

Duro dos Santos, Gonçalo

Os "camponeses" e o "imperador": Reflexões etnográficas sobre orizicultura intensiva e
estratificação social no Sudeste da China rural

Etnográfica, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 41-70

Centro em Rede de Investigação em Antropologia
Lisboa, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372339147002>

OS “CAMPONESES”
E O “IMPERADOR”.
REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS
SOBRE ORIZICULTURA
INTENSIVA
E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL
NO SUDESTE DA CHINA
RURAL

Gonçalo Duro dos Santos

Este artigo revisita o tema da distinção social nas sociedades humanas, a partir de material etnográfico recentemente colectado numa aldeia de linhagem situada na região de cultivo intensivo de arroz irrigado do Sudeste da China subtropical. O artigo sugere que as metáforas imperiais de estratificação social usadas pelos “camponezes” desta aldeia para se posicionarem no mundo são parte integrante de um esquema prático de estratificação social, cuja popularidade pode ser parcialmente explicada pelo facto de este esquema se encontrar profundamente enredado num modo de vida agrário imemorial assente na prática de orizicultura intensiva. Sugere-se ainda que este esquema cultural de estratificação social com ressonâncias orizícolas não é apenas um “modelo ideológico de”, mas é também um “modelo ideológico para” a distinção social, que está por isso sujeito ao poder transformativo da história.

PALAVRAS-CHAVE: orizicultura intensiva; distinção e estratificação social; cultura; prática; história; China.

Embora o clima já ninguém o considere o senhor-deus-todo-poderoso de antigamente, é impossível negar-se a influência que exerce na formação e no desenvolvimento das sociedades, senão directa, pelos efeitos imediatos sobre o homem, indirecta pela sua relação com a produtividade da terra, com as fontes de nutrição e com os recursos de exploração económica acessíveis ao povoador. Gilberto Freyre (2001 [1933]: 26-27)

Os estudos antropológicos de religião popular chinesa das últimas décadas têm vindo a chamar a atenção para a existência de uma importante metáfora sociocultural na forma como as pessoas concebem e interagem simbólica e materialmente com o seu mundo sobrenatural de “deuses, fantasmas e antepassados” (Pimpaneau e Gonfond 2001; Pires 1999; Wolf 1974).¹ Trata-se de uma “metáfora burocrática”, ou melhor, de uma “metáfora imperial”, para usar uma ex-

¹ Este artigo é inspirado em material retirado da minha tese de doutoramento no ISCTE de Lisboa. A sua preparação não teria sido possível sem o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Manchester. O artigo beneficiou de comentários de Charles Stafford, Nélia Dias, Stephan Feuchtwang, Yang Derui, Sigrun Hardattotir, Ramon Sarró e Rosa Maria Perez. Li Xiyuan, Shen Xiaoping, Daniel Melo e Aurora Donzelli foram também importantes fontes de clarificação. O mesmo se poderá dizer do trabalho de tradução preliminar da Inês Almeida (e do Martin Earl).

pressão recentemente celebrada pelo antropólogo Stephan Feuchtwang (2001; ver também Ahern 1980), que nos interpela a olhar para este mundo celestial em função das estruturas políticas oficiais passadas ou presentes do mundo terrestre, estruturas essas frequentemente condensadas numa imagística imperial bastante rica e antiga. De acordo com esta metáfora — que é bastante explícita, tanto nos comentários das pessoas como na acção e coreografia de rituais religiosos, ou nos textos de folhetos e livros de instrução religiosos —, assim como na “terra” o mundo das pessoas tem sido largamente dominado por uma corte imperial e sua burocracia de oficiais militares e civis, também no “céu” o mundo dos espíritos tem sido largamente dominado por uma espécie de corte e burocracia celestial de deuses, que recebe os pedidos das pessoas na terra em templos explicitamente moldados a partir de palácios e repartições oficiais imperiais. Uma vez que esta metáfora atribui em larga medida o infortúnio e a má sorte aos crimes de bandidos sobrenaturais genericamente conhecidos por “fantasmas”, as pessoas tentam como que comprar os favores desta corte e burocracia celestial com oferendas/tributações materiais e monetárias (como dizem que o fazem com a corte e burocracia imperial terrestre), para que os deuses as protejam destes bandidos e as ajudem a obter mais prosperidade, fertilidade e segurança nas suas vidas familiares.

O presente artigo revisita esta velha temática da metáfora imperial — uma versão sinológica do tema antropológico mais geral da distinção social nas sociedades humanas (Bourdieu 1979; ver também Dumont 1979 [1966]) —, não tanto a partir de material etnográfico referente ao mundo da religião popular, mas a partir de material etnográfico referente ao esquema prático de estratificação social dos habitantes de uma aldeia de linhagem contemporânea situada na região de cultivo intensivo de arroz irrigado do Sudeste da China subtropical.² Trata-se, em última instância, de uma contribuição etnográfica para o estudo das relações entre cultura e ecologia, de um lado, e estratificação social e mudança socioeconómica, do outro. O artigo sugere que as metáforas imperiais frequentemente usadas pelos habitantes desta aldeia de “camponeses” para se posicionarem no mundo são parte integrante de um esquema prático de estratificação social que é algo diferente daquele que resulta da análise de material etnográfico referente aos idiomas linhageiros de organização social deste tipo de aldeias (ver, por exemplo, Freedman 1958, 1966; ver também Sahlins 1955) e que é baseado numa estrutura simbólica de relações de oposição hierárquica

² O trabalho de campo nesta aldeia foi realizado durante um período total de 15 meses, entre 1999 e 2001, e também durante o verão de 2005, depois de um período de residência de quase três anos, entre 1997 e 1999, nas cidades de Macau, Hong Kong e Guangzhou. A pesquisa no terreno foi efectuada na língua falada pela população da aldeia. Trata-se de uma versão rural local do “dialecto” cantonense como falado nas três grandes cidades cantonenses acima mencionadas. Nota que o “dialecto” cantonense é uma língua chinesa que tem alguma proeminência no Sudeste da China e que é bastante diferente do mandarim, o “dialecto” do Norte e do Este da China que constitui a língua oficial chinesa.

abrangentes do tipo “camponeses” : “imperador” :: “terra” : “céu”.³ O artigo sugere ainda que a popularidade deste esquema prático de estratificação social pode ser parcialmente explicada pelo facto de ele se encontrar profundamente enredado num modo de vida agrário imemorial assente na prática de oricultura intensiva.

Mas se, por um lado, eu tentarei mostrar – muito na linha de recentes e importantes reflexões antropológicas no domínio do que hoje se designa por ecologia simbólica (ver, por exemplo, Descola 1986, 1992; Descola e Palsson 1996) – que a descrição etnográfica da forma como uma população ou grupo cultural apreende, classifica, transforma, interage e assim *socializa a natureza* diz-nos imenso sobre o seu mundo sociocultural e até mesmo sobre o seu processo histórico, eu também tentarei mostrar, por outro lado – desta feita contra a inclinação a-historicista desta vaga de estudos de ecologia simbólica –, que não nos podemos deixar encantar em demasia por estes idiomas culturais de socialização da natureza, pois corremos o risco de nos esquecermos que eles também apresentam uma dimensão ideológica. É por isso que as famílias de “camponeses” da aldeia de linhagem aqui descrita não são assim tão iguais entre si quanto as imagens orizícolas de estratificação social da aldeia nos levariam a pensar. Além disso, estes idiomas culturais de socialização da natureza não são apenas “modelos ideológicos de” mas são também “modelos ideológicos para” a distinção social na história. É que, como veremos, os “camponeses” desta aldeia estão eles próprios comprometidos com uma realidade prática de estratégias familistas de distinção social muito antiga, que não pode ser posta de fora da história nas nossas análises, uma vez que, para além de ser por eles dada por adquirida, também tem estado a passar por um importante processo histórico de acelerada mercantilização e monetarização, em clara sintonia com o novo espírito neoliberal da China pós-Mao. Mas passemos antes de mais a uma breve apresentação da aldeia de Vale de Harmonia.⁴

³ As expressões “terra” e “céu” aqui usadas correspondem a traduções aproximadas de termos e conceitos chineses locais que serão posteriormente descritos no artigo e que não deverão ser literalmente lidos em função dos seus supostos homólogos na cosmologia cristã. Se o leitor estiver interessado em leituras etnocéntricas deste tipo, poderá consultar, por exemplo, as fantásticas traduções anotadas de clássicos chineses da autoria do padre português Joaquim Angélico de Jesus Guerra (por exemplo, Guerra 1990 [1979]).

⁴ Devo notar que, por razões que se prendem sobretudo com a privacidade dos meus interlocutores no terreno, todos os nomes de pessoas e lugares referentes à zona desta aldeia são pseudónimos. Na sua forma original, os nomes de pessoas e lugares na China têm um forte valor semântico e, no caso das pessoas, os nomes obedecem mesmo a todo um conjunto de regras formais complexas que nos lembram obviamente da especificidade cultural das práticas de nomeação chinesas (ver, por exemplo, Amaro 1998: 743-763; R. Watson 1986). Contrariamente ao que é mais *habitual* na literatura antropológica sobre a China, eu tenho vindo a usar pseudónimos com uma estrutura formal e um valor semântico análogos aos dos nomes originais. No presente artigo, eu apenas usarei esta estratégia de nomeação com os lugares. Para os nomes de pessoas, optei por utilizar um sistema de iniciais que remete o leitor mais curioso para os pseudónimos em inglês usados na minha tese de doutoramento, onde se encontra uma explicação mais detalhada das minhas estratégias de nomeação (ver Santos 2004: xv-xvi).

Uma aldeia de linhagem contemporânea

Vale de Harmonia é uma pequena aldeia de linhagem cantonesa com uma população (em 2005) de cerca de 700 indivíduos, maioritariamente constituída por famílias de orizicultores e emigrantes temporários. A população da aldeia está socialmente organizada em cinco equipas de produção (uma herança maoísta que já não está em pleno funcionamento) e, de forma não totalmente coincidente, está espacialmente distribuída por cinco núcleos residenciais diferentes, não muito distantes uns dos outros. A aldeia fica situada na pequena brigada (uma espécie de junta de freguesia) de Três Montanhas, no modesto concelho rural de Caminho Iluminado, a cerca de 300 quilómetros a norte da cidade de Guangzhou (Cantão), a capital da famosa província costeira de Guangdong. Como é sabido, Guangdong é aquela província que faz fronteira com Macau e Hong Kong e é uma das províncias chinesas que melhores indicadores de crescimento económico tem apresentado desde que as reformas pós-Mao de liberalização socio-económica começaram a ser implementadas no final dos anos 70 (Yeuhng e Chu 1998). O que talvez seja menos conhecido é o facto de esta província ser também muito famosa entre os antropólogos pela particular proeminência no terreno de uma ideologia cultural patrilineageira de organização e de relacionamento social, que se encontra como que espalhada um pouco por todo o mundo chinês (Freedman 1958, 1966; ver também Gonçalves 1955, Silva 1936). Nas zonas rurais desta província em particular, esta proeminência é ainda mais óbvia, em virtude da alta frequência de aldeias de linhagem como Vale de Harmonia e grande parte das mais de 110 aldeias do pequeno concelho de Caminho Iluminado.

