

CONCLUSÃO

O estudo das duas formações camponesas aqui analisadas revelou que o parentesco, ao contrário do que dizia Mendras (1978), é relevante para o entendimento da reprodução social do campesinato. Mostrei que o parentesco, seja como casamento, seja como descendência, se relaciona ao patrimônio territorial camponês.

A noção de patrimônio se distingue daquela de propriedade individual mercantil, pois a terra, no *Sítio* ou na *Colônia*, não é simplesmente um bem imóvel, e o casamento, se tem uma razão prática, e se é uma estratégia de reprodução material, tem igualmente uma "razão cultural", pois busca reproduzir uma descendência. A terra é parte de uma ordem moral; mais que objeto de trabalho — o que ela certamente é — ela é condição de realização do sujeito trabalhador; mais do que propriedade mercantil — não obstante ter valor de mercado — ela é o patrimônio de um *tronco* ou de um *Sítio*, isto é, de uma "linhagem". Sob ambos os pontos de vista, ela expressa o valor: família e hierarquia.

No *Sítio*, a terra é domínio do parentesco num duplo sentido: é um território onde se reproduzem as relações de parentesco e é um território sobre o qual se exerce a dominância do parentesco. Em ambos os sentidos, é um espaço criado e recriado pela memória, onde a genealogia se funde com a história-mito fundante da identidade. No *Sítio*, a terra "pertence" ao parentesco. O *Sítio* não é uma comunidade corporativa exatamente igual àquela descrita por Wolf. Cada família

possui sua parcela; não há o pagamento coletivo de impostos etc. Mas, de maneira análoga à comunidade dos Quittard-Pinon, “aquele que por aqui passar, não repassará”. Só pela via do parentesco, o que significa fundamentalmente a descendência e a realização do casamento “prescritivo”, se tem acesso à terra.

O *Sítio* exerce o *jus in rem* e o *jus in personam* sobre suas pessoas, definindo um conjunto de direitos e deveres, não só relativos à terra, mas também ao grupo como um todo. Tais direitos e deveres constituem a “cidadania” no plano da comunidade, permitindo aproximar o *Sítio* da noção de *kinship polity*. Trata-se, porém, de uma “cidadania” que não é moderna, pois não é a cidadania do indivíduo como ser moral isolado, mas da pessoa relacional.

A ideologia de parentesco tradicional da *Colônia* igualmente expressa o princípio da descendência, através das noções de *árvore* e de *tronco*, e ambas as ideologias apresentam um acentuado viés patrilinear, aliás, comum ao campesinato ocidental em geral. Na *Colônia*, a unidade social tradicional básica era a *casa* — e ainda é, na medida em que se resiste à modernização — próxima de modalidades européias, como aquelas organizadas em torno à *maison* enquanto “pessoa moral”, ao mesmo tempo patrimônio territorial e *lignée*, que se impõe aos indivíduos que, a cada geração, a atualizam. Se na situação nordestina estudada a terra é do *Sítio*, entre os colonos do Rio Grande do Sul ela é da *casa*, mais do que do indivíduo. Como dizia Mauss a propósito da dádiva, a terra é, ao mesmo tempo, um pouco coisa e um pouco pessoa, e as pessoas são um pouco coisa da *casa* ou do *Sítio*. A terra é a concretude da descendência, e o casamento é a prática que a reproduz¹.

Não é, todavia, qualquer terra que é patrimônio, mas aquela que poderíamos chamar, no *Sítio* ou na *Colônia*, de “terra ancestral”. Enquanto outras terras podem ser vendidas, o patrimônio deve “ficar na família”. A matriz ideológica talvez esteja na tradição romana, onde o patrimônio indiviso — de natureza sagrada, pois é o lugar dos deuses *lares* — passava ao primogênito, o “filho do dever”, mas não lhe pertencia. Pertencia à *família*, ou a *gens*, e era englobada na e pela religião. Como mostra Coulanges (1981), a família era fundamentalmente o culto aos *lares*; simultaneamente, estes pertencem à terra e a terra lhes pertence.

¹Temos, no Sul do Brasil, também outra tradição, aquela da partilha igualitária, mais próxima, me parece, daquilo que Flandrin chama de *esprit de ménage*.

O patrimônio era o *mundus* da família. No mundo greco-romano o indivíduo pertencia ao patrimônio, e este pertencia aos que já morreram, aos que estavam vivos, e aos que ainda iriam nascer. Como revela a sentença de um juiz grego, decidindo sobre a pretensão de um homem que queria dispor sobre suas terras: "Tu não és senhor nem de teus bens, nem de ti próprio; tu e os teus bens pertencem inteiramente à tua família, isto é, aos teus antepassados e à tua posteridade" (Coulanges, 1981: 34). A indivisão era uma questão de honra.

