

# A crise do imaginário rural brasileiro: da roça à tapera<sup>1</sup>

**José de Souza Martins**

Cursou sua graduação em Ciências Sociais (Bacharelado e licenciatura) pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (1964), mestrado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1966) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1970). Professor titular aposentado da Universidade de São Paulo. Professor-visitante da University of Florida (1983). Fellow de Trinity Hall e Professor da Cátedra Simón Bolívar, da Universidade de Cambridge (1993-1994). Professor-visitante da Universidade de Lisboa (2000).

Tomo, propositalmente, para dar título a esta reflexão, duas palavras originárias de duas línguas diferentes, que convivem entre nós como língua brasileira: a palavra “roça”, da língua portuguesa, e a palavra “tapera”, da língua nheengatu. Um título, uma frase, não constitui, simplesmente, uma junção de palavras. As palavras têm sentido, tem data, tem história, também quando reunidas na harmonia de seus desencontros. Como instrumentos de consciência, elas retêm suas determinações históricas, o que pode ser observado quando se explicitam em ações ou em duplas expressões, como é comum no Brasil entre as populações caipiras e sertanejas, cujo falar é construído nas contradições do nosso bilinguismo. Em relação a essas palavras, uma, é da língua do conquistador; outra, é da língua do conquistado. Elas retêm e ocultam poder e sujeição e a história da proibição linguística, de 1727, ordenada pelo rei de Portugal contra o uso da língua geral, a língua propriamente brasileira, impondo aos brasileiros uma língua estrangeira, a língua portuguesa. A brasilidade reprimida se contorcia na gênese de dilemas que anunciavam a nacionalidade

---

<sup>1</sup> Oração no ato de concessão do título de Professor Honoris Causa pela Reitora e pelo Conselho Universitário da Universidade Federal de Viçosa (Viçosa, MG), em 20 de junho de 2013.

e o vocabulário do seu desenvolvimento desigual no duplo dizer e do duplo ser. Gestava-se ali a língua dos nossos desencontros, não a do nosso encontro como povo e nação.

Quero, justamente, destacar a tensão que preside a linguagem por meio da qual expressamos nossa consciência social, o que ela revela e o que ela oculta, o que diz e o que não diz e até mesmo desdiz. Destaco a precisão que pode haver na imprecisão das nossas designações de senso comum e os dilemas interpretativos que, em consequência, se propõem à Sociologia. Porque a Sociologia tem como sua matéria prima mais do que a eventual factualidade dos fatos sociais, mais do que o fluir dos processos sociais e mais do que as significações objetivas que dão sentido às ações sociais. Tem como matéria, também, o elaborado sistema proto-conceitual do senso comum, os pré-conceitos que oferecem ao sociólogo a primeira abordagem do que a sociedade é naquilo que ela pensa ser. A Sociologia é, de vários modos, uma sociologia do conhecimento, mesmo sendo uma sociologia do conhecimento de senso comum, como se propõe na perspectiva de Peter Berger e Thomas Luckmann<sup>2</sup>. Mas o é também na perspectiva de Karl Mannheim, enquanto conhecimento que expressa determinações propriamente históricas do conhecer, a tensão das temporalidades desconstruídas da realidade social tais como se manifestam nas mentalidades de época. Relembro aqui o exuberante ensaio manheimiano sobre o pensamento conservador, que disso trata<sup>3</sup>.

Porque mais presentes no mundo rural e nas sociedades agrícolas tradicionais e porque menos contemplados pelo interesse

---

<sup>2</sup> Cf. Peter L. Berger e Thomas Luckmann, **La Construcción Social de la Realidad**, trad. Silvia Zuleta, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1968.