A expressão técnica “aldeia de linhagem” refere-se a um certo tipo de aldeias chinesas que são particularmente comuns nas zonas rurais do Sudeste da China onde são vulgarmente designadas pela expressão “同姓村”, ou seja “aldeia de patronímico comum”, precisamente porque todas as famílias nela residentes não apenas partilham o mesmo patronímico, mas também reivindicam descender (por vezes através de impressionantes genealogias escritas) de uma mesma família agnática apical, que é tida como a família fundadora da própria aldeia.⁵ Estas aldeias constituem unidades residenciais mais ou menos compactas, que são *formalmente* definidas na esfera pública local em função de uma ideologia de identidade familiarista baseada num sistema de parentesco com filiação patrilinear e exogamia patrilocal. Isto quer dizer, por um lado, que o

⁵ Todas as palavras ou expressões chinesas citadas no texto com caracteres chineses entre parênteses ou entre aspas referem-se, excepto quando notado em contrário, ao patuá rural cantonense falado na região da aldeia de Vale de Harmonia. Noto no entanto que, oficialmente falando, não existe uma língua escrita chinesa baseada no dialecto cantonense. Existem contudo vários sistemas fonéticos de romanização do cantonense, e aquele que é aqui usado – nos casos em que existem dúvidas quanto aos caracteres chineses que deverão corresponder às palavras locais citadas – é o sistema Yale (ver Chik e Ng Lam 1989).

processo de herança de bens e propriedades e o processo de transmissão do seu apelido e identidade social ocorrem apenas pela linha patrilineal de filiação (de pai para filho), e quer dizer também, por outro lado, que existe um padrão prescrito de residência pós-marital que faz com que pareça natural que sejam só as raparigas (e não os rapazes) a ter de casar fora das suas famílias e aldeias, na sequência de uma série de trocas de bens e de dádivas em que se enfatiza sobretudo a porção de riqueza que a família do noivo tem de dar à família da noiva para, entre outras coisas, a compensar pela sua perda.

Tendo em conta que esta proeminente subcultura linhageira esteve verdadeiramente debaixo de ataque durante grande parte do período maoísta (1949-1976), muitos observadores e até mesmo alguns antropólogos (por exemplo, Yang 1965) chegaram a pensar que ela acabaria por ser erradicada da região. A verdade é que esse não foi o caso, como foi recentemente demonstrado por vários antropólogos (por exemplo, Ku 2003, Potter e Potter 1990, Santos 2004), uma vez que a recente implementação das reformas pós-Mao acabaria por permitir que esta *reprimida* subcultura linhageira começasse a reemergir publicamente com algum vigor, mesmo se com uma estrutura e funções completamente renovadas e adaptadas às linhas directrizes deste novo regime de *laissez-faire* familiarista. A aldeia de Vale de Harmonia é obviamente um caso a ter em conta, mas eu não me reterei aqui nesta questão. Noto apenas que o sentimento de pertença a uma mesma patrilinearagem localizada nunca esmoreceu completamente na aldeia, e que as famílias desta estão hoje a representar-se publicamente uma vez mais como membros de uma mesma patrilinearagem com cerca de trezentos anos de história localizada.⁶ Noto ainda que o papel actual desta patrilinearagem não é tanto o de uma corporação político-económica patriarcal (como o poderá ter sido, até certo ponto, no período pré-comunista), mas é sobretudo o de uma ideologia cultural de organização e relacionamento social que transcende claramente a unidade residencial da aldeia. Esclarecido que está o conceito de aldeia de linhagem, passemos então a uma breve descrição do modo de vida desta aldeia, ou melhor, daquilo que se tem até aqui revelado ser o seu *predicado orizícola*. É que, para além de se definirem formalmente como uma “grande família” de famílias de parentes agnáticos com um mesmo antepassado apical, os habitantes desta aldeia também se continuam a definir informalmente como uma “grande família” de famílias de camponeses orizicultores.

⁶ Os habitantes da aldeia reivindicam ser os descendentes patrilineares de uma mesma família apical que terá fundado a aldeia durante a última dinastia imperial chinesa – a dinastia Qing (1644-1911) – e cujos antepassados locais mais remotos se acredita serem, por sua vez, descendentes patrilineares de antigos emigrantes de etnia chinesa Han oriundos do Norte da China, o berço mítico tanto dos antepassados de grande parte das aldeias do Sudeste da China como da própria civilização chinesa (Santos 2004: cap. 6).

O predicado orizícola de Vale de Harmonia e as sociedades de arroz asiáticas

A zona do Norte de Guangdong, onde Vale de Harmonia fica situada, é uma zona rural algo montanhosa e periférica na província que, apesar de não ser muito fértil — se comparada com as zonas mais a sul da província —, permite ainda assim a prática generalizada da orzicultra intensiva. A paisagem do concelho de Caminho Iluminado em particular não tem quaisquer montanhas ou serras imponentes, mas encontra-se como que pontilhada por pequenas montanhas cavernosas de calcário com formas rocambolescas. No início do século passado ainda existiam algumas florestas selvagens nas terras planas para além das que podemos encontrar actualmente nas encostas dos montes de cerca de 200 a 300 metros de altitude que circundam o território do concelho. Hoje em dia, estas terras planas estão largamente ocupadas por milhares de pequenas leiras de arroz separadas umas das outras por estreitos diques de irrigação que também funcionam (dada a ainda hoje generalizada ausência de estradas nesta região) como caminhos entre aldeias. Trata-se de uma extensa quadrícula de arrozais que, como em grande parte da China meridional subtropical, se encontra como que operacional durante a “época agrícola ocupada” — o período mais quente de chuvas (de Fevereiro a Outubro), durante o qual se conseguem obter duas colheitas de arroz — e se encontra como que fora de serviço durante a “época agrícola parada” — o período mais frio de seca (de Novembro a Janeiro), durante o qual os campos estão completamente enxutos e estéreis.

Apesar de poder parecer uma paisagem natural, esta extensa quadrícula de plantações de arroz intensivamente irrigado não é senão o produto de labuta social prolongada e constitui um importante indicador do quanto e de como o mundo material local tem vindo a ser socialmente domesticado ao longo dos séculos. Trata-se de uma forma de domesticação material e simbólica da natureza, que resulta antes de mais do facto de o arroz ser o alimento de base preferido dos locais, ao ponto de ser com a palavra “arroz-cozinhado” (飯) que as pessoas se referem a uma refeição. Esta preferência social não é obviamente uma peculiaridade local, mas remete para um fenómeno bem mais vasto geograficamente, que atinge grande parte da China (Anderson 1988) e até mesmo grande parte do Leste e Sudeste asiático (Bray 1994 [1986]; Ohnuki-Tierney 1994). O que une grande parte das sociedades desta macro-região asiática — outros aspectos tão diversa — é o facto de elas terem feito do arroz o seu alimento de base principal desde tempos imemoriais, tendo tido por isso de se adaptar socialmente à *lógica técnica* específica por detrás do cultivo deste cereal.⁷ Foi só muito recentemente que se começou a olhar para as implicações sociais, económicas e ecológicas

⁷ Apesar das origens do arroz domesticado asiático serem ainda hoje incertas, a presente distribuição de arrozes selvagens no continente asiático sugere que o seu centro de origem terá sido provavelmente localizado no Sudeste da Ásia continental há vários milénios atrás, de onde se terá espalhado pelo Sudeste da Ásia insular e por toda a Ásia de Leste, incluindo a China, a Coreia e o Japão (Bray 1994 [1986]: 8-11).

desta especificidade tecnológica de uma forma mais positiva, sem ser com a linguagem do imobilismo e do falhanço de Hegel, Marx ou Weber, isto é, sem ser apenas para entender, por exemplo, o porquê do não desenvolvimento nestas sociedades de plantações agrícolas de grande escala como na Europa. *Involução agrícola*, um dos primeiros livros de Clifford Geertz (1963) sobre a especificidade do processo de mudança ecológica e socioeconómica nas regiões de oricultura intensiva da Indonésia, deu um primeiro passo nesse sentido (ver, por exemplo, Elvin 1973; Elvin *et al.* 1994; Pasternak 1972, 1981; Vermeer 1977; Wittfogel 1957, sobre a importância da irrigação e da oricultura intensiva na civilização chinesa). Mas foi sem dúvida o trabalho da antropóloga Francesca Bray (1994 [1986]) que conseguiu ir mais além da visão eurocêntrica do imobilismo e do falhanço asiático, ao avançar com um modelo de desenvolvimento económico alternativo, capaz de dar um pouco mais de atenção à especificidade histórica destas sociedades de arroz asiáticas.

O que torna antes de mais distintiva a prática de oricultura intensiva é o facto de ela permitir uma quase infinita intensificação do uso da terra e do trabalho. Uma outra característica distintiva é a sua flexibilidade, uma vez que ela apenas requer um grande investimento de trabalho nos momentos da lavra, do transplante e da colheita e, ocasionalmente, nos momentos de construção de novos canais de irrigação ou de novas plantações com diques. Isto permite às famílias de oricultores investirem muito do seu capital humano extra em actividades económicas paralelas. São estas características, entre muitas outras, que fazem com que o cultivo intensivo do arroz seja geralmente considerado inultrapassável no que diz respeito à sua capacidade de sustentar o crescimento de qualquer população humana localizada. Em termos práticos, isto significa que, a partir do momento que ele se estabelece numa dada região com condições climatéricas e de irrigação apropriadas, ele tende a promover um padrão de desenvolvimento e de crescimento dito *involutivo*, para usar a expressão de Geertz, uma vez que passa menos pelo aumento do investimento de capital financeiro do que pela intensificação do uso da terra e do trabalho humano investido. Note-se, no entanto, que se esta tendência involutiva de desenvolvimento nos ajuda a entender melhor porque é que o cultivo de arroz intensivo tende a responder positivamente a uma lógica de gestão económica de pequena escala, a verdade é que este processo de desenvolvimento involutivo não se tem realizado exactamente da mesma maneira nas diferentes sociedades de arroz asiáticas, até porque o estado — ou as estruturas políticas em vigor — também tem desempenhado um papel muito variável neste processo.

No caso que aqui mais nos interessa, o Sul da China, o estado nunca teve o papel de grande investidor que teve, por exemplo, no Japão do pós-guerra, mas também desempenhou um papel fundamental na promoção do modo de vida orizícola e no aumento da produtividade (Bray 1994 [1986]: 203-209). O

primeiro grande *boom* orizícola no Sul da China começou a ocorrer durante a dinastia Song (960-1279), quando o governo deu início a todo um conjunto de políticas agrícolas revolucionárias, cujo impacto na produtividade seria em muitos aspectos comparável ao que se verificou recentemente com a “revolução verde” do período maoísta, que foi responsável, entre outras coisas, pela disseminação do uso de fertilizantes, pesticidas e herbicidas químicos e que fez subir a produtividade média de muitas zonas rurais (como a de Vale de Harmonia) de menos de quatro para cerca de cinco a seis toneladas de arroz com casca por hectare (cf. Bray 1994 [1986]: 52).⁸ Foi precisamente durante essa dinastia Song que foram disseminados todo um conjunto de refinamentos tecnológicos importantes, como a técnica do transplante ou as sementes de amadurecimento mais rápido, que permitiram aos camponeses chegar pela primeira vez a uma meta de produtividade, a dupla colheita anual, que é hoje uma prática comum em todo o Sul da China subtropical. Este aumento da produtividade terá obviamente sido benéfico para a economia como um todo e isso terá permitido a muitas famílias de camponeses começarem a cultivar o arroz como uma actividade secundária e investir o seu capital humano extra em actividades económicas paralelas – um fenómeno singularmente descrito pelo conhecido antropólogo chinês Fei Hsiao-Tung (1939) na primeira metade do século XX (ver também Gates 1996). As coisas mudariam, é claro, com a chegada dos comunistas ao poder em 1949, pois estes fecharam as portas da economia chinesa ao capitalismo mundial e tentaram fixar ainda mais os camponeses à terra, fazendo da oricultura uma das principais actividades económicas nacionais.