Outra tradição européia previa a partilha igualitária da terra, mas isto não significa que esta fosse mercadoria. Embora partilhada, ela permanecia sendo da *lignage*, como o expressa o direito de *retraite lignagère* e o princípio de *paterna paternis, materna maternis*. Igualitarismo não significava individualismo.

Na Europa cristã, e no Brasil, não temos, por certo, o culto aos antepassados. Outra "família" e outro *pater* se impuseram: a Igreja e o Papa, e os mortos passaram a ser cultuados no território da Igreja e no cemitério. Nos inícios da *Colônia*, contudo, a "raiz" da árvore genealógica era enterrada junto à raiz de uma árvore no patrimônio constituído. A memória e a obrigação de honrar os antepassados, de não permitir que o nome seja esquecido, de evitar a entrada de estranhos na terra e a saída da terra para fora do âmbito da família têm o mesmo significado: a terra é patrimônio — aquilo que passa de pai para filho — e *traditio* — aquilo que se transmite. As galerias de fotografias nas casas de colonos, dispostas na sala de visitas, espaço ritual da casa, são um modo de reverenciar os antepassados; a transmissão do nome do antepassado fundador tem o mesmo significado.

A noção de patrimônio e de tradição, associada aos nomes pessoais, é bem descrita por Kenna (1984) com relação a camponeses da ilha de Nisos, no mar Egeu: a terra é herdada junto com o prenome, de padrinho para afilhado, e deve ser mantida na família "para que o nome continue sobre a terra". Terra e nome são patrimônios, simbólico e material, que expressam a descendência e, ao mesmo tempo, o sentido moral da terra. Não se herda um objeto: herda-se uma obrigação.

As formações camponesas que estudei se aproximam de um sistema de valores que configura o que Dumont (1970) chama de "holismo", isto é, uma ordem social e ideológica onde, na relação entre as partes e o todo, este último tem preeminência, e onde o indivíduo é englobado pelo todo. Nesse tipo de sociedade camponesa, o indivíduo só pode existir, enquanto ser moral autônomo, fora não do mundo,

como renunciante indiano, ou cristão medieval, mas fora do *mundus* do patrimônio ancestral, como renunciante à terra e à “cidadania” da comunidade. Não se trata de um holismo fundado na oposição entre o puro e o impuro (embora essa oposição hierárquica também caracterize a construção dos gêneros), nem na religião. Trata-se, melhor dito, de um holismo fundado na honra e na ancestralidade, no valor-família como modalidade específica do valor hierarquia.

São formações camponesas que ainda não foram plenamente atingidas pela “grande transformação” de que fala Polanyi (1971) — embora os colonos do Sul estejam passando por ela agora, desestruturando-se para que se instaure uma nova ordem.

Isto não significa que o indivíduo não possa existir: de fato, não só ele existe fora do *mundus*, ou nas relações exteriores a este, mas ele é produzido pela ordem tradicional. De um lado, ele existe na figura do “expulso” pelo patrimônio; a indivisão e a subsunção do indivíduo à terra dentro da comunidade produz o indivíduo fora da comunidade. O deserddado é o indivíduo produzido pela totalidade interna para viver no mundo externo. O expulso é necessário para que a totalidade se reproduza, e para que se reproduza o não-indivíduo no interior da ordem hierárquica. Dentro desta temos a pessoa relacional, cujo destino — *Schicksal*, como dizem os colonos — é construído pelo todo. O deserddado que ingressa no clero pode ser um caso distinto daquele que vai para a cidade: ele como que passa de uma hierarquia para outra, da *casa* para a Igreja. Se o hábito não faz o monge, o *habitus*, já inculcado na família, antes do seminário, o faz. Com relação ao que fica, como diz Bourdieu (1972), é a terra que herda o herdeiro; não a terra-objeto, mas a terra-patrimônio, materialidade da descendência.

É essa terra também que “faz” o casamento. Este não é apenas questão de escolha individual, mas um *affaire de famille*, uma questão que envolve a comunidade como um todo. Este é o sentido do casamento preferencial, e mesmo da prescrição de casamento entre *primos*, tal como essa categoria é definida no *Sítio*. É a preferência do todo que se impõe sobre a escolha do indivíduo para reproduzir a tradição. Por outro lado, é o todo que leva cada indivíduo a fazer a “escolha” adequada.