<sup>3</sup> Cf. Karl Mannheim, **Ensayos sobre Sociología y Psicología Social**, trad. Florestino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1963, p. 84-202.

sociológico, os silêncios também deveriam entrar no elenco da informação primária de que se vale a Sociologia como expressão significativa dos emudecidos pelas circunstâncias históricas adversas. Aqueles cujo destino é a ausência de destino, porque condenados ao silêncio do não poder ou não saber dizer o que pode e o que precisa ser dito. O que, no meu modo de ver, deveria indicar aos sociólogos a importância do diálogo permanente com a Antropologia e a História. Especialmente num país como o nosso, singularmente caracterizado pela coexistência de temporalidades que fazem do contemporâneo menos a harmonia do que o conflito que nos divide, não só quanto às diferenças sociais, mas também quanto à datação dos momentos da nossa consciência social. O nosso atual se perde no emaranhado das pendências do passado e nas incertezas do nosso futuro. A Sociologia não é a ciência das certezas e das clarezas, ainda que possa ser a ciência das certezas equivocadas, ideológicas, as certezas anômicas e as ilusões da alienação. Sociologia é a ciência que enche de luz os recantos escuros da vida social, instrumento do que Hans Freyer e Florestan Fernandes, cada um a seu modo, definem como “autoconsciência científica de um presente humano, em teoria de uma existência” ou como consciência sociológica da sociedade<sup>4</sup>.

Se “roça” nos fala claramente sobre a terra cultivada, “tapera” nos fala de terra que já foi habitada e cultivada, hoje em pousio e só aparentemente em abandono. “Tapera” preenche o vazio linguístico da língua portuguesa em relação a algo que difere do que em português poderia ser simplesmente definido como terra aban-

---

<sup>4</sup> Cf. Hans Freyer, *La Sociología, Ciencia de la Realidad*, trad. Francisco Ayala, Editorial Losada, Buenos Aires, 1944, p. 110; Florestan Fernandes, *A Sociologia numa Era de Revolução Social*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1963, p. 309.

donada. “Tapera” é o que foi, mas continua sendo, na qualidade temporária e substantiva de uma espera tanto na ocupação da terra quanto no seu cultivo. Tapera não é o abandono, é a espera, coisa que em português não se pode dizer senão com o recurso barroco de várias palavras. A força simbólica dessa singularidade em nosso imaginário pode ser vista na expressão “fazenda taperada”, que João Guimarães Rosa usa em certo momento de *Grande Sertão: Veredas*. É tapera, mas continua sendo fazenda.

Antes da Lei de Terras, de setembro de 1850, que instituiu no Brasil a moderna propriedade fundiária, fazenda não tinha o sentido que tem hoje, de grande propriedade. Nos inventários e testamentos do período colonial e imperial, fazenda era tudo o que fora feito pela mão do homem, o que excluía a terra bruta e não cultivada. Portanto, algo estranho à concepção atual de propriedade, até porque o Estado, a Coroa, detinha a posse eminente, o domínio, de todas as terras do país, sendo as terras das fazendas não mais do que benevolente concessão do rei. Concessão temporária, porque não cultivada, a terra caía em comisso, retornava ao domínio real, devoluta, para nova concessão. A terra era para ser cultivada e não para ser possuída. Uma arqueologia das mentalidades, se isso fosse possível, nos revelaria que a concepção de posse da terra dos nossos movimentos sociais de hoje reaviva justamente a concepção que era integrante do regime sesmario, de 1375, que combatem e questionam como responsável pela injustiça fundiária no Brasil. Esquecem-se de que as injustiças sociais neste país estão fundadas na escravidão que deu sentido ao latifúndio e não propriamente no latifúndio. Latifúndio é mero e poderoso resíduo de uma estrutura social arcaica que a Lei de Terras modernizou, promovendo a associação entre terra e capital e suprimindo, por-

tanto, as bases estruturais de uma questão agrária no Brasil. Isto é, do conflito entre terra e capital, que foi característico de outras sociedades e impregnou a literatura marxista ao tema relativa, entre nós importada como contrabando, sem passar antes pela aduana da revisão crítica e do confronto histórico com as nossas singularidades, requisito aliás do método científico de Marx.