A verdade é que este fenómeno acabaria por se tornar uma vez mais evidente no terreno pouco depois do desmantelamento do sistema colectivista maoísta e da implementação de um novo projecto estatal de modernização e de liberalização socioeconómica assente na família como unidade básica de produção e de tributação. Na zona do Norte de Guangdong onde Vale de Harmonia fica localizada, a implementação destas reformas pós-Mao só seria iniciada em meados da década de 1980, quando o seu alegado sucesso nas zonas rurais mais férteis do Sul da província (por exemplo, a famosa zona do delta do rio das Pérolas) era já dado como incontornável. Mas seria só no final da década de 1980, com a implementação efectiva de um sistema de “permissões de residência temporária” – sistema esse que veio romper parcialmente com o fixismo imposto pelo sistema maoísta de registo de famílias por lugar e zona rural/urbana de origem –, que se começou a verificar na zona da aldeia um efervescente movimento de emigração temporária para as zonas urbanas mais afluentes do Sul da província. Trata-se uma vez mais de um fenómeno no qual as famílias locais de oricultores procuram

⁸ Noto que é sobretudo a partir do século IX que as planícies orizícolas das regiões fronteiriças mais quentes e húmidas do Sul da China começaram a rivalizar em termos de produção com as planícies de sorgo, milho e cevada das regiões centrais mais frias e secas do Norte da China (Bray 1994 [1986]: 204-209).

maximizar os seus rendimentos, investindo muito do seu capital familiar extra em actividades económicas paralelas, que são bastante mais rentáveis em termos monetários do que o cultivo intensivo do arroz. Em Vale de Harmonia, como em grande parte das aldeias em Caminho Iluminado, estas actividades económicas paralelas passaram a incluir sobretudo o trabalho assalariado em fábricas situadas nos subúrbios industriais da capital da província e, acima de tudo, a exploração de pequenas empresas familiares de horticultura, organizadas em terrenos arrendados nesses mesmos subúrbios junto de grandes mercados de distribuição de legumes e hortaliças (ver Aijmer 1980, 1986, e Potter 1968, para um fenómeno similar na Hong Kong rural dos anos 60 e 70).

Passadas quase duas décadas de reformas pós-Mao, é hoje óbvio que as condições de vida da aldeia têm vindo a melhorar significativamente. Mas é também óbvio que esta melhoria generalizada aconteceu muito à custa de um abandono crescente do cultivo intensivo do arroz em favor da emigração temporária. Em 2001, cerca de 55% da população adulta da aldeia era emigrante temporária numa zona urbana, 4% estava em vias de se mudar para uma zona urbana e apenas 31% eram camponeses a tempo inteiro na aldeia (Santos 2004: figura 37). Estes dados parecem estar a desafiar a nossa tendência para olhar para estas aldeias sob o prisma algo essencialista de um alegado predicado orizícola. Julgo no entanto que apesar da natureza da relação social entre os orizicultores destas aldeias e as suas terras ser bem menos *substancialista* do que é frequentemente assumido em muitas discussões sobre camponeses (Guldin 2001; Potter 1968), a verdade é que a vida quotidiana destas aldeias também nunca foi exclusivamente dominada no passado pelas práticas orizícolas aqui descritas (a não ser talvez durante o período maoísta, como vimos), nem ela o deixou ainda de ser completamente no presente, uma vez que grande parte das famílias destas aldeias continuam ligadas à terra e ao cultivo intensivo do arroz, mesmo que não seja a tempo inteiro. Se em 2001 apenas 16% das famílias de Vale de Harmonia estavam totalmente dependentes economicamente das suas terras, a esmagadora maioria de 79% continuava ainda a estar parcialmente dependente delas (Santos 2004: figura 39), praticando uma espécie de orizicultura familiar em *part-time*, muito comum em todas as sociedades de arroz asiáticas contemporâneas, incluindo o Japão. O que estes números sugerem é que a prática familiar do cultivo intensivo do arroz é um modo de vida imemorial que, para além de ainda ser uma realidade material bem presente, também se encontra profundamente enraizado, como agora veremos, no inconsciente social local.

Os “camponeses” são para o “imperador” o que a “terra” é para o “céu”

A primeira vez que eu fui introduzido ao mundo das plantações de arroz de Vale de Harmonia foi pouco depois da minha chegada à aldeia em Junho de

1999, por altura da primeira colheita anual de arroz, quando tomei a decisão algo escandalosa de começar a participar na labuta agrícola de algumas das famílias mais pobres da aldeia. Na altura eu ainda estava a viver na casa da poderosa família agnática extensa de B.I., um sexagenário da primeira equipa de produção da aldeia que se mostrava muito orgulhoso do facto de a sua família já não precisar de cultivar o arroz que comia. Mais tarde, eu viria a descobrir que este sentimento de orgulho de B.I. era particularmente proeminente porque ele tinha sido ostracizado na aldeia durante o período maoísta, devido ao facto de o irmão do seu pai ter sido classificado com a “categoria oficial de classe” de “senhor ou proprietário feudal”, que correspondia (juntamente com as de “camponez rico” e de “bandido”) à posição mais baixa do esquema oficial de estratificação social em vigor na altura (ver J. Watson 1984). Não é pois de admirar — parece-me hoje claro — que ele, enquanto indivíduo, achasse particularmente escandaloso o facto de eu estar disposto a comer nas casas das famílias mais pobres da aldeia e até mesmo a sujar as minhas mãos e pés nas suas plantações de arroz (como se a sua casa e a sua comida não fossem boas o suficiente para mim). A verdade é que a reacção de choque do meu senhorio não estava apenas relacionada com a sua biografia familiar, mas estava também relacionada com uma certa lógica dóxica prática de olhar para o mundo social. Refiro-me ao facto de os habitantes de aldeias como Vale de Harmonia darem por adquirido que “as pessoas com dinheiro e civilização” (有錢有文化 咗人) — essa era a minha imagem pública — são diferentes das “pessoas sem dinheiro e civilização” (冇錢冇文化 咗人), uma vez que as primeiras não têm e não sabem fazer as coisas destinadas às segundas e vice-versa. Eu irei regressar a esta lógica dóxica prática lá mais para o final do artigo. Para já, convido-vos a olhar com um pouco mais de detalhe para os seus contornos simbólicos formais.

Para os habitantes da aldeia, as pessoas como eles que “做農民”, isto é, que “fazem de camponeses ou que desempenham o papel de camponeses”, são pessoas “atrasadas” (落後), que ocupam uma posição social muito baixa porque as suas vidas familiares, ao contrário da minha, estão em tudo relacionadas com “o trabalho de labutar o solo para procurar comida (arroz) para comer” (耕田搵飯食). Para eles, era bastante claro que eu não precisava de “labutar a terra para ter comida”, porque isso estava bem patente nas minhas mãos sem calos, ou na minha pele branca sem bronzeado, ou ainda nos sapatos e roupas de “aparência cara” que eu estava a usar aquando da minha chegada à aldeia.⁹ Muitos chegaram mesmo a perguntar-me se ainda havia camponeses nos “países ricos ocidentais” de onde eu vinha, ou se eles ainda precisavam de cultivar

⁹ Noto que foram observações como estas que serviram de base, por exemplo, para as “investigações do passado de classe” efectuadas pelos quadros maoístas na aldeia no início da década de 1950. Nessa altura, dizia-se, por exemplo, que as mãos dos elementos da aldeia classificados como “senhores feudais” não tinham tantos calos como as dos que foram classificados como “camponeses pobres”, pois os primeiros não precisavam de trabalhar nos campos.

as terras por eles mesmos, uma vez que sendo esses países tão “avançados” (先進) eles deveriam ter ao seu dispor inúmeras tecnologias modernas para fazer o trabalho por eles. Resumindo, para estes aldeões há diferentes categorias hierárquicas de pessoas (ou, mais precisamente, de famílias) de acordo com as coisas que elas têm e que elas fazem. Normalmente, estas diferentes categorias hierárquicas de pessoas são descritas pelos aldeões em termos de uma série de oposições hierárquicas simbólicas, que são vulgarmente capturadas metaforicamente pela relação entre o “imperador” (皇帝) – isto é, a posição de topo favorita do esquema prático local de estratificação social, que inclui num sentido mais alargado tudo o que é poderoso política ou economicamente – e os “camponeses” (農民) – isto é, a vítima predilecta do imperador neste esquema (cf. J. Watson 1991). É de realçar no entanto que o que aqui mais nos interessa, como é também frequentemente notado por antropólogos e outros estudiosos dos usos socioculturais da metáfora (por exemplo, Lakoff e Johnson 2003 [1980]; Sapir e Crocker 1977), não são estes termos em si mesmos mas o tipo de relação que eles entretêm um com o outro, relação essa que constitui a base metafórica do vasto conjunto de relações simbólicas de oposição hierárquica por detrás deste esquema prático de estratificação social.

Como os habitantes da aldeia me lembravam frequentemente, o “imperador” e os “camponeses” distinguem-se hierarquicamente um do outro tal como o “céu” se distingue da “terra”, ou ainda como o princípio cosmológico masculino e solar de “yang” se distingue do feminino e lunar de “yin”, o “pai” do “filho”, o “marido” da “mulher”, o “professor” do “aluno” e assim sucessivamente; isto porque assim sempre foi a *ordem das coisas*. Agir de outro modo é agir sem senso, como as crianças que ainda não sabem como “distinguir o céu da terra” (唔分天地). Pelo contrário, saber como distinguir o “céu” da “terra” é saber que o “imperador” e os “camponeses” têm e fazem coisas que são hierarquicamente distintas. É saber, por exemplo, que enquanto os “camponeses” só são capazes de cultivar a terra do “imperador” para obterem comida para se alimentarem, o “imperador” é capaz de cobrar impostos pesados aos “camponeses”; que enquanto os “camponeses” só conseguem comer alimentos de base baratos (que eles próprios cultivam), como cassava, taro, batata-doce e, sobretudo, arroz, o “imperador” consegue comer qualquer tipo de guarnição cara e de excelente qualidade, incluindo várias espécies extremamente raras de animais e plantas selvagens conhecidos pelas suas propriedades mágicas; que enquanto os “camponeses” só conseguem fumar cigarros de tabaco amarelo barato que eles próprios enrolam, o “imperador” consegue fumar cigarros caros de marcas ocidentais ou até mesmo cigarros de marcas especiais que só o “imperador” pode fumar; ou que enquanto os “camponeses” só conseguem viver em velhas “casas de barro” pequenas, baratas e atrasadas, o “imperador” vive em “mansões” e “palácios” grandes, caros e modernos. Mas saber distinguir o “céu” da “terra” também é saber reconhecer que, embora o “imperador” e os “campone-

ses” sejam hierarquicamente distintos, eles não podem viver um sem o outro. Isto deve-se ao facto de esta relação simbólica de oposição hierárquica ter uma natureza *abrangente* ou *englobante* (cf. Dumont 1979 [1966]). O que não quer dizer que, historicamente, ela seja uma relação de harmonia como tem sido ideologicamente representada ao longo dos tempos por várias gerações de literatos oficiais (Bray 1997: 31-37).