Mas, como se realiza a preferência? Como se realiza o padrão de herança que deserda a maioria? Se há um valor-hierarquia, ele não se impõe por si só. Entre o valor e os indivíduos — no sentido de indivíduos empíricos, como diz Dumont — se interpõe o *habitus*, isto é:

“O sistema de disposições duráveis e transponíveis, estruturas

estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, enquanto princípios geradores e organizadores de práticas e de representações [...] Produto da história, o *habitus* produz as práticas, individuais e coletivas, conformadas aos esquemas engendrados pela história; ele assegura a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada organismo, sob a forma de esquemas de percepção, de pensamento e de ação tendem, mais seguramente que as regras formais [...] a garantir a conformidade das práticas e sua constância no tempo" (Bourdieu, 1980: 91).

Sendo o resultado de regularidades objetivas, as condições de existência historicamente dadas, o *habitus* engendra as condutas "razoáveis", de "senso comum", que é o "senso prático", possíveis naquelas condições, e ajustadas à lógica de determinado "campo".

Não se trata de negar a existência de regras, mas de explicar o "poder da regra". No *Sítio*, por exemplo, tanto temos a regra — a prescrição do casamento endogâmico entre *primos*, sob pena de ostracismo — como temos a regularidade, isto é, a preferência como uma prática. Entre os colonos do Sul temos o *Schicksal* (o destino) e o *Geschick* (a "aptidão"). Temos então, "preferências", não apenas matrimoniais, mas de carreiras de vida, como a de herdeiro, de padre ou de operário, que são construídas pelo *habitus*, e não apenas pelos pais que querem realizar a tradição.

O *habitus* faz com que se deseje o que é conveniente para a reprodução do todo; ele é uma espécie de "instinto social" historicamente produzido — e por isso estruturado — que reproduz a ordem social — e por isso estruturante. Mas, se ele é histórico, é também "naturalizado" pelos agentes sociais que, em suas representações o desistoricizam, colocando-o na "ordem natural das coisas". Pode-se dizer, com Bourdieu:

"Compreende-se como é artificial [...] a interrogação sobre as relações entre a estrutura e o sentimento: os indivíduos e as famílias apenas podem perceber os critérios mais claramente confessáveis, como a virtude, a saúde ou a beleza das moças; a dignidade, o ardor pelo trabalho dos jovens, sem no entanto deixar de enfatizar, sob esse disfarce, os critérios realmente pertinentes na lógica do sistema [...] se o sistema pode funcionar [...] à base dos critérios os menos pertinentes do ponto de vista dos princípios reais do seu funcionamento, é porque a educação familiar tende a assegurar uma correlação muito estreita entre os critérios primários, do ponto de vista do sistema, e as características primordiais aos olhos dos agentes

[...] a educação tende a impor esquemas de percepção que descartam a *mésalliance*: o amor feliz, isto é, o amor socialmente aprovado não é outra coisa senão o amor por seu próprio destino social, que reúne os parceiros socialmente predestinados, pelas vias aparentemente aleatórias de uma escolha livre" (Bourdieu, 1972: 1124).

Não creio que "os critérios realmente pertinentes" sejam tão inconscientes assim; o casamento com a prima paralela é claramente visto, na situação já "agonística" da *Colônia*, como uma estratégia para reaglutinar a terra. Todavia, resta convencer os jovens a se casarem, ou mesmo a permanecerem celibatários. E foi sempre necessário fazer com que os deserdados se conformassem, inclusive, e principalmente, as mulheres. No *Sítio* e na *Colônia*, porém, as pessoas pareciam convictas de se terem casado por livre escolha.

Por força do *habitus*, as pessoas escolhem "livremente" o seu destino. As estratégias que, em seu conjunto, fazem a prática da reprodução não são imediatamente dedutíveis de, nem redutíveis a, regras formais. Elas são o produto de uma inculcação de valores e da maestria prática de certos princípios, a partir dos quais se constituem as práticas "espontaneamente" reguladas. Encerrando soluções aparentemente diversas, como a limitação da natalidade, a migração, o celibato, o casamento adequado, o *habitus* reúne numa lógica única, a reprodução do todo social ao qual o indivíduo se subordina, ainda que não sem conflitos.

O campesinato, porém, existe na história e, se esta é estruturante, é igualmente desestruturante. No Sul do Brasil, entre os colonos teuto-brasileiros, a individualização se projeta para dentro do seu universo. Ocorre uma modernização dos valores, e tal como na França, a submissão "espontânea" à ordem estabelecida e às ordens dos guardiães dessa ordem é crescentemente contestada. O "vírus" do individualismo, que acompanha, de um lado, a modernização doméstica, com a introdução da televisão e das mensagens que ela transmite, e de outro lado a própria modernização produtiva, tende a fazer com que o "eu" sobrepuje o "nós". O pai, autoridade enquanto guardião da *casa*, se torna o "pai-patrão". O celibato, destino aceito, como diz Bourdieu (1962) pelo filho resignado porque socialmente designado e que se contrapõe à "solteirice" como opção individual num universo urbano, começa a ser contestado na *Colônia*, junto com a contestação à unigenitura. Mas, ao mesmo tempo que esta é negada, é negada também a própria herança: o herdeiro não quer mais ficar, que ir para

a cidade. A terra deixa de ser patrimônio imobilizado para se tornar valor imobiliário.