Fazenda designava o que era concretamente produto do trabalho humano. Portanto, a “fazenda taperada” do *Grande Sertão*, obra literária construída com base na pesquisa de campo e pesquisa da linguagem sertaneja, era patrimônio e bem econômico. Ainda que no seu arcaísmo, situado tanto na ordem do cálculo quanto na ordem do lucro, mesmo que o lucro se desfigurasse nos meandros barrocos das mediações pré-modernas. Se investigarmos a história do uso das palavras, descobriremos que roça faz parte tanto do vocabulário dos ricos quanto dos pobres e que tapera é palavra do vocabulário dos pobres. Portanto, uma estrutura social oculta na combinação híbrida de palavras originárias de diferentes línguas, cujas respectivas lógicas são diversas entre si. Juntas enunciam o enraizado conflito de significados que expressa mais tensões ocultas do que reveladas.

Em suas diferentes correntes interpretativas, a Sociologia é a ciência que desbasta os enganos do senso comum, a falsa consciência, para identificar as condições e estruturas que dão sentido aos processos sociais. Mesmo que desse sentido não tenham clareza os agentes da dinâmica social e se movam orientados por enganos que dão direção e significação ao que fazem. A consciência verdadeira é mera abstração, pressuposição teórica que só se confirma em momentos muito particulares da história, como observou Georg Lukács. A problemática da consciência se define

por referência à totalidade concreta, ao processo social. É, pois, uma possibilidade objetiva, pendente entre o real e o possível<sup>5</sup>. Desse modo, como toda ciência, a Sociologia tem seus próprios enganos, o que pede que também ela seja objeto de conhecimento sociológico, a chamada Sociologia da sociologia, uma sociologia do conhecimento.

A Sociologia é a ciência do questionamento do senso comum, que, no entanto, do senso comum depende na elaboração de suas interpretações. Mesmo que esse senso comum fique ocultado na linguagem científica, é, no entanto, contra o senso comum orientada e contra as ideologias, os modos deformados e não raro interesseiros de compreender e interpretar a realidade social. É verdade que a Sociologia nasceu, com Émile Durkheim, como ciência da rejeição do senso comum, isto é, de sua superação, como ciência dos fatos sociais, como contraposição do conhecimento científico às insuficiências do conhecimento vulgar. Mas a diversificação das correntes sociológicas mostrou que a própria concepção durkheimiana de que os fatos sociais devem ser tratados como coisas, embora não sejam propriamente coisas, já contém o pressuposto de uma sociologia que é também, desde a origem, objeto de conhecimento.

A Antropologia tem explorado novos campos de conhecimento nas chamadas etnociências: a etnoastronomia, a etnobotânica, a etnomatemática, a etnomedicina, a etnoagroecologia, a etnomusicologia e até a etnofilosofia. Campos de investigação das elaboradas formas de conhecer e interpretar a realidade que hoje se propõe como território de disciplinas especializadas, consagra-

---

<sup>5</sup> Cf. Georg Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, trad. Kostas Axelos e Jacqueline Bois, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960, p. 71-74.

das, aliás, nos currículos de nossas universidades. Essas disciplinas têm um passado, no mais das vezes cultivadas por pessoas analfabetas. As etnociências representam um esforço crescente de libertação do conhecimento dos constrangimentos e limitações que foram impostos às ciências pelos códigos da sociedade moderna. Abrem perspectivas de estudos comparados que ampliam o âmbito da compreensão que temos desses diferentes campos de conhecimento. A ampliação da compreensão do conhecimento não-científico possibilitada por essas descobertas antropológicas desafia a própria Sociologia a admitir a validade referencial do senso comum, como conhecimento a ser conhecido e não como conhecimento a ser contrariado. A urgência de uma etnoagricultura constitui meio de salvar um amplo capital social e cultural, representado por saberes que os preconceitos dos cientistas e dos técnicos condenaram à perda e ao desaparecimento. Já no século XIX, o eminente linguista, antropólogo, filólogo e educador português, Francisco Adolfo Coelho, que por mais de meio século foi influente no Brasil, chamava a atenção para o fato de que uma pessoa analfabeta não é necessariamente uma pessoa inculta. Ao contrário, obras fundamentais da literatura universal foram salvas para o nosso tempo por pessoas iletradas, que as passaram de geração em geração, decorando-as e recitando-as. Os extensionistas rurais têm, no geral, larga experiência de confronto com um conhecimento popular, de agricultores de roça, cuja validade só pode ser questionada na perspectiva da produtividade, mas não da qualidade e da importância no processo geral de acumulação do conhecimento agrônômico.