Tentando explicar de forma mais precisa algumas das tensões históricas entre estes dois termos, os meus interlocutores no terreno notaram frequentemente que a relação entre o “imperador” e os “camponeses” é como a relação mitológica existente entre o “tigre” e o “cão”: uma relação tanto hierárquica quanto antagónica. Com isto queriam dizer que, apesar de ser claro que cada um dos dois luta pelos seus próprios interesses (muitas vezes de forma antitética e conflituosa), é também bastante claro qual dos dois está acima do outro. Procurando ilustrar esta metáfora, eles chamaram a minha atenção para dois casos da história recente da aldeia em que este tipo de relação é por demais evidente: o primeiro caso refere-se ao período maoísta, durante parte do qual os camponeses locais foram compulsivamente proibidos de se envolverem em trocas de mercado ou quaisquer outras empreitadas capitalistas; o segundo caso refere-se já ao período pós-Mao contemporâneo, durante o qual os camponeses locais têm vindo a ser obrigados a não exceder os limites de fertilidade delimitados pela política de planeamento familiar estatal. Segundo estes aldeões, embora seja igualmente óbvio nestes dois casos que as proibições oficiais em questão não vão ao encontro dos interesses dos “camponeses” (o “cão”), a verdade é que em ambos os casos a grande maioria dos “camponeses” optou por defender os seus interesses, não através da confrontação directa com o governo local (o “imperador” ou o “tigre”), mas mostrando deferência formal para com o governo e tentando escapar clandestinamente às proibições em questão. Se isto é assim é porque na ordem do mundo aqui em questão parece natural dizer-se, como se costuma ouvir dizer na aldeia, que o “政府下農民農民下牛”, isto é, que “o governo manda nos camponeses como estes mandam nas vacas”. Nesta altura, eu estava longe de imaginar que estes idiomas já me estavam a chamar a atenção para a imagística orizícola por detrás deste esquema prático local de estratificação social.

Imagens orizícolas de estratificação social

Foi só quando eu comecei a participar activamente na agenda agrícola da família daquele que seria o meu segundo anfitrião na aldeia que tudo começou a ficar um pouco mais claro. Aquando da minha mudança (Julho de 1999), a família de B.G. (que estava temporariamente reduzida a ele próprio e aos seus três filhos mais jovens, isto porque a sua mulher e filho mais velho estavam a tra-

lhar nos subúrbios da capital da província) estava claramente atrasada nos seus labores agrícolas, pois ainda mal tinha começado a apanhar a sua primeira colheita de amendoins e a maior parte das famílias da aldeia já estava a concluir a sua primeira colheita de arroz e já tinha semeado os rebentos da segunda. B.G. queria pois começar a semear os rebentos de arroz da sua próxima colheita o mais depressa possível, para os conseguir transplantar ainda a tempo, de acordo com as directrizes do calendário agrícola local (ver Santos 2004: figura 40). Para isso, ele tinha comprado cerca de oito *gan*¹⁰ (quatro quilos) de sementes – o suficiente para preencher os seus cerca de três *mauh*¹¹ (0,2 hectares) de leiras de arroz – e já estava a preparar uma pequena leira com cerca de um *fan* (0,01 hectares) para a sementeira. Na altura, eu desconhecia completamente quando e por que razão ele tinha feito isso. Como não tinha qualquer espécie de raízes sólidas na aldeia, faltava-me o conjunto de experiências práticas partilhadas necessárias para uma rápida compreensão do que se estava a passar à minha volta. Vejamos o exemplo da água. Visto que eu sabia que não havia nenhum rio junto da aldeia e que também não havia nenhum sistema centralizado de distribuição de água, muitas vezes questionava-me, enquanto trabalhava nos campos, de onde é que vinha toda aquela água que enchia as plantações de arroz?

a) *De onde vem a água das plantações?*

Da perspectiva localizada de camponeses como B.G., dizer que a água das plantações provém em larga medida dos altos níveis de pluviosidade e de humidade do ecossistema subtropical local pode ser bem interessante mas não faz muito sentido prático ou simbólico. Pelo contrário, dizer que a água vem do “céu” para a “terra” e que é das “montanhas argilosas”, como são conhecidos os montes selvagens a leste e a nordeste da aldeia, que ela flui para a zona mais baixa das plantações faz todo o sentido. Que a água vem do “céu” para a “terra” parece óbvio. O próprio B.G. diz-me, por exemplo, que os habitantes mais velhos da aldeia ainda se recordam do tempo pré-comunista em que era frequente as aldeias locais se associarem na organização de rituais religiosos que visavam a regulação do trabalho do “céu” em termos de pluviosidade para assim assegurar a fertilidade das suas plantações de arroz na “terra”.

Quanto às montanhas argilosas a leste e a nordeste da aldeia, temos de notar antes de mais que elas são simbolicamente associadas, como as montanhas em geral, com a grandeza e santidade mitológicas do “céu”, do “impe-

¹⁰ Uma *gan* (斤, *jin* em mandarim) é uma unidade de peso chinesa que corresponde a cerca de 500g.

¹¹ Um *mauh* (亩, *mu* em mandarim) é uma unidade de medição de área chinesa que corresponde exactamente a 0,0667 hectares, ou a cerca de 1/15 de um campo de futebol padrão. Um *mauh* é dividido em dez *fan* (分, *fen* em mandarim), e uma *fan* é dividida em 10 *leih* (厘, *li* em mandarim).

dor" ou dos "deuses" (ver Chavannes 1910). Além disso, elas desempenham um papel fundamental na produção social das habitações dos vivos (casas e aldeias) e dos mortos (túmulos), uma vez que, de acordo com a tradição geomântica chinesa – ainda hoje bastante proeminente nesta região –, a eficácia de um lugar em termos do seu potencial para propiciar uma habitação com prosperidade e fertilidade é largamente derivada do estado de forças dos seus "sopros cósmicos" ou "fluidos vitais", que são bafejados pelo vento, alimentados pelo sol e mantidos pela água, estando estes três factores por sua vez dependentes da posição e da disposição das montanhas (ver Feuchtwang 2002 [1974]).¹² É precisamente por causa deste tipo de considerações geomânticas que as encostas destas montanhas argilosas constituem um dos lugares preferidos dos vários grupos agnáticos de famílias da aldeia para a construção do tipo de imponentes túmulos (ou ossuários) de pedra que se costumam edificar nesta região em memória de antepassados ilustres (ver J. Watson 1982).¹³ Se é destas montanhas tão mágicas quanto inúteis em termos agrícolas que flui grande parte da água (proveniente do "céu") que corre para as plantações das planícies, não é apenas devido a razões estritamente naturais relativas ao ciclo da água local, mas é também porque é aqui que se encontra localizado o único reservatório artificial de água de irrigação de toda a brigada de Três Montanhas.

O reservatório em questão é um tanque artificial do tamanho de um a dois campos de futebol, que só seca parcialmente durante o inverno. No fundo do reservatório encontra-se um enorme tubo de canalização que o perfura na direcção das planícies e que permite o escoamento da água para o exterior através de um sistema mecânico de torneiras ainda hoje controlado pelos quadros oficiais da brigada. O reservatório foi construído no inverno de 1958 no auge do espírito comunal do Grande Salto em Frente (1957-1960) do período maoísta. Trata-se de uma empreitada hidráulica algo *wittfogeliana*, que foi organizada segundo um sistema colectivista de colecta de labor humano envolvendo a participação activa da maior parte das famílias (várias centenas) da então emergente brigada de Três Montanhas.

¹² Isto significa que, se o vento, sol e água de um lugar (na sua relação com as montanhas) não estiverem bem doseados, o estado de forças dos sopros cósmicos desse lugar pode ser prejudicado e influenciar negativamente a sorte dos que aí residem. É por isso que se diz frequentemente na aldeia que, da mesma forma que uma leira de arroz com água, vento e sol mal doseados não é capaz de produzir muitos grãos e espigas de arroz, também uma casa ou uma aldeia com água, vento e sol mal doseados não será capaz de gerar, como desejado, muita riqueza e muitas crianças (especialmente do sexo masculino), e também um túmulo com água, vento e sol mal doseados não será capaz de induzir os antepassados a ajudar os seus descendentes a obter prosperidade e fertilidade.

¹³ Curiosamente, a palavra que é utilizada para proferir "montanha" no patuá cantonense local é homófona da palavra utilizada para dizer "espíritos" e "antepassados". Por isso, quando uma pessoa da aldeia diz que está a "venerar os antepassados" está também a dizer que está a "venerar as montanhas", e de certa maneira é isso que acontece, pois é aí que estão localizados grande parte dos túmulos dos antepassados (cf. Amaro 1998: 799).

A primeira vez que visitei este reservatório foi durante uma visita de estudo da escola primária de Três Montanhas organizada por um dos mais carismáticos professores desta escola durante o outono de 1999. O propósito desta visita de estudo era o de despertar o interesse das crianças para a importância do espírito localista e nacionalista por detrás da construção deste reservatório. Alguns dias mais tarde, este mesmo professor cantar-me-ia algumas das canções assobiadas pelos locais durante esta heróica missão. Passo a transcrever uma das mais populares: “起啊起啊起啊唷, 起啊起啊起啊唷, 要揚河水上山坡, 要揚山溪變成河, 你挖泥, 我挖土, 一心一得搭人路, 起啊起啊起啊唷, 起啊起啊起啊唷, 上河水好艱作, 謂首歌大家和”, que equivale mais ou menos a “acima-yo, acima-yo; acima-yo, acima-yo; é preciso levar a água do rio até à colina da montanha; é preciso transformar a corrente da montanha num rio; tu escavas a lama e eu escavo a areia; juntos e unidos construiremos a nossa estrada; acima-yo, acima-yo; acima-yo, acima-yo; transportando a água do rio até ao topo da montanha é tão duro e amargo; cantar uma canção faz-nos sentir a todos mais bem dispostos”. Conta a história que foram precisos vários meses de labuta para o reservatório ser terminado.

Dadas as suas grandes dimensões por padrões tecnológicos locais, este reservatório nunca poderia ter sido construído sem uma equipa de trabalho igual à população adulta activa da brigada. Se todas as aldeias locais se uniram neste esforço comunal (sem serem compensadas economicamente de forma directa) foi também porque o reservatório foi persuasivamente apresentado pelos quadros oficiais locais (bem como pelas elites locais suas aliadas) como a melhor solução para o problema da expansão da área irrigada local e para o problema do controlo dos níveis sazonais de irrigação, por forma a serem evitadas as ocasionais inundações de verão e os igualmente ocasionais períodos de seca no outono. A verdade é que, apesar de ter sido apresentada como visando a satisfação dos interesses dos camponeses locais, a construção deste reservatório foi também uma prodigiosa objectificação local do poder daquele que é em última instância o seu empreiteiro oficial, o estado (ver Jing 1996, para um projecto hidráulico estatal envolvendo a mudança forçada traumática de uma comunidade rural). Trata-se, como diria o antropólogo Steven Sangren (2000), de uma apropriação pelo estado da acima mencionada capacidade cosmológica do “céu” para controlar uma das principais formas de capital agrário local: a água de irrigação.