No *Sítio*, pelo contrário, a situação parece se tornar mais rígida. Se há, ali, uma diferença de temporalidade entre os que ficam e os que saem, o sacrifício de alguns para a preservação do todo, o *Sítio* está num tempo histórico distinto da *Colônia*. Não obstante as diferenças empíricas, o *Sítio* está hoje — isto é, no tempo presente do trabalho de campo — onde a *Colônia* esteve ontem. São duas formações empíricas colocadas em momentos distintos de uma temporalidade camponesa. E, no interior da situação nordestina, Lagoa da Mata, de um lado, e Olhos d'Água e Zabelê, de outro, representam, por sua vez, duas temporalidades também distintas: as duas últimas comunidades podem bem ser o que Lagoa da Mata já foi, como o atesta a menor rigidez do princípio da endogamia.

Nos grupos estudados, o parentesco é "genealógico", em sentido estrito, isto é, ele se define na própria cultura como "consagüíneo". Primas cruzadas ou paralelas, como cônjuges preferenciais, não são o resultado de inclinações psicológicas, como queriam Homans & Schneider (1955). Mas não são tampouco "categorias culturais", como mostrou Needham (1969) para os casos de "estruturas elementares". São primas mesmo.

A preferência é pelo casamento entre pessoas com o mesmo *sangue*, inclusive para garantir o *Keim*. A troca de mulheres se faz, portanto, no interior de um círculo de consangüinidade, ainda que entre *casas* ou entre *sítios* (com *s* minúsculo) diferentes. O incesto se restringe à família residencial. Mas, como se viu para o Nordeste, o modelo endogâmico — que é ao mesmo tempo uma endogamia de lugar e de consangüinidade — nem sempre se realiza. O uso social do compadrio, como parentesco prático, mais do que "fictício", torna casáveis, ainda que *post factum*, aqueles que, no plano do modelo, são *estranhos*. O compadrio, nessas situações, não se opõe ao parentesco, mas é parte dele, "corrigindo" situações de fato, de modo a ajustá-las ao modelo. De maneira diferente, mas não menos significativa, o compadrio, junto com a nominação, é também parte do parentesco, seja no *Sítio* de Lagoa da Mata ou na *Colônia* de Dois Irmãos.

Todas as teorias antropológicas têm uma raiz etnográfica, mesmo que não explícita, e as teorias do parentesco são teorias "regionais", "africanas", "australianas" etc. Por outro lado, as teorias clássicas do parentesco apontavam para modelos rígidos. No entanto, Leach (1954) a partir do estudo dos Kachin, um grupo camponês, mostrou

que o parentesco é bastante menos rígido do que parecia nas teorias fundadas no poder da regra. O estudo dos Kachin revelou que é a flexibilidade das práticas que permite a manutenção do modelo. O mesmo se pode dizer com relação ao casamento preferencial bérbere, estudado por Bourdieu (1977), onde a preferência tem que ser constantemente re-construída e re-inculcada.

Ainda Leach (1968), ao estudar Pul Elyia, uma comunidade igualmente camponesa, descobre o parentesco como uma linguagem.

Poder-se-ia dizer que o estudo do parentesco em grupos camponeses operou no sentido de relativizar a rigidez dos modelos elaborados a partir do estudo dos "primitivos". As etnografias aqui utilizadas apontam na mesma direção, e mostram que o compadrio é também uma linguagem, e uma prática/estratégia que ajusta estranhos ao princípio da descendência, legitimando a aliança.

Se o casamento é uma prática — o que não significa que tenha apenas uma "razão prática" — ele é igualmente um jogo. Lévi-Strauss, na conhecida Introdução à obra de Mauss, criticou este último e fundiu os três momentos da troca, notadamente a prestação e a contraprestação, num único momento "estrutural". Trata-se, a meu ver, de uma necessidade lógica de um modelo formal que prescinde da dimensão tempo.

Visto sob a ótica da prática, contudo, o casamento é algo construído a cada momento concreto. Visto como jogo, o casamento e a troca de mulheres e de dotes envolve o tempo. Não se trata apenas do tempo que decorre entre a prestação e a contraprestação. Trata-se da relação entre cada casamento e a totalidade dos casamentos realizados pela família, e pelo conjunto de famílias. Cada casamento depende dos casamentos anteriores, e irá influenciar os casamentos posteriores, inclusive pelo montante de entrada e saída de dotes.