Penso que, nesta altura, deveríamos estar falando numa etnossociologia, como já se faz em alguns lugares. Isso nos ajudaria

a nos livrarmos das limitações de conhecimento que nos foram impostas pela adesão incondicional à ideologia desenvolvimentista e do progresso a qualquer preço. Sobretudo os estudos rurais, desde que a Sociologia se difundiu entre nós, ainda pagam tributo à polarização sociedade tradicional-sociedade moderna, aprisionados nos estreitos limites da concepção de transição entre um tipo de sociedade e outro. Quando surgiu a consciência sociológica das limitações dessa polarização, houve esforços teoricamente importantes para decantá-la e livrá-la do positivismo que a limitava ao propriamente evolutivo, dela erradicados dilemas e conflitos. Um certo evolucionismo dificulta a compreensão de que as contradições da sociedade moderna geram, elas próprias, o atraso de que essa sociedade carece para contrariar e se desenvolver. A concepção evolucionista de capitalismo, tomado como se fosse equivalente de sociedade moderna, que não é, ou não o é necessariamente, impregnou certas correntes para-ideológicas da Sociologia de preconceitos interpretativos, de recusas e de impugnações que empobrecem o alcance das análises e esvaziam o real de suas determinações propriamente históricas.

O conhecimento referencial de senso comum relativo ao mundo rural e agrícola está em crise no Brasil. Seu sistema de noções populares vem perdendo a solidez, disputado ideologicamente, questionado pela ciência. Há alguns anos começou-se a falar, em textos acadêmicos, em “o rural”, o adjetivo havia se transformado em substantivo. Mas um substantivo indefinido, residual, dotado de vida própria, embora abstrato. De geográfico, o conceito passava a ser sociológico, para se referir não mais, propriamente, ao espaço até então definido como rural, mas sim a um sujeito político, um sujeito territorial, dotado, como alguns preferem, de

territorialidade. No plano político surgiram as organizações e os movimentos sociais que falam em nome do rural. Os sujeitos de demanda social e política já não são categorias propriamente sociais, mas sujeitos abrangentes porque dotados de territorialidade. Rural é categoria que chegou até nós através dos geógrafos e a partir deles se difundiu para outros campos de conhecimento.

Na reordenação do imaginário espacial proposta pela Geografia, o rural é o que não é urbano. Uma enorme inversão numa sociedade por longo tempo caracteristicamente rural. O eixo do imaginário brasileiro se deslocou da roça para o urbano, ainda que a imensa maioria da população continuasse vivendo na roça. Na verdade, essa mudança de eixo é do século XVIII quando surge no Brasil uma primeira redefinição do espaço. Nos séculos XVI e XVII, a população vivia na roça, em suas fazendas, politicamente organizada nos bairros, assim designados, de povoamento disperso.

A categoria “bairro” rural chegou até nós como resquício de uma toponímia política, cuja relevância e atualidade sociológicas são encontradas na obra magistral de Antonio Candido, *Os Parceiros do Rio Bonito*. Os mais abonados, daqueles tempos antigos, tinham casa nos povoados e vilas apenas para as desobrigas religiosas e as obrigações do dever público para a minoria que as tinha. Eram aglomerações na maior parte do tempo de casas de portas fechadas. Nos dias santos de guarda, a família se deslocava para as povoações, ocasião também de comércio e deveres de uma sociabilidade emergente, parcialmente inviável no campo.

No século XVIII, os documentos municipais começam a falar em arrabalde e subúrbio. Havia, portanto, um centro urbano imaginário constituído pela Sé ou pela matriz e pela casa da câ-

mara e cadeia. O poder disperso dos dois séculos anteriores ganha um espaço de poder, o urbano, porém hierarquizado. Arrabalde era, no geral, a periferia próxima desse centro de poder, não raro distante apenas algumas dezenas de metros do núcleo central. O subúrbio era a periferia distante, dentro do rocio da Câmara ou dele próximo, porém em contato cotidiano com o centro. Rurais eram os bairros distantes, também no século XVIII politicamente organizados sob o comando de um capitão de ordenanças, para os trabalhos de mão comum e do bem público, a abertura e conservação de estradas, caminhos e pontes, os faltosos punidos com penas pecuniárias e até prisão.