Embora o impacto histórico deste reservatório no mundo local seja sem precedentes, este impacto não foi imediato. Isto devido a três factores fundamentais, incluindo as tempestades destrutivas que atingiram a área durante o verão de 1959, a baixa produtividade das técnicas agrícolas locais (que só começaram a usar sementes de arroz de alta qualidade, fertilizantes, herbicidas e insecticidas na década de 1960) e a extracção mal calculada dos excedentes para suportar a indústria e subsidiar os preços da comida nas cidades. Não é pois surpreendente que as famílias de Três Montanhas (como as de outras brigadas

vizinhas) tenham ficado sem arroz no inverno de 1959, tendo de enfrentar a fome durante várias semanas até chegar a comida de socorro do estado (alguns dos habitantes mais velhos de Vale de Harmonia ainda se lembram de terem de comer casca de árvores). Porém, o mesmo viria a acontecer no inverno seguinte; e esta segunda míngua parece ter sido responsável pela morte de vários campomenses. A verdade é que em 1961 o panorama começou a mudar em Três Montanhas, como um pouco por toda a China (ver, por exemplo, Jing 1996; Potter e Potter 1990; Ruf 1998; Yan 1996). Foi nesta altura que grandes quantidades de grão começaram a ser enviadas pelo governo central e que os excessos do espírito comunal do Grande Salto em Frente começaram a ser repensados. Foi também nesta altura que os efeitos do novo reservatório artificial de Três Montanhas começaram a tornar-se mais visíveis. Este reservatório acabaria por desempenhar um papel fundamental durante todo o período maoísta restante na sustentação hidráulica do processo de reprodução e de expansão sociomaterial do modo de vida orizícola local. Este processo de modernização por involução agrícola resultaria não apenas na crescente domesticação social orizícola da ecologia local, mas também no crescimento exponencial da população local, que foi também encorajado pela orientação claramente pró-natalista da política então em vigor (ver Potter e Potter 1990).

Mas olhemos com um pouco mais de detalhe para a lógica simbólica por detrás deste sistema de irrigação. Como vimos, a água que vem do “céu” começa por se acumular nas “montanhas” num reservatório oficialmente construído pelo estado (“imperador”) com o trabalho dos “campomenses” locais. É deste reservatório que a água flui em direcção às terras mais baixas e vai-se fragmentando em inúmeros ribeiros e em centenas de minúsculos canais de irrigação que atravessam e inundam as leiras das plantações locais durante toda a época das chuvas, mas que acabam sempre por regressar ao “céu”. A mensagem simbólica que está aqui a ser sugerida é bem clara aos olhos dos habitantes da aldeia. A saber, porque o “céu” é para a “terra” o que o “imperador” é para os “campomenses”, então tal como os pequenos cursos de água nas plantações (“terra”) estão debaixo do controlo do “céu” (e da incarnação ideológica do “céu” na “terra”, o estado ou o “imperador”), também os “campomenses” (e as suas pequenas leiras) estão debaixo do controlo do estado. Isto sugere que a maneira como este sistema de irrigação é socialmente descrito constitui uma poderosa objectificação das relações de oposição hierárquica abrangentes no coração do acima mencionado esquema prático popular de estratificação social. Mas vejamos agora porque é que tudo se passa como se as pequenas leiras dos “campomenses” estivessem debaixo do controlo do “imperador”.

b) De onde vêm as terras das plantações?

Historicamente, a actual estrutura das terras locais em termos de propriedade começou a tomar forma pouco depois da “libertação comunista” de 1949, aquando da implementação local da reforma agrária (ver também Chan *et al.* 1992; Potter e Potter 1990; Siu 1989; Yang 1965). Foi nessa altura que foram criadas as actuais cinco áreas agrícolas oficiais de Três Montanhas e que foram redistribuídas todas as terras cultiváveis em função das “categorias oficiais de classe” atribuídas às famílias locais pelos quadros maoístas. Foi também durante esta reforma agrária que se deu início ao processo paralelo de colectivização da economia local que levaria, se o colocarmos de forma breve e simplista, à reorganização administrativa do mundo rural local num “sistema de comunas” assente em três unidades colectivistas de produção agrícola (e de taxação administrativa) fundamentais: as “comunas” (do tamanho de um concelho), as “brigadas” e as “equipas de produção”. Quanto à aldeia de Vale de Harmonia, esta seria incluída na brigada de Três Montanhas e seria dividida em cinco equipas de produção que, apesar da ideologia antilinhageira da administração maoísta, acabariam por reproduzir as principais linhas de clivagem agnática da aldeia. Segundo os mais velhos, apesar da redistribuição dos terrenos agrícolas locais ter largamente beneficiado as famílias locais mais pobres, foi feito um esforço para se dividir as terras da forma mais “justa” possível em termos de quantidade e de qualidade. Para isso, foi definida para cada equipa de produção uma porção mínima de terrenos em cada uma das acima mencionadas áreas agrícolas oficiais e foi definida uma quota fixa de terras por indivíduo. O método de redistribuição de terrenos usado em Vale de Harmonia foi o que foi usado em grande parte das comunidades locais vizinhas e um pouco por toda a China rural (ver Liu 2000: 157-161). Trata-se de um método de redistribuição por sorteio de rifas numeradas. A razão da popularidade deste método prende-se com o facto de ele constituir uma forma engenhosa de evitar rixas entre famílias, uma vez que só a má sorte (e não as pessoas) pode ser responsabilizada por um mau resultado.

A paisagem agrária resultante do uso deste método de redistribuição apresenta um nível de fragmentação tão elevado quanto aquele que já se verificava no período anterior à reforma agrária comunista e à implementação do sistema de comunas. Mas se antes desta reforma agrária, durante o caótico período da primeira república chinesa (1911-1949), as terras agrícolas locais, apesar de estarem oficialmente nas mãos do “imperador” (ou do estado), estavam efectivamente nas mãos de pequenos senhores feudais locais vivendo em grande medida das rendas, taxas de protecção e outros impostos que extraíam das famílias locais de camponeses, com a reforma agrária e o gigantesco trabalho de centralização administrativa, então desenvolvido pelo Partido Comunista, os terrenos locais foram reapropriados pelo poder central apenas para serem redistribuídos pelas brigadas e equipas de produção locais em troca de um imposto agrícola anual localmente designado por “provisão pública”, que apesar

de já ser bem conhecido pelos camponeses locais nunca esteve em pleno funcionamento durante a primeira república. Já no início dos anos 80, com o início da descolectivização da economia local e a implementação de um sistema de responsabilidade por contrato assente não na equipa de produção mas na família, os terrenos locais seriam uma vez mais redistribuídos numa base *per capita* em função da população total da brigada, cabendo desta feita a cada família a livre exploração das terras mediante o pagamento do imposto agrícola anual.

Até há bem pouco tempo (noto que o ano de 2005 marcou a abolição, ou melhor, a substituição definitiva deste imposto por um imposto de concelho), este imposto agrícola costumava ser pago uma vez por ano durante uma das duas colheitas anuais de arroz. Se no início dos anos 50, ainda antes da colectivização da economia local, as famílias locais tinham de pagar não mais do que cerca de 24 *gan* (12 quilos) de arroz com casca por cabeça, em 2001 elas tinham de pagar quase o dobro, cerca de 46 *gan* (23 quilos) por cabeça, e podiam pagar não apenas em arroz mas também em dinheiro. Dada esta crescente monetarização da economia tributária local e dada a crescente passividade do governo local em termos administrativos, não é de todo surpreendente que os camponeses locais comentassem nos finais dos anos 90 que este imposto tinha de ser pago não tanto porque “será utilizado pelo estado” (國家使用傭兵) para o bem de todos (como dizem os oficiais locais) mas para os oficiais “andarem a passear pelo mundo fora” (探世界). Este novo velho antagonismo entre os camponeses (o “cão”) e o estado (o “imperador” ou o “tigre”) é particularmente evidente no caso de um imposto que foi recentemente criado pelo governo local de acordo com directrizes vindas do governo da província e que é altamente contestado pela população local.

Trata-se de um imposto de concelho que tem por objectivo principal a extração de dinheiro das famílias locais para o financiamento de obras públicas como estradas. Em 1998 os oficiais locais conseguiram extrair mais de 80RMB (8€) por pessoa, em 1999 cerca de 50RMB (5€), em 2000 pouco mais de 40RMB (4€), e em 2005 (já depois da abolição do imposto agrícola nacional) eles preparam-se para extrair mais de 60RMB (6€) por pessoa.¹⁴ Se alguma família local se recusar a pagar este imposto — e houve várias famílias que o fizeram desde que o imposto foi introduzido —, as pessoas dizem, fazendo uso do acima mencionado idioma do “cão” e do “tigre”, que esta família está a ladrar de modo perigoso ao “tigre” do governo local que apesar de ser pequeno pode ser bem feroz. Uma das poucas vezes que eu tive oportunidade de observar esta ferocidade em acção foi durante uma visita surpresa efectuada por funcionários da administração local a várias aldeias visando a recolha compulsiva de pagamentos em atraso referentes a

¹⁴ O símbolo RMB designa a moeda chinesa: o “ren-min-bi” ou “yuan chinês”. Em 1999-2001 – o período do meu trabalho de campo mais longo na aldeia – ainda não tinha sido introduzida na Europa a moeda “euro”, e 10RMB correspondiam a cerca de 200\$00 (ou cerca de 1€ actualmente).

este imposto do concelho. Mas se a observação directa do comportamento violento e insensível destes funcionários torna bem claro o tipo de experiências práticas que estão por detrás da adjetivação popular dos funcionários do governo como “odiáveis” e “detestáveis”, a verdade é que a generalizada reacção de passividade a este assalto por parte da população da aldeia também torna bem claro que a convicção de que as pessoas (isto é, os “camponeses”) estão inescapavelmente nas mãos do governo (“imperador”) é uma convicção de natureza social. Vistas desta perspectiva, as encantadoras relações metafóricas frequentemente usadas pelos camponeses locais para descreverem a forma como os seus “terrenos” estão inevitavelmente nas mãos do “imperador” só contribuem para a *naturalização* deste padrão de socialidade hierárquica abrangente.