O casamento é um jogo, também, porque não se trata de uma troca abstrata entre grupos abstratamente concebidos, como, por exemplo, na "teoria da aliança", mas entre famílias concretas, cada uma preocupada com a perpetuação de seu *tronco* ou de seu *sítio*. Há diferenças evidentes entre famílias que só possuem filhos, e outras que só possuem filhas e que por isso são obrigadas a incorporar genros. Há diferenças entre essas duas e aquelas que possuem filhos e filhas, ou apenas um único filho(a). O casamento depende, então, da qualidade e da quantidade de filhos.

Como mostrou Moura (1978) para os camponeses de Maria da Fé, em Minas Gerais, também aí — e não apenas entre os primitivos — o

jovem que não tem uma irmã será pobre. E isto já envolve outra variável no jogo: o fato de as mulheres herdarem terras ou não. O jogo é, então, diferente em grupos com partilha igualitária ou unigenitura, e entre estes últimos, há diferenças entre o minorato e a primogenitura, visto que o primeiro envolve maiores elementos de imponderabilidade.

É preciso, pois, saber jogar com as cartas de que dispõe. Saber jogar o jogo com as cartas que se tem na mão é realizar a prática da reprodução. Num paradoxo aparente, esse jogo um tanto "mandevilliano", onde cada um procura reproduzir o seu patrimônio, termina por reproduzir a tradição e o patrimônio do grupo como um todo. O jogo é uma "orquestração sem maestro", dirigida por um *habitus* que encerra a totalidade que seleciona as alianças e privilegia a descendência. Considerado como prática, o casamento preferencial é estruturante, mais do que estrutural.

O casamento com a prima paralela patrilateral é comum a ambos os grupos estudados, em determinado momento de suas respectivas histórias. O casamento preferencial é portanto *histórico*, e não uma abstração formal. Mas o que significa "preferencial"? Trata-se, como disse, da preferência do todo, tornada escolha individual; a necessidade do conjunto é tornada virtude da pessoa.

Mas "prima paralela", ou "prima cruzada", não é uma categoria abstrata do analista. Existem primas e primas, e nem todas têm o mesmo dote ou a mesma terra (quando herdam); e, naturalmente, existem irmãos do pai ou da mãe igualmente diferenciados. A "preferência" não elimina, pois, a escolha. Por outro lado, o jogo só acaba com o nascimento do primeiro filho, pois na ausência de filhos o herdeiro pode ser deslocado em benefício de um irmão. Ou, como na Irlanda, o dote só pode ser usufruído após o nascimento desse primeiro filho. Há, portanto, muita coisa em jogo se se considera os casamentos concretos, e não modelos formais. A própria prima paralela pode ser construída, após uma aliança estratégica num momento, para a reprodução da aliança em momentos subseqüentes.

Se o casamento preferencial reduz, de certa forma, as variáveis do jogo, continua sendo necessário convencer as pessoas a se casarem "preferencialmente". E é preciso, também, como no *Sítio*, convencê-las a se casarem "prescritivamente", evitando uma revolução individualista que introduziria o caos na ordem, ameaçando a continuidade do grupo como um todo enquanto *forte*.

O parentesco tem várias dimensões: casamento, herança e descen-

dência, compadrio, nomeação... e até mesmo o não-casamento, o celibato. Se o parentesco como um todo é uma linguagem que fala *de*, suas dimensões falam *com*; isto é, entre elas se travam diálogos, e pelo diálogo como que chegam a acordos: a nomeação se ajusta ao compadrio e à herança; o casamento se ajusta à herança e ao compadrio etc. Mas não é sempre o mesmo diálogo, pois cada uma dessas dimensões tem conteúdos diferentes, em distintos grupos camponeses, e em distintos momentos em cada grupo. Quando as mulheres passam a herdar, por exemplo, a conversa já é outra, e surge o tema da prima paralela. Surgem também outros cálculos sociais. Quando o casamento é pensado como endogâmico e assim efetivamente realizado, o compadrio se faz igualmente entre parentes, e tem um sentido simbólico específico. Quando o casamento é pensado como devendo ser entre parentes, mas não praticado dessa forma, o compadrio dialoga com a descendência de uma forma diferente, na linguagem do *as if* do parentesco Kachin: pela via do compadrio, tudo se passa como se, realmente, "os que estão aqui são daqui". Isto significa que o parentesco dialoga também com a história.

