíveis fazia parte do lastro cultural do campônio europeu. Praticamente, toda a agricultura chamada moderna é fruto do século XIX.

A conclusão que se pode tirar desses fatos históricos é a de que os pontos de contato entre a economia indígena e a economia campesina da época colonial eram numerosos e facilitaram, sem dúvida alguma, a hibridação das duas culturas.

A cultura adventícia teve o destino das culturas indígenas. Também ela se desintegrou. O produto híbrido, a cultura cabocla, com suas variações locais e regionais, não alcançou, em parte alguma, o grau de integração social que caracterizava as culturas originárias. Não se salvou nem a aldeia indígena, nem a comunidade campesina da Europa. A colonização dispersa com sítios isolados por grandes distâncias foi substituindo o povoamento cumulativo de índios e europeus.

Com efeito, essa substituição outra coisa não significa senão a perda de inúmeros elementos culturais cuja existência e perpetuação se prendiam à agregação íntima, a um sistema de cooperação e divisão de trabalho suscetível de sobreviver somente quando os homens podem agir, incessantemente, em conjunto e sob o controle direto da comunidade. Acresce que as culturas indígenas e campesinas se baseiam na tradição oral da comunidade. Escasseando os contatos, a tradição oral não pode deixar empobrecer.

É o que aconteceu com as chamadas culturas caboclas. De certo, ninguém ficará surpreso com a observação de que as culturas campesinas da Europa apresentam um conteúdo mais rico e variado do que as culturas sertanejas do Brasil. Para muita gente, no entanto, constitui motivo de espanto o fato de que também a maioria das culturas tribais do Brasil central e setentrional esteja em condições relativamente mais favoráveis do que a de seus vizinhos caboclos. O alto grau de integração da vida tribal, a estreita cooperação dos homens, o desempenho de importantes funções econômicas pelas mulheres fazem com que essas tribos tenham desenvolvido uma organização econômica mais eficiente do que os caboclos das regiões circunvizinhas. Os Tapirapé, por exemplo, estudados por Herbert Baldus e

Charles Wagley, possuem uma agricultura mais variada e rendosa do que geralmente se encontra no sertão de Goiás ou Mato Grosso. Onde o caboclo, por exemplo, planta a banana “que der”, esses índios distinguem e cultivam perto de meia dúzia de variedades. O mesmo se dá com o milho e o feijão. O abastecimento da tribo é rico a ponto de se poder falar em fartura durante a maior parte do ano.

A organização econômica do caboclo típico é pré-capitalista. As necessidades são limitadíssimas e o dinheiro como meio de troca desempenha um papel de somenos importância. À guisa das economias tribais e aldeãs da Europa do tempo colonial, o regime é de autossuficiência. Quanto ao “individualismo” do sertanejo, tenho as minhas dúvidas. Parece-me que se confunde, frequentemente, dispersão demográfica, nomadismo e “desobediência” às instituições estatais com individualismo. A grande incógnita é a organização da família cabocla. Conhece-se muito melhor o sistema de parentesco de inúmeras tribos indígenas do que o regime familiar em que vive o caboclo. Em qualquer hipótese: antes de se fazerem investigações minuciosas a respeito, julgo prematura e sem base qualquer afirmação sobre o “individualismo” do sertanejo.

Os grandes acontecimentos históricos de ordem econômica passaram sem deixar vestígios nas culturas sertanejas do Brasil. A cana-de-açúcar, o café, o algodão, seus altos e baixos, a riqueza e pobreza que se espalharam sobre algumas pequenas manchas do território nacional nada têm que ver, no fundo, com o “problema” do caboclo. Nem tampouco o desenvolvimento das cidades e indústrias, as oscilações dos preços, o papel dos intermediários, o açambarcamento e o cooperativismo. Estes, todos, são problemas que, com variações mais ou menos pronunciadas, assolaram os países europeus no século passado quando se iniciou a penetração lenta do regime capitalista.

Há no Brasil como alhures circunstâncias que dificultam extraordinariamente o discernimento dos problemas rurais. É que nas manchas territoriais conquistadas pela economia capitalista se desenvolveram tipos de culturas intermediárias. É hábito chamar aos povoadores dessas áreas de “caboclos”. Realmente, eles conservam muitos característicos da sua origem cabocla, mas é quase inútil dizer que as minhas observações não lhes dizem respeito, pois a sua organização econômica, sobretudo o seu padrão de vida, já se articulou em grande parte com o sistema capitalista das cidades e suas áreas economicamente dependentes.

Referências Bibliográficas

- ELKIN, Henry. (1940), "The Northern Arapaho of Wyoming". In: LINTON, Ralph, *Acculturation in Seven American Tribes*. Nova York.
- MENDIETA Y NUÑEZ, Lucio. (1940), "Ensayo sociológico sobre los Tarascos". In: *Los Tarascos*, México.
- SCHMIDT, Carlos Borges. (1943), "Aspectos da vida agrícola no Vale do Paraitinga". *Sociologia*, V (1): 35-55.
- STONEQUIST, E. V. (1937), *The Marginal Man*. Nova York.
- WILLEMS, Emílio. (1940), *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo.
- _____. (1941), "O desnivelamento econômico como fator de aculturação". *Revista de Imigração e Colonização*, ano II (2 e 3), abr.-jun.

Resumo

O problema rural brasileiro do ponto de vista antropológico

O texto de Emílio Willems, publicado originalmente em 1944, defende a tese da heterogeneidade cultural brasileira e avalia as possibilidades de intervenção nas "culturas caboclas". O ponto específico em questão é o plano do internato agrícola que estava sendo implementado no estado de São Paulo pelo governador Fernando Costa. O antropólogo alemão avalia com reservas essa proposta e apresenta um programa de pesquisas sobre as comunidades rurais no Brasil.

Palavras-chave: Culturas sertanejas; Caboclo; Caipira; Estudos de comunidades.

Abstract

Brazil's rural problem seen from an anthropological viewpoint

Emílio Willems's text, originally published in 1944, argues for the heterogeneity of Brazilian culture and evaluates the possibilities for intervening in 'caboclo cultures.' The specific issue is the plan for the agricultural school being implemented at the time in the state of São Paulo by governor Fernando Costa. The German anthropologist assesses this proposal, making a number of reservations, and presents a research program for studying rural communities in Brazil.

Keywords: Sertão cultures; Caboclo; Caipira (Peasant); Studies of communities.

Emílio Willems foi professor de Antropologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo e na Escola Livre de Sociologia e Política.