c) Das plantações para o mundo social – e vice-versa

Tentemos agora fazer algum sentido destas imagens orizícolas de estratificação social, isto é, das imagens de estratificação social que se encontram como que materializadas na forma como os sistemas locais de distribuição da água de irrigação e das terras agrícolas têm sido socialmente apreendidos e produzidos. Em ambos os casos os tipos de capital agrário em questão (“água”/“terras”) são igualmente visíveis, primeiro, como estando debaixo do controlo inevitável das suas fontes superiores respectivas (“céu”/“imperador”), e depois, como já estando muito fragmentados quando chegam aos seus receptáculos inferiores (“terra”/“camponeses”). Mas o que produz fragmentação no segundo caso não é tanto o trabalho dito natural da relação de oposição hierárquica abrangente entre “céu” e “terra”, mas o trabalho naturalizado da relação de oposição hierárquica abrangente entre “imperador” e “camponeses”. A mensagem simbólica por detrás destas representações subjectivistas do mundo material da aldeia é muito clara. Assim como a água de irrigação nas plantações não pode fugir ao controlo do “céu” – e também, dado o poder do estado, ao controlo do “imperador” e dos seus reservatórios –, assim como as terras cultiváveis nas planícies não podem fugir ao controlo do “imperador”, também os próprios “camponeses” não podem fugir ao controlo do “imperador” (e do “céu”).¹⁵ Convém lembrar no entanto que se estas representações sim-

¹⁵ Encontramos este mesmo tipo de representações simbólicas metafóricas na forma como se tende a descrever localmente o papel do parentesco e da família no processo histórico de reprodução social. Por exemplo, os prefácios das genealogias escritas das patrilineagens locais costumam comparar as relações entre “céu” e “terra” (e entre “imperador” e “camponeses”) com as relações entre “pai” e “filho”, entre “marido” e “mulher” ou entre “família antepassada patrilinear” e “famílias descendentes patrilineares” – e vice-versa. Isto quer dizer que, tal como a água dos rios na “terra” não pode fugir à sombra do “céu” (e tal como as plantações dos “camponeses” não podem fugir à sombra celestial do “imperador”), também os “filhos” não podem fugir à sombra celestial dos seus “pais”, também as “mulheres” não podem fugir à sombra celestial dos seus “maridos” e também as “famílias” de hoje não podem fugir à sombra celestial das suas “famílias ancestrais patrilineares” – e vice-versa.

bólicas metafóricas são tão persuasivas é porque elas estão como que *epidemiologicamente* distribuídas pela população local (cf. Sperber 1985). E se elas permanecem populares é porque, para além de terem uma base material ainda bem presente na paisagem local (como já foi sugerido), elas também têm – como agora veremos – uma base prática e técnica.

É que para se poder ter acesso a uma “participação mais completa e eficaz”, para usar uma expressão das antropólogas Jean Lave e Etienne Wenger (1991), num campo de acção social-material como o das plantações de arroz aqui descritas, é preciso estar na posse de um certo tipo de conhecimentos práticos e técnicos específicos. Trata-se de um conjunto de “técnicas do corpo” (Mauss 1950 [1934]), como a técnica de caminhar entre diques de plantações alagadas ou a técnica de controlar os níveis de água de uma pequena leira de arroz, que podem ser aprendidas por qualquer indivíduo mas que requerem um treino social prolongado, pois exigem em muitos casos uma extraordinária agilidade corporal entre muitas outras coisas. O que me faz pensar que a familiaridade com este tipo de conhecimentos práticos e técnicos está como que epidemiologicamente distribuída pela população local (sem que ninguém os tenha alguma vez aprendido como se aprende algo na escola) não é apenas a observação directa mas é também o facto de os “campeses” locais tenderem a desvalorizá-los. É que se eles o fazem não é apenas porque esse é agora o discurso oficial do “imperador” contemporâneo (o regime pós-Mao), mas é sobretudo porque eles os dão por adquiridos, isto é, porque eles partem do princípio que eles não são raros (como o é, por exemplo, a capacidade do antropólogo em usar uma caneta para escrever uns rabiscos em português parecidos com intestinos de galinha). Mas o que eu estou aqui a sugerir não é tanto que este processo de aprendizagem distribuída (altamente diverso e variável) é a causa da natureza epidemiológica das representações simbólicas metafóricas aqui descritas, mas antes que ele tem contribuído para a estabilização epidemiológica destas representações, uma vez que coloca recorrentemente as pessoas em situações práticas concretas nas quais essas representações lhes são reapresentadas – como se fosse naturalmente – no grande teatro vivo das plantações. Não nos podemos esquecer, no entanto, que a aprendizagem destes conhecimentos específicos não tem só a ver com a questão de saber como os performar, mas tem sobretudo a ver com a questão de ser capaz de os performar com eficácia e, se possível, com elegância. É aqui que nos confrontaremos com a questão da história e dos seus desafios.

Familismo e distinção social nas plantações

A razão pela qual é assim tão importante ser capaz de performar estes conhecimentos específicos com eficácia e, se possível, com elegância não é apenas por uma questão de técnica ou de estética local, mas resulta antes de mais do facto

de que, ao contrário de um antropólogo vivendo na aldeia numa situação temporária de visita profissional, as pessoas aqui retratadas não vivem divorciadas das lutas da história, isto é, dos desafios que estão em jogo no campo de ação social-material aqui em questão. Como em qualquer outro campo, estes desafios resultam em grande medida da competição entre jogadores, e se estes jogadores competem uns com os outros é porque todos eles reconhecem, pelo simples facto de jogarem e não por serem forçados ou por terem algum tipo de contrato, que o jogo vale a pena ser jogado e merece o seu esforço. Para qualificar com um pouco mais de precisão a metáfora desportiva aqui a ser usada, eu diria que, se quisermos olhar para a vida quotidiana das plantações da aldeia como uma espécie de “jogo social”, não nos devemos esquecer que este é um jogo que não é nem uma invenção propositada dos camponeses locais nem o resultado de regras claramente codificadas por eles. Trata-se, além disso, de um jogo cujos agentes sociais mais importantes nem sequer são os indivíduos biológicos da ideologia individualista ocidental, muito menos as linhagens do paradigma linhageiro da antropologia do parentesco chinês, mas são os agregados sociais que eu tenho vindo a designar por “famílias-fogão” (Santos 2004, 2006).

Como eu a defini recentemente, a família-fogão constitui o *sistema prático básico de relacionamento social* do mundo rural local e apresenta uma contextura dupla que reflecte as íntimas ligações e trocas entre as esferas pública e doméstica. Por um lado, ela é formal e ritualmente definida em função de uma ideologia cultural de relacionamento social largamente baseada no sistema de parentesco patrilinear harmónico que já aqui descrevemos; por outro lado, ela é informal e fundamentalmente definida na prática em função de uma ideologia cultural de relacionamento social baseada na partilha de recursos, incluindo a prática constante de comensalidade em volta de um fogão comum, daí eu a designar por “família-fogão”.¹⁶ Julgo que nós poderemos ficar com uma ideia mais clara dos contornos particulares do “jogo social familista” de que falo se regressarmos às plantações, recordarmos o momento em que a família do meu anfitrião B.G. se preparava para semear os rebentos da sua segunda colheita e tentarmos

¹⁶ O conceito de “família-fogão” (ou de *stove-family*) é um conceito etnográfico que foi pela primeira vez desenvolvido em Santos (2004: cap. 4) a partir de material etnográfico colectado nesta mesma aldeia. Trata-se de um conceito etnográfico que nos chama a atenção, por um lado, para a *centralidade* da partilha de recursos em geral e da comensalidade em particular, no sistema prático de relações familiares do contexto sociocultural em questão, e que nos recorda, por outro lado, aquilo que os estudos antropológicos de comida nos têm vindo a demonstrar durante as últimas décadas, isto é, o facto de a partilha da comida e de a prática da comensalidade tenderem a ser *universalmente* reconhecidos em todas as sociedades humanas como um dos mais poderosos dispositivos de produção social de intimidade e até mesmo de parentesco (Santos 2006). Estou convencido que este conceito etnográfico regional com ressonâncias universalistas nos permite uma melhor compreensão de questões fundamentais na história da China moderna, como a questão de ecologia cultural aqui abordada, da especificidade do processo de modernização agrícola chinês.

entender um pouco melhor porque é que toda a gente dizia que esta família estava *atrasada* na sua labuta orizícola.

Toda a gente sabe na aldeia que se tem de começar a plantar os rebentos da segunda colheita de arroz enquanto se está a ceifar e a debulhar a primeira. É que se o fizermos mais tarde poderemos vir a deparar com algumas consequências desastrosas, não apenas em termos de produtividade orizícola (pois as plantas de arroz terão menos tempo para crescer no calor e humidade do verão), mas também, como agora veremos, em termos de face e de prestígio social. Isto porque muito da realidade quotidiana da arena das plantações de hoje (como aliás a do passado imemorial) é sobre uma competição prática e informal entre famílias-fogão (e/ou entre grupos de famílias-fogão), para ver quem serão as mais “avançadas” (先進) delas todas, isto é, quem serão as mais rápidas e eficazes a realizar as suas tarefas nos campos. Trata-se de uma forma imemorial de competição social que é *dada por adquirida* e na qual se espera de cada família-fogão (e/ou de cada grupo de famílias-fogão) não apenas que seja capaz de aguentar por si mesma (com as suas redes de relações) o pesado fardo da labuta nos campos, mas também que seja capaz de realizar as suas tarefas o mais depressa e da forma mais eficaz possível (cf. Yan 1996). É que ninguém na aldeia quer desempenhar o papel desprestigiante das famílias-fogão (e/ou grupos de famílias-fogão) mais “atrasadas” (落後), que ocupam as posições mais baixas em termos de capacidade de produção agrícola.

Isto quer dizer que quando a família de B.G. começou a semear os seus rebentos mais tarde do que previsto, ela estava não só atrasada de acordo com o calendário agrícola local, mas estava sobretudo atrasada *em relação* a grande parte das famílias da aldeia que estavam a trabalhar naquela zona de plantações, um facto que nos foi aliás constantemente recordado pelos múltiplos comentários sarcásticos dos membros dessas famílias mais “avançadas”. Trata-se de uma lógica dóxica prática de distinção social que é em tudo análoga à que encontrámos logo no início deste artigo, quando os habitantes da aldeia ficaram publicamente chocados com a minha disponibilidade enquanto uma pessoa dita mais “avançada” para trabalhar em campos de arroz ditos tão “atrasados”. É com esta mesma lógica dóxica prática que nos confrontamos quando olhamos, por exemplo, para o modo como estão hoje a ser usados os dois principais instrumentos agrícolas para lavrar e ancinhar os campos, as vacas e os tractores.

Há dois tipos de vacas na zona da aldeia, o “búfalo” ou “vaca de água” (水牛) e a “vaca amarela” (黃牛). Tem-se observado na aldeia que os búfalos são maiores, mais fortes e mais robustos fisicamente do que as vacas amarelas. O que na prática quer dizer, entre outras coisas, que há determinadas parcelas de terra que as vacas amarelas são incapazes de lavrar. Não é pois de admirar que o búfalo seja mais caro, custando em 2001 entre 800RMB (80€) e 1.400RMB (140€), dependendo da idade, força e saúde do animal. Quanto às vacas amare-

las, elas custam apenas entre 400RMB (40€) e 800RMB (80€), dependendo da idade, força e saúde do animal. Isto quer dizer que os búfalos são mais valiosos do que as vacas amarelas, pelo que se uma família só tiver uma vaca amarela as pessoas dirão que isto é porque a família não teve capacidade económica para adquirir um búfalo. Mas o que se tem vindo a dizer na aldeia dos búfalos em relação às vacas amarelas também se diz hoje dos tractores modernos em relação às vacas em geral. Se uma família só tiver uma vaca, dir-se-á que esta família não tem capacidade para conseguir arranjar o dinheiro suficiente para comprar um tractor. É que os tractores estão para as vacas em geral como os búfalos estão para as vacas amarelas. Tal qual as vacas, os tractores são usados para lavrar e ancinhar os campos, mas ao contrário das vacas, os tractores também podem ser usados para transportar várias coisas, sendo particularmente úteis durante os trabalhos de construção civil. Para além disso, diz-se que os tractores são muito “mais rápidos” (較快) e muito “mais convenientes” (唔使咁辛苦) do que as vacas, porque fazem parte das novas e caras tecnologias científicas modernas provenientes dos países ocidentais ditos mais “avançados” (noto que os tractores só começaram a ser introduzidos na zona da aldeia nos anos 80). Em suma, os tractores são bem mais valiosos do que as vacas, pelo que são também muito mais raros. Em 2001 havia apenas um tractor na aldeia, mas havia mais de 40 vacas (Santos 2004: figura 38).