Falei de endogamia, e devo agora precisar o termo. Como mostrei, os colonos do Sul são exogâmicos com relação à *casa*, mas endogâmicos com relação ao sangue. A maior parte dos grupos camponeses são endogâmicos, se entendermos por esse termo uma endogamia de lugar, e essa pode ser entendida como uma prática de reprodução social. Os camponeses balcânicos, aos quais me referi acima, são exogâmicos com referência às linhagens agnáticas, entre as quais são trocadas mulheres, mas, do ponto de vista do Direito Canônico, são endógamos, pois os homens tendem a se casar com mulheres da linhagem de suas mães, ainda que não haja nenhuma regra específica nesse sentido. Por outro lado, tendem a se casar "perto".

Durante séculos, o campesinato europeu viveu em conflitos e acomodações com a Igreja e o Estado, ambos interessados, ainda que por razões distintas, em romper a solidariedade de sangue e de aldeia. Os impedimentos da Igreja e do Estado não evitaram, contudo, que os camponeses continuassem endogâmicos, em ambos os sentidos: de lugar e de sangue (Flandrin, 1984; Burguière, 1986). Essa endogamia se relaciona ao padrão de herança. O casamento com a prima paralela patrilateral, que observei entre camponeses brasileiros, também foi observado entre camponeses italianos. Como mostra Goody (1986), na região de Abbruzzi, é comum o casamento com a filha do irmão do pai, quando estes dois possuem terras adjacentes,

não havendo qualquer condenação moral relativamente a essa prática².

O estudo comparativo do campesinato europeu mostra a existência de diversas tradições de herança. Basicamente, há uma tradição de partilha igualitária (Normandia, Escandinávia, partes da Alemanha, da Itália etc.) e outra de transmissão indivisa (Sul da França, Áustria, partes da Alemanha etc.). A partir do século XVIII, e principalmente do século XIX, pressões sociais igualitárias, interesses da Igreja e do Estado se fazem sentir sobre o campesinato, mas boa parte deste continua, não obstante, a transmitir a terra para apenas um herdeiro. Por outro lado, em regiões de tradição igualitária, como a Lorena, caracterizada pelo *esprit de lignage* e pelo *coutume de Saint-Mihiel*, a degradação social causada pela partilha conduziu, ainda no século XVII, à prática de deixar a terra indivisa por duas gerações. Todavia:

“Face aos riscos de conflitos familiares, e sobretudo de parcelamento das terras, tornados mais agudos pelo crescimento demográfico, a indivisão se prolonga, em breve, até a terceira geração; daí em diante, ela é substituída por *estratégias matrimoniais* (reencadeamento de alianças, *casamento com consangüíneos* [...] etc.) *próprias para reunir*, a fim de reconstituir uma exploração viável, *os bens de ‘linha’ partilhados* [...] Uma tradição de partilha que desembocou numa prática de indivisão” (Burguière, 1986: 64; grifos meus).

[E diz ainda o mesmo autor:]

“Quando as casas ou as parcelas não podem mais se dividir materialmente, continua-se a partilhá-las formalmente, sem deslocar os ocupantes. O filho que herda um terço da casa, um quarto de tal parcela, não pode esperar entrar de posse de seus bens *senão esposando uma ‘filha do lugar’*, herdeira de fragmentos imobiliários do mesmo tipo, que poderão ser trocados contra outras parcelas, para reconstituir uma casa ou uma terra. *Donde a frequência de casamentos duplos* (quando dois germanos de uma família, irmão e irmã, casam-se com dois germanos de uma outra), dos reencadeamentos de alianças e, *mais genericamente, os casamentos endógamos*, realizados, às vezes, no interior do círculo de parentes proibidos” (Burguière, 1986: 64).

Não é uma situação distinta daquela estudada por Moura (1978) em Minas Gerais: a partilha formal é acompanhada por um casamen-

²O custo da dispensa exigida pela Igreja está, neste caso, incluído no cálculo do dote!

to tal que possibilite a troca de terras, o que, evidentemente, implica casamento "no lugar". O casamento com a prima paralela é a solução ideal.

Vale notar, porém, que com a Restauração, após o período napoleônico, volta-se à transmissão indivisa em muitas partes da Europa e passa-se para ela mesmo em áreas de partilha igualitária, como na Irlanda.

Às tensões entre famílias opõe-se o espírito comunitário, seja na França (Burguière, 1986), na Irlanda (Arensberg, 1959), em Portugal (Veiga de Oliveira, 1984), e ainda mais notadamente no Tirol (Wolf, 1962). Em Portugal o espírito de comunidade se expressa por sua oposição a todas as outras comunidades simbolizada na luta de touros entre aldeias, encarnando o touro a honra da comunidade. No Sul da França, a participação ritual de toda a comunidade em cada casamento assegura a endogamia de lugar e penaliza os casamentos exógamos (entre duas aldeias). Os jogos chamados *Fassnottes*, e os *Charivaris*, designam os jovens de ambos os sexos como "marido" e "mulher", afirmando antecipadamente os direitos matrimoniais exclusivos, internos à comunidade. O mesmo foi observado para as regiões do Reno e do Mosela.