A trajetória das palavras nos fala da dinâmica do imaginário que, de forma cambiante, tem definido esse mundo. Podemos começar por uma das mais emblemáticas palavras do imaginário brasileiro, a palavra sertão. Já está lá no documento inaugural do Brasil, a Carta de Pero Vaz de Caminha, duas vezes. Diz ele: (Esta terra) “Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa.”<sup>6</sup> Sertão foi durante séculos a concepção de “fundo” do terreno em relação à frente, de comprimento em relação a largura – frente para o mar, para o rio, para o caminho, para a estrada.

No entanto, com o correr do tempo e dos usos, o sertão foi sendo mitificado, como lugar da memória e como tempo da utopia. Em Euclides da Cunha, não é casual que a obra maior do pensamento social brasileiro pré-sociológico tenha por título *Os Sertões*. Nem é casual que o sertão seja aí visto como refúgio da

---

<sup>6</sup> Cf. Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o Achamento do Brasil, Publicações Europa-América, Mem Martins, 2000, p. 117.

barbárie, dos inimigos da civilização. Sertão passou a ser um conceito político. Terra de gente residual do processo civilizatório, gente de historicidade lenta, atrasada, arredia ao mundo moderno e civilizado, na concepção de então.

Euclides da Cunha foi atraído por uma expressão comum na boca dos prisioneiros da guerra movida pelo Exército contra os moradores do povoado de Canudos: “E eu sei?” Ele não entendeu o significado desse responder perguntando, na boca de populações, segundo todos os indícios documentais, majoritariamente de ascendência tapuia, os índios mais arredios e insubmissos da história colonial. Ele poderia estender sua surpresa a outras expressões comuns na fala popular ainda hoje, como a de dizer não dizendo sim: “Ele é seu parente? É, não”. Modo de falar de quem viveu historicamente a experiência do cativo, dos condenados a concordar, dos privados do direito de discordar, de dizer apenas e simplesmente “não sei”, “não é”. Há alguns anos fui convidado pelos índios Xokó, de Sergipe, para visitar sua aldeia na ilha de São Pedro, no rio São Francisco. Eles já não falavam uma língua xokó. Alguns deles ainda se lembravam de que eram surrados sempre que usavam sua própria língua para falar.

Canudos foi o primeiro e trágico episódio das consequências genocidas do desencontro linguístico no Brasil, entre a língua de quem manda e a língua de quem obedece. Na insegura república nascente, os inimigos do regime eram vistos em todos os cantos. Ainda no navio que o levou à Bahia, para cobrir como jornalista a guerra que se desenrolava no sertão, Euclides da Cunha já interpretava e dava nome ao episódio: “a nossa Vandéia”, alusão à reação camponesa contra a Revolução Francesa. Aqui, monarquistas contra republicanos. Qual monarquia? Qual barbárie?

A Guerra de Canudos começou com uma denúncia de monarquismo contra o crescente número de habitantes do povoado até então quase abandonado. Mas o monarquismo de Canudos e do Conselheiro era o da monarquia do Divino Espírito Santo, o do advento da Terceira Era. Avizinhando-se o início do último século do milênio, difundia-se no Brasil a inquietação milenarista. O sertão esperava o fim dos tempos. O milenarismo luso-brasileiro combinava a expectativa do retorno do Rei Dom Sebastião com a concepção joaquimita sobre o Quinto Império e o fim do mundo. Essa associação está documentada no processo em que o padre Antonio Vieira, acusado de sebastianismo pela Inquisição, explica-se perante seus acusadores<sup>7</sup>.