Apesar de me dizerem constantemente que não têm dinheiro porque são “camponeses”, e apesar de os tractores serem na realidade muito pouco apropriados tecnicamente para serem usados no quadriculado de leiras de pequena escala das plantações de arroz locais, são muitas as famílias da aldeia que fazem questão de competir umas com as outras para ver, por exemplo, quem tem capacidade para “convidar um tractor” (請拖拉機), isto é, para contratar um tractor local para ir lavrar os seus campos. Foi isto que fez por exemplo o jovem T.O. da primeira equipa de produção da aldeia no início da segunda sementeira anual de arroz no verão de 1999. Apesar de não ter dinheiro suficiente para inscrever o seu único filho na escola primária, ele gastou a pequena fortuna por padrões locais de 120RMB (12€) para ter os seus 3 *mauh* (0,2 hectares) de plantações completamente lavrados e ancinhados por um tractor sem ter de sujar as suas próprias mãos e pés. Escusado será dizer que alguns dias mais tarde ele seria obrigado a vender a sua vaca amarela para ter dinheiro para pagar algumas despesas básicas familiares. Se fez o que fez foi porque não conseguiu evitar ser sensível às injunções sociais dos torneios de prestígio da arena de plantações da aldeia, e queria por isso fazer algo que o fizesse parecer “esperto” (叻) perante os outros, nem que fosse durante uns breves instantes. Afinal de contas, como as pessoas na aldeia o dizem frequentemente, “quem é que não quer fazer de imperador?” (mahn 人唔想做皇帝?), mesmo que seja apenas durante uns breves instantes.

Julgo que o que este idioma local nos recorda é que a oposição hierárquica entre “imperador” e “camponeses” descrita neste artigo não é apenas, para

retomarmos uma célebre distinção elaborada por Clifford Geertz (1966), um “modelo de” mas é também um “modelo para” a realidade histórica da distinção social. Mas o que a fragilidade económica da família do jovem T.O. também nos recorda é que este modelo cultural de estratificação social com ressonâncias orizícolas também tem, em última instância, uma natureza ideológica (cf. Geertz 1966). É que apesar de se dar por adquirido na aldeia que todos são iguais porque todos são membros de famílias aparentadas de “camponeses” que ao contrário do “imperador” ainda precisam de cultivar o arroz que comem, a verdade é que a posição do “imperador” parece estar ao alcance de uns mais do que de outros. É que sempre existiram na aldeia “pequenos imperadores” que mandam nos “camponeses” como estes nas suas vacas (cf. R. Watson 1985).

Vejamos de relance algumas das principais características da versão local contemporânea destes “pequenos imperadores”. Como vimos, desde que as reformas pós-Mao começaram a ser introduzidas na região da aldeia em meados dos anos 80, as famílias locais começaram a procurar formas alternativas de ganhar a vida, como a emigração temporária, pelo que são hoje bem menos as famílias que se dedicam à agricultura a tempo inteiro. O que nós ainda não vimos é que este processo de diferenciação de estratégias económicas tem vindo a resultar nas duas últimas décadas em desigualdades profundas, sobretudo no que diz respeito à distribuição do principal tipo de capital económico da era contemporânea: o dinheiro. Uma boa maneira de ilustrar estas desigualdades galopantes é chamar a atenção para a variação dos rendimentos líquidos anuais das famílias de Vale de Harmonia. Em 2001, as famílias mais pobres da aldeia, ou aquelas (como a do jovem T.O.) cujas estratégias de vida passam sobretudo pela orizicultura de subsistência, tinham rendimentos líquidos anuais negativos ou equivalentes a não mais de uma colheita de arroz, isto é, cerca de 1.800 *gan* (900 kg) de arroz com casca, ou cerca de 1.000RMB (~100€). Já as famílias mais ricas da aldeia, ou aquelas cujas estratégias de vida são sobretudo procurar fazer dinheiro através de trabalho assalariado e pequenos negócios dentro e fora da zona da aldeia, tinham rendimentos líquidos anuais entre 5.000 RMB (~500€) e 10.000RMB (~1.000€), ou até superiores em alguns casos.

Estas desigualdades de rendimentos sem precedentes estão a dar azo à emergência de um conjunto de distinções sociais informais que, apesar de serem igualmente formuladas através do mesmo tipo de metáforas imperiais de estratificação social que encontrámos nas plantações, se baseiam desta feita em indicadores de ordem estritamente monetária, que reflectem claramente a nova orientação de mercado do regime pós-Mao. Destaca-se em particular a oposição hierárquica abrangente entre o grupo das “mansões” (樓) – isto é, o grupo das famílias ditas mais “avanhadas” da aldeia que ocupam uma posição social mais alta porque já conseguiram arranjar dinheiro para construir uma casa nova de estilo moderno feita de cimento e tijolos industriais e custando em média entre 40.000RMB (~4.000€) e 80.000RMB (~8.000€) – e o grupo das “casas de barro”

(泥屋) – isto é, o grupo mais numeroso de famílias ditas “atrasadas” que ocupam uma posição social mais baixa porque ainda vivem em casas velhas feitas de frágeis tijolos e telhas de argila dos campos. A materialidade desta ideologia de distinção social – que não faz mais do que reproduzir a realidade ideológica da oposição hierárquica mais vasta entre as zonas ditas mais “avançadas” das áreas urbanas da província e as zonas rurais e montanhosas (como a da aldeia) ditas mais “atrasadas” – é hoje tão incontornável que se ouve com alguma frequência as pessoas do grupo mais “atrasado” das casas de barro reclamarem que “da mesma forma que o governo pisa nos camponeses, também o grupo mais avançado da aldeia está agora a pisar no grupo mais atrasado” (政府踩農民, 下底踩裡底). É que, nos dias de hoje, dizem-nos estes mesmos camponeses, “你有錢你得講, 你無錢你得 kiu”, ou seja “quem tem dinheiro pode falar, quem não tem dinheiro não pode fazer nada”.

Julgo que seria bastante enganador pensar que esta vontade de distinção social é um fenómeno novo na aldeia, uma vez que seria perder de vista a natureza dóxica da lógica prática de relacionamento social aqui em questão. É que, da mesma maneira que as pessoas na aldeia ainda dizem hoje (como diziam no passado) que uma família que não dá conta da sua labuta nos campos é uma família “atrasada” que ocupa uma posição social mais “baixa” no que diz respeito à sua capacidade de produção agrícola, também as pessoas estão hoje a dizer que uma família que não é capaz de “convidar um tractor para as suas plantações” ou de “construir uma mansão” é uma família “atrasada” que ocupa uma posição social mais “baixa” no que diz respeito à sua capacidade económica de fazer dinheiro. Penso que esta comparação é extremamente útil porque nos chama a atenção para algumas das principais transformações estruturais que têm vindo a ocorrer nas últimas duas décadas na lógica dóxica prática de distinção social de aldeias como Vale de Harmonia. Refiro-me em particular ao facto de os principais torneios económicos entre as famílias da aldeia já não se situarem na arena das plantações (como no período maoísta, ou até mesmo antes), mas terem sido como que transferidos, ou melhor, transformados num novo velho conjunto de torneios económicos familistas com paradas bem mais altas, como o ilustra por exemplo a corrida pelas “mansões”. Trata-se de um conjunto de torneios económicos claramente inspirados no novo espírito neoliberal do “fica rico primeiro” (先富起來) da era pós-Mao, em que se compete menos pela capacidade familiar de produção orizícola do que pela capacidade familiar de fazer dinheiro. Apesar destas mudanças históricas radicais, hoje como ontem as desigualdades resultantes destas competições familistas continuam a dividir o mundo dentro e fora da aldeia em “imperadores” e “camponeses”, mas os habitantes da aldeia continuam a insistir em olhar uns para os outros em termos igualitaristas, não apenas como “parentes” mas também como “camponeses”, mesmo que as divisões de hoje sejam bem maiores e bem mais galopantes do que alguma vez o foram no passado.

A ordem ideal e a ordem material na história

A etnografia aqui apresentada sugere claramente que existe em aldeias de linhagem como Vale de Harmonia um esquema prático popular de estratificação social com contornos simbólicos formais muito particulares. Trata-se de uma elaboração prática cultural sobre o problema antropológico mais geral da distinção social que não deixa de ser análoga em muitos aspectos à que foi encontrada por antropólogos como Pierre Bourdieu (1979) nas sociedades capitalistas e democráticas europeias da segunda metade do século XX. O que distingue acima de tudo este esquema prático popular de estratificação social do seu congénere europeu é a sua imagística e metaforismo imperiais, um fenómeno também já notado desde muito cedo por vários observadores do mundo religioso chinês (Ahern 1980; Feuchtwang 2002 [1974]). É que, para além de se definirem formalmente como membros de uma grande família de parentes agnáticos com um mesmo antepassado apical, os habitantes destas aldeias de linhagem também se definem informalmente como membros de uma grande família de “camponeses” que, ao contrário do dito “imperador”, ainda precisam de cultivar o arroz que comem. O artigo mostra ainda que este esquema prático popular de estratificação social está assente numa estrutura simbólica de oposições hierárquicas abrangentes do tipo “camponeses”: “imperador” :: “terra” : “céu”. Digo “abrangentes” porque estas relações de oposição hierárquica são socialmente definidas através de idiomas familistas de identidade e de relacionamento social que têm uma longa história no mundo chinês e uma particular proeminência na subcultura linhageira desta região, e que tendem a representar os “camponeses” como sendo tão inseparáveis do “imperador” quanto a “terra” o é do “céu” (o “filho” do “pai”, a “mulher” do “marido”, o “aluno” do “professor”, e assim sucessivamente).

Uma das principais sugestões deste artigo é a de que estas representações simbólicas metafóricas estão profundamente enredadas num modo de vida agrário imemorial assente na prática familista de oricultura intensiva, prática essa que tem por sua vez contribuído para a estabilização social do carácter epidemiológico deste esquema prático local de estratificação social. Em muitos aspectos, esta minha sugestão vem muito na linha de recentes reflexões antropológicas sobre as relações entre cultura e ecologia, magia e tecnologia, ordem ideal e ordem material nas sociedades humanas (ver Descola 1986, 1992; Descola e Palsson 1996). Se o colocarmos de forma breve, diremos que estas reflexões antropológicas, no domínio do que hoje se designa por “ecologia simbólica”, têm vindo a chamar a atenção para a importância da descrição etnográfica acerca da forma como uma população ou grupo cultural apreende, classifica, transforma, interage e portanto *socializa a natureza*, porque essa descrição diz-nos imenso sobre o mundo sociocultural em causa, e até mesmo sobre o seu processo histórico – um argumento importante que se filia, expande e combina com os tra-

Ihos fundadores de antropólogos tão diferentes quanto Bronislaw Malinowski (1965 [1935]), Claude Lévi-Strauss (1962) ou Maurice Godelier (1986 [1984]).