"A aliança tem por tarefa essencial realizar e reforçar as relações de reciprocidade que fundam a vida da comunidade. A endogamia (reverência às relações de vizinhança) se impõe como princípio dominante. A consangüinidade é aí bastante elevada, mais do que nas regiões dominadas pelo espírito de *maison*: mas ela não é nem desejada nem percebida como tal. Como Louis Dumont notou a propósito do parentesco indiano, poder-se-ia dizer que os casamentos com os consangüíneos são vividos, nessas sociedades, como casamentos com aliados. A multiplicação das trocas de cônjuges [...] termina por tecer entre os membros desses grupos laços de consangüinidade cada vez mais cerrados. Ao invés de separar radicalmente em suas relações de parentesco os consangüíneos dos aliados, essas comunidades vêm no casamento o meio de fundilos num contínuo de obrigações e de sociabilidade..." (Burguière, 1986: 90-91).

Se a comunidade é o espaço da reciprocidade, esta exige a constituição de um "nós", no interior da qual ela opera e no interior da qual ela constitui a alteridade necessária para a troca. A endogamia de lugar é coerente com esse princípio.

A endogamia de lugar não é, porém, resultado do isolamento

geográfico. Ela é um comportamento desejado. Nas regiões de partilha igualitária, é necessário casar perto e casar com parente, para compensar os efeitos da partilha. Quando o número de parentes na aldeia é pequeno, busca-se o cônjuge consanguíneo na aldeia vizinha. O casamento consanguíneo também existe nas regiões de partilha indivisa, mas geralmente é um casamento geograficamente “longe” — como eram os casamentos entre *Colônias Velhas* e *Colônias Novas*. Quando a partilha é igualitária, o casamento consanguíneo é também uma endogamia de lugar. É uma preferência que fixa as alianças no limite imediato do parentesco interdito. O casamento aí não produz novos laços sociais, mas renova laços já estabelecidos.

É nesse contexto geral que se colocam os dois grupos por mim estudados. Eles não são uma exceção no quadro geral do campesinato, mas variantes de uma tendência geral. A historiografia européia não precisa o tipo de casamento consanguíneo, mas a referência de Goody à região de Abruzzi, e meus dados, mostram que o casamento com a prima paralela é o que melhor reaglutina a terra. A história dos dois grupos mostra que, quando se passa para a partilha e, notadamente, quando as mulheres se tornam herdeiras, a ênfase na consanguinidade muda de sentido, sem contudo perder o sentido geral relativo à identidade do grupo, como descendente de ancestrais comuns.

Há, todavia, uma diferença com relação ao que foi dito para a Europa: os casamentos são pensados e vividos como sendo entre consanguíneos. A obrigação de casar com *prima* é a obrigação de manter a integridade do *Sítio*; sua contrapartida no Sul é a integridade da *árvore*.

Procurei mostrar como o parentesco se transforma com a história e como as duas situações que enfoquei representam momentos distintos de estruturação-desestruturação.

Como disse, o parentesco dialoga com a história, mas ele não é apenas “objeto” desta última, pois, transformando-se, ele resiste a ela, como revela a mudança nas formas de casamento. A resistência pode ser apenas simbólica, como quando o “sucessor” herda a parte das terras em que se localiza a casa, emblemática da *Stammhaus* e que, em alguns casos, tem em sua fachada o emblema do fundador do *tronco*, semelhante a um braço.

Por outro lado, o diálogo entre as partes que constituem o parentesco pode não ser harmônico. A orquestração sem maestro pode ter um componente desafinado, em decorrência da história. Isto pode

significar várias coisas. Se o desafinante é uma pessoa isolada, ele pode ser excluído da orquestra. Pode-se também incluir provisoriamente um instrumento estranho, como um genro, a fim de restabelecer a harmonia. A desarmonia pode indicar um reordenamento, uma transformação visando a reprodução social; ou pode significar o começo da desagregação, quando uma nova partitura é imposta pela história, e seu conteúdo internalizado pelos agentes.

Isto se refere a uma modalidade de história: aquela que vem de fora, produzida no plano da sociedade maior, ou envolvente, em que se localiza o campesinato, e à qual os camponeses tentam resistir. Mas eles têm outra história, construída por eles — a história-mito — pela qual constroem sua memória e sua identidade. O diálogo é então diferente, pois, como em Zabelê, ele se faz entre a história “objetiva” e a história “subjetiva”, entre aquela da qual se é objeto e aquela da qual se é sujeito. Face a ameaças externas, seja a ameaça menor da entrada de *estranhos*, seja a ameaça maior da expropriação, essa história-memória, construída pela genealogia-ideologia, é a base da legitimação do território.

Se o casamento, o compadrio, a herança, a nomeação dialogam entre si e com a história, assim como com a migração resultante desta história, eles o fazem tendo como tema a descendência e o patrimônio. Os padrões de parentesco dos colonos do Sul e dos sitiantes do Nordeste são como que dialetos de uma mesma linguagem. No Sul, porém, a história construída parece estar chegando a seu limite de resistência face à história desestruturante. Outras conversas terão que ser entabuladas, e o parentesco terá que dialogar com a cooperativa, com os bancos, com a indústria que “integra” os pequenos produtores ou que os absorve como *peasant-workers*, e com novas formas de migração.

Minha etnografia mostra que os dois grupos que estudei não são exceções. A comparação com outras situações nordestinas revela que o *Sítio* não é uma idiosincrasia de Lagoa da Mata; a comparação com a Europa mostra que os colonos do Sul, bem como os sitiantes do Nordeste, são parte de uma tradição maior que se opõe a uma história individualizante e coisificante da terra. Não pretendo, é claro, que os casos estudados sejam “representativos”, isto é, sejam amostras do campesinato brasileiro em geral. Camponeses que foram para a frente de expansão, perseguindo o “mito da terra liberta” (Musumeci, 1987) podem ser muito diferentes. Por outro lado, os “colonos do vinho” (Tavares, 1978) guardam semelhanças. Os casos por mim estudados

são “casos exemplares”; são “máximos”, como na comparação mausiana, do ponto de vista do ângulo que escolhi privilegiar; poderão não o ser desde outros ângulos.

Finalmente, não tive a pretensão de criar uma nova teoria do campesinato; apenas lidei com as teorias do parentesco existentes, buscando “reviver” a noção de descendência e associando-a à noção de prática para dar sentido à aliança. Espero que minha etnografia tenha iluminado uma dimensão pouco privilegiada no estudo do campesinato brasileiro, uma dimensão obscurecida pelas próprias teorias do campesinato.

RAIZ

Carlos Drummond de Andrade

*Os pais primos-irmãos
avós dando-se as mãos
os mesmos bisavós
os mesmos trisavós
os mesmos tetravós
a mesma voz
o mesmo instinto, o mesmo
fero exigente amor
crucificante
crucificado
a mesma insolução
o mesmo não
explodindo em trovão
ou morrendo calado.*

In: Carlos Drummond de Andrade, 1979; *Poesia e Prosa*, p. 581, Nova Aguilar, Rio de Janeiro.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, O. — 1980. Parentesco e Identidade Social. *Anuário Antropológico/80*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- AMADO, J. — 1978. *Conflito social no Brasil: a revolta dos Mucker*. Editora Símbolo, São Paulo.
- AMIN, S. e VERGOPOULOS, K. — 1977. *A questão agrária e o capitalismo*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- ARANTES NETO, A. A. — 1975. A Sagrada Família: uma análise estrutural do compadrio. *Cadernos do IFCH, UNICAMP*, n.º 5.
- ARCHETTI, E. e STÖHLEN, M. A. — 1975. *Explotación familiar y acumulación en el campo argentino*. Siglo Veinteuno. Buenos Aires.
- ARENSBERG, C. M. — 1959. *The Irish Countryman*. Peter Smith, Gloucester.
- ARENSBERG, C. M. e KIMBALL, S. — 1968. *Family and Community in Ireland*. Harvard Un. Press, Cambridge.
- ARIÈS, P. — 1981. *História social da criança e da família*. Editora Guanabara, Rio de Janeiro.
- ARIÈS, P. e BÉJIN, A. — Introdução. ARIÈS, P. & BÉJIN, A. (Orgs.) — *Sexualidades Ocidentais*. Brasiliense, São Paulo.
- AZEVEDO, T. — 1975. *Italianos e gaúchos*. A Nação/JEL, Porto Alegre.
- BEATTIE, J. H. M. — 1975. Parentesco y Antropologia Social. In DUMONT, L. — *Introducción a dos teorías de Antropologia Social*. Anagrama, Barcelona.
- BELTRÃO, P. C. — 1965. *Sociologia do desenvolvimento*. Editora Globo, Porto Alegre.

- BENVENISTE, E. — 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- BERKNER, L. K. — 1979. Inheritance, Land Tenure and Family System: a German Regional Comparison. In GOODY, J. e THOMPSON, E. P. (Eds.) — 1979. *Family