O joaquimismo difundia as ideias de Gioacchino Da Fiore, monge cistercense, calabrés, do século 12, que propusera uma releitura da Bíblia, nela constatando não a existência de dois testamentos, mas de três, o Velho, o Novo e o Novíssimo, o do tempo do Pai, o do tempo do Filho e o do tempo do Espírito Santo, o testamento de Pentecostes e do Apocalipse. Cada tempo nascendo da consumação e realização do outro. Gioacchino é reconhecido como o formulador da moderna concepção de História. Influuiu na formação dos milenarismos de várias regiões da Europa e chegou ao Brasil por conta da difusão das santas casas da misericórdia, criadas em Portugal pela Rainha Santa Isabel, seguidora do joaquimismo. Ganhou a devoção popular na Festa do Divino, uma festa regulada pelo ciclo agrícola, porque é a festa da fartura, da liberdade, da justiça e da alegria, a festa da comida e da comunidade. Sua figura simbólica é a do Imperador do Divino. Em al-

---

<sup>7</sup> Cf. Padre António Vieira, **Apologia das Coisas Profetizadas**, Organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, trad. do latim de Arnaldo Espírito Santo, Edições Cotovia, Lisboa, 1994, p. 183-196.

guns lugares o Imperador ainda é um menino, porque a utopia do Espírito propõe a inversão do mundo no seu contrário, despojando os poderosos de seu poder e entregando-o aos inocentes. A Guerra do Contestado, de 1912 a 1916, em Santa Catarina, foi claramente um conflito inspirado no joaquimismo e foram agentes da repressão muitos dos que já haviam combatido em Canudos. Ali, o imperador que comandou a primeira derrota das forças de repressão foi um menino.

Mas, há uma outra vertente do joaquimismo. Robert A. Nisbet, o grande sociólogo americano, ressalta a influência das ideias de Gioacchino na formação do pensamento sociológico e mesmo nas ideias de Augusto Comte<sup>8</sup>. Portanto, nos fundamentos da Sociologia. Henri Lefebvre, na orientação marxiana, na reconstituição da formação das ideias relativas ao que se consumará no pensamento de Marx, encontra Gioacchino. É nesse âmbito que surge, em tempos recuados, a necessidade histórica “de uma nova encarnação, a do Espírito, terceira pessoa da Trindade” (...) que se prepara nas ações subversivas que inspiram esse Espírito.”<sup>9</sup> O curioso divórcio entre o não reconhecido joaquimismo dos nossos movimentos populares, o da utopia camponesa, e os fundamentos teóricos e sociológicos de sua compreensão, o de sua historicidade, não obstante a origem numa mesma matriz de compreensão da sociedade e do mundo, constitui um desses desafiadores silêncios do conhecimento sociológico no Brasil.

O sertão mítico se constituiu não só como centro de uma religiosidade, que perdura nos movimentos messiânicos e milena-

---

<sup>8</sup> Cf. Robert Nisbet, **History of the Idea of Progress**, Basic Books, Inc., Publishers, New York, 1980, p. 94 e ss., esp. p. 252.

<sup>9</sup> Cf. Henri Lefebvre, **Métaphilosophie**, Les Éditions de Minuit, Paris, 1965, p. 290-291.

ristas que persistem, mas também como centro de uma concepção residual do Brasil, antagônica em relação ao Brasil dominante, urbano e moderno, politicamente impolítica. No mesmo momento em que o sertão é vencido militarmente, no final do século XIX e início do século XX, ele é capturado como referência da identidade brasileira, não raro associado a nomes indígenas e a uma expressa e tardia recusa de uma identidade luso-brasileira. Em meados do século XX, o sertão já terá se tornado o espaço imaginário de uma identidade nacional épica, em obras emblemáticas da literatura, como o já mencionado *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa, mas também *O Tronco*, de Bernardo Élis, e *O Tempo e o Vento*, de Érico Veríssimo. O cinema novo dará intensidade ao imaginário do sertão, especialmente nos filmes de Glauber Rocha.

Porém, a forma mais popular e significativa do imaginário referido ao sertão é a da música sertaneja. Reelaboração industrial da música caipira, surge, em 1929, no momento da crise do café e das grandes migrações da roça para cidade. Torna-se o fundamento da crítica social popular, ao contrapor a natureza e o autêntico da roça ao postigo e artificial do mundo urbano e industrial, a pessoa ao indivíduo, a comunidade à sociedade, para traduzir sociologicamente o conjunto dos sentimentos nela expressos. Foi e tem sido a nossa versão do que em outros países foi idealização romântica do passado rural quando a sociedade tradicional começou a se desagregar. A música sertaneja foi desde a origem música urbana, que teve nos migrantes seus consumidores preferenciais e foi expressão da consciência social do proletariado industrial que se formava. Foi a forma anômica de expressão da compreensão da cidade e da indústria como recusa, como repulsa, como consciência infeliz do desenraizado. Floresceu politicamente associada ao

populismo político, centrada numa visão patriarcal e tradicionalista do mundo.

O transplante mecanicista de conceitos da sociedade industrial avançada para explicar aqui a situação das populações urbanas e da própria formação da classe operária, produziu entre nós uma concepção desenraizada do que foi a nossa industrialização. Explicou sem explicar.

Temos, portanto, um quadro histórico de situações sociais que nos vem desde o advento da República, em que tendem a ser explicadas por esquemas interpretativos e sistemas conceituais não raro divorciados daquilo que se explica. Uma certa sociologia da cópia reduz o alcance da compreensão de como se propõe aqui o processo histórico, aquilo que nos é propriamente singular.

É nesse plano que nos defrontamos com a crise do imaginário rural brasileiro, crise que se manifesta no que Henri Lefebvre chamou de raptó ideológico, o das noções explicativas fundamentadas para explicar o que não está propriamente referido a esses fundamentos. Isso pode ser notado em alguns desdobramentos contemporâneos da centralidade mítica do sertão nas concepções de grupos sociais que tem com o mundo rural um relacionamento mediado pelas ideologias políticas e partidárias. Canudos, que foi considerado, em seu tempo, reduto de fanáticos monarquistas, que não era, passou a ser reinterpretado como organização de resistência socialista ao latifúndio e ao capitalismo. O comunitarismo religioso do povoado do Conselheiro foi relido como socialismo pré-político. Num debate com o professor José Calasans, historiador baiano e o melhor conhecedor dos detalhes da história de Canudos, alguém mencionou esse suposto socialismo para situá-la nos embates ideológicos da atualidade. Calasans, com bom humor,

lembrou que havia comerciantes no povoado sertanejo. E mencionou dentre outros os irmãos Vilanova, que ficaram ricos com o quase monopólio que receberam para manter na localidade loja de porta aberta e balcão, ao lado do santuário. O próprio Antonio Conselheiro, além de rábula e professor, havia sido comerciante.

Estamos, neste momento da história brasileira, em face do que, valendo-me de Zigmunt Bauman, poderíamos chamar de liquefação não só da sociedade, mas também do sistema conceitual<sup>10</sup>, os conceitos raptados politicamente por grupos ideológicos e mesmo grupos religiosos para explicar e assumir a hegemonia dos movimentos sociais e das inquietações sociais. Isso ocorreu com a concepção sociológica de comunidade. Até o crime organizado se utiliza dessa noção, desdobrando-a em ritos de iniciação e lealdade que lhe dão consistência e eficácia. A restauração da comunidade tem sido a utopia dos movimentos sociais ligados ao trabalho da terra e à reinvenção da sociedade segundo valores de um mundo agrícola idealizado, o mundo da fartura, da religião, da família, da pessoa, do trabalho coletivo, da recusa do mercado e até do dinheiro. O dimensionamento político dessa bandeira conservadora está hoje no centro da ação e das reivindicações dos movimentos sociais que atuam na questão agrária. A contrapartida e os antagonismos gerados pela ação dos movimentos sociais que por essa utopia se orientam não são menos problemáticos. A verdade é que a utopia conservadora proposta como bandeira revolucionária, apenas indica que a sociedade resiste às consequências mais corrosivas e destrutivas da modernização sem limite. Mas o

---

<sup>10</sup> Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, Entrevista com Zigmunt Bauman, in **Tempo Social**, vol.16, nº 1, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Junho 2004, p. 301-325.

faz como negação da ideia de que a sociedade contemporânea é uma sociedade de mediações, em que não há lugar para refúgios utópicos. Sua fragilidade está no fato de que é uma utopia de recusa e não uma utopia de superação. Ela se decompõe na sujeição ao meramente conceitual, negando-se ao substancialmente explicativo. Isto é, ao que é propriamente sociológico.