Julgo no entanto que, em claro contraste com o que eu considero ser a inclinação *a-historicista* desta nova vaga de estudos de ecologia simbólica, não nos devemos deixar encantar em demasia por estes idiomas simbólicos de socialização da natureza, pois corremos o risco de nos esquecermos que eles também apresentam uma dimensão ideológica (cf. Leach, 1961). Dito de outra maneira, eles são menos representações “mentais” do que “públicas”, uma vez que o que caracteriza acima de tudo estas representações é menos o facto de elas ocorrerem dentro dos cérebros de todas as pessoas (e assim determinarem o seu comportamento) do que o facto de elas ocorrerem no seio de um ambiente socio-material partilhado por muitas pessoas e como que mergulhado nos desafios da história. É por isso que as famílias de “camponeses” de Vale de Harmonia não são assim tão iguais entre si quanto as imagens orizícolas de estratificação social aqui descritas nos levariam a pensar. Note-se, além disso, que estes idiomas orizícolas de socialização da natureza não são apenas “modelos ideológicos de” mas são também “modelos ideológicos para” a realidade histórica da distinção social. É que os “camponeses” desta aldeia estão eles próprios comprometidos com uma realidade competitiva muito antiga de estratégias orizicolofamilistas de distinção social, que não pode serposta de fora da história nas nossas análises, uma vez que, para além de ser por eles dada por adquirida, também tem estado a passar por um importante processo de transformação histórica, com importantes consequências para as suas vidas quotidianas.

BIBLIOGRAFIA

- AHERN, Emily M., 1980, *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- AIJMER, Lars Goran, 1986 *Atomistic Society in Sha Tin: Immigrants in a Hong Kong Valley*. Gotemburgo, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- _____, 1980, *Economic Man in Sha Tin: Vegetable Gardeners in a Hong Kong Valley*. Londres, Curzon Press.
- AMARO, Ana Maria, 1998, *O Mundo Chinês. Um Longo Diálogo entre Culturas* (volumes I e II). Lisboa, ISCSP.
- ANDERSON, Eugene N., 1988, *The Food of China*. Yale, Yale University Press.
- BOURDIEU, Pierre, 1979, *La Distinction*. Paris, Ed. Minuit.
- BRAY, Francesca, 1997, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley, University of California Press.
- _____, 1994 [1986], *The Rice Economies: Technology and Development in Asian Societies*. Berkeley, University of California Press.
- CHAN, Anita, Richard Madsen, e Jonathan Unger, 1992, *Chen Village*. Berkeley, University of California Press (2ª edição aumentada).
- CHAVANNES, Édouard, 1910, *Le Tai Chan. Essai de Monographie d'un Culte Chinois*. Paris, Ernest Leroux.
- CHIK, Hon Man (植漢民), e Ng Lam Sim Yuk (吳林輝玉), 1989, *Chinese-English Dictionary: Cantonese in Yale Romanization, Mandarin in Pinyin*. Hong Kong, New Asia-Yale-in-China Language Centre of the Chinese University of Hong Kong.
- DESCOLA, Philippe, 1992, “Societies of Nature and the Nature of Society”, em KUPER, Adam (org.), *Conceptualising Society*. Londres, Routledge.
- _____, 1986, *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- DESCOLA, Philippe, e Gisli Palsson (orgs.), 1996, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres, Routledge.
- DUMONT, Louis, 1979 [1966], *Homo Hierarchicus. Le Système des Castes et ses Implications*. Paris, Tel Gallimard.
- ELVIN, Mark, 1973, *The Pattern of the Chinese Past*. Stanford, Stanford University Press.
- ELVIN, Mark, et al., 1994, *Japanese Studies on the History of Water Control in China. A Selected Bibliography*. Camberra, Australian National University.
- FEI, Hsiao-Tung, 1939, *Peasant Life in China*. Londres, Routledge.
- FEUCHTWANG, Stephan, 2002 [1974], *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Banguecoque, White Lotus.
- _____, 2001, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*. Londres, Routledge (2^a edição corrigida e aumentada).
- FREEDMAN, Maurice, 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. Londres, Athlone Press.
- _____, 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*. Londres, Athlone Press.
- FREYRE, Gilberto, 2001 [1933], *Casa-Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Lisboa, Livros do Brasil.
- GATES, Hill, 1996, *China's Motor: A Thousand Years of Petty-Capitalism*. Cornell, Cornell Univ. Press.
- GEERTZ, Clifford, 1963, *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Nova Iorque, Fontana Press.
- _____, 1966, "Religion as a Cultural System", em BANTON, Michael (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Londres, Tavistock Publications.
- GODELIER, Maurice, 1986 [1984], *L'Idéal et le Matériel*. Paris, Ed. Fayard.
- GONÇALVES, Luís da Cunha, 1955, "Evolução das Instituições Jurídicas da China Antes e Depois do Comunismo", separata de conferência realizada na Sociedade de Geografia de Lisboa em 18 de Abril de 1955.
- GUERRA, Padre Joaquim Angélico de Jesus, 1990 [1979], *O Livro dos Cantares (Tradução e Notas)*. Hong Kong, Aidan Publicities and Printing.
- GULDIN, Gregory E., 2001, *What's a Peasant to Do? Village Becoming Town in Southern China*. Colorado, Westview Press.
- JING, Jun, 1996, *The Temple of Memories. History, Power and Morality in a Chinese Village*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- KU, Hok Bun, 2003, *Moral Politics in a South Chinese Village. Responsibility, Reciprocity and Resistance*. Oxford, Roman and Littlefield Publishers.
- LAKOFF, George, e Mark Johnson, 2003 [1980], *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press.
- LAVE, Jean, e Etienne Wenger, 1991, *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEACH, Edmund, 1961, *Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study in Land Tenure and Kinship*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée Sauvage*. Paris, Agora.
- LIU, Xin, 2000, *In One's Own Shadow: an Ethnographic Account of the Condition of Post-reform Rural China*. Berkeley, Univ. of California Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1965 [1935], *Coral Gardens and Their Magic, Volume I. Soil-tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Bloomington, Indiana University Press.
- MAUSS, Marcel, 1950 [1934], "Les Techniques du Corps", em MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko, 1994, *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton, Princeton Univ. Press.
- PASTERNAK, Burton, 1981, "Economics and Ecology", em AHERN, Emily Martin, e Hill Gates (orgs.), *The Anthropology of Taiwanese Society*. Taipé, SMC Publishing.
- _____, 1972, "The Sociology of Irrigation: Two Taiwanese Villages", em WILLMOTT, W. E. (org.), *Economic Organization in Chinese Society*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- PIMPANEAU, Jacques, e Sylvie Gonfond, 2001, *Catálogo da Exposição: "A Religião Popular Chinesa"*. Lisboa, Fundação Oriente.
- PIRES, António Pedro, 1999, *O Culto dos Antepassados em Macau*. Porto, Edições Afrontamento.
- POTTER, Jack, 1968, *Capitalism and the Chinese Peasant*. Berkeley, University of California Press.

Os “camponeses” e o “imperador”

- POTTER, Jack, e Sullamith Potter, 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- RUF, Gregory A., 1998, *Cadres and Kin. Making a Socialist Village in West China, 1921-1991*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- SAHLINS, Marshall D., 1955, *Social Stratification in Polynesia*. Seattle, University of Washington Press.
- SANGREN, P. Steven, 2000, *Chinese Sociologics. An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. Londres, Athlone Press.
- SANTOS, Gonçalo Duro dos, 2006, “The Stove Family and the Process of Kinship and Relatedness in Rural Southeastern China”, inédito.
- _____, 2004, *The Process of Kinship and Identity in a Common-surname Village among the Cantonese of Rural Southeastern China*. Tese de doutoramento, Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa.
- SAPIR, J. David, e J. Christopher Crocker (orgs.), 1977, *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- SILVA, Alberto Eduardo, 1936, “O Casamento Chinez e os Ritos Funerários na China”, *Anuário da Escola Superior Colonial*, 16-17: 175-202.
- SIU, Helen F., 1989, *Agents and Victims in South China. Accomplices in Rural Revolution*. New Haven, Yale Univ. Press.
- SPERBER, Dan, 1985, “Anthropology and Psychology. Towards an Epidemiology of Representations”, *MAN* (n.s.), 20: 73-89.
- VERMEER, E. B., 1977, *Water Conservancy and Irrigation in China: Social, Economic and Agro-technical Aspects*. Leiden, Leiden Univ. Press.
- WATSON, James L., 1991, “Waking the Dragon: Visions of the Chinese Imperial State in Local Myth”, em BAKER, Hugh, e Stephan Feuchtwang (orgs.), *An Old State in New Settings: Studies in the Social Anthropology of China in Memory of Maurice Freedman*. Oxford, JASO.
- _____, 1982, “Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society”, em BLOCH, Maurice, e Jonathan Parry (orgs.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- WATSON, James L. (org.), 1984, *Class and Social Stratification in Post-revolution China*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- WATSON, Rubie S., 1986, “The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society”, *American Ethnologist*, 13 (4): 619-31.
- _____, 1985, *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- WITTFOGEL, Karl, 1957, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. Yale, Yale University Press.
- WOLF, Arthur, 1974, “Gods, Ghosts and Ancestors”, em WOLF, Arthur (org.), *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- YAN, Yunxiang, 1996, *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford, Stanford Univ. Press.
- YANG, C. K., 1965, *Chinese Communist Society: The Family and the Village*. Cambridge, MA, MIT Press.
- YEUHNG, Y. M., e David K. Y. Chu (orgs.), 1998, *Guangdong: Survey of a Province Undergoing Rapid Change*. Hong Kong, Chinese University Press (2^a edição).

Gonçalo Duro dos Santos

Gonçalo Duro dos Santos

THE “FARMERS” AND THE “EMPEROR”.
ETHNOGRAPHIC REFLECTIONS
ON WET-RICE CULTIVATION AND SOCIAL
STRATIFICATION IN RURAL SOUTHEASTERN
CHINA

This article revisits the topic of social distinction in human societies with ethnographic material recently collected in a Cantonese lineage-village situated in the wet-rice farming region of subtropical Southeastern China. The article suggests that the imperial metaphor of social stratification is frequently used by the village “farmers” to position themselves in the world is part and parcel of a practical scheme of social stratification whose popularity can be partially explained by it being deeply rooted in a way of life based on the immemorial practice of wet-rice farming. It is also suggested that this wet-rice permeated popular scheme of social stratification is not only an “ideological model of” but is also an “ideological model for” social distinction that is thus subject to the transforming power of history.

KEYWORDS: wet-rice farming; social distinction and stratification; culture; practice; history; China.

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de
Lisboa
Universidade de Manchester
goncalo.santos@ics.ul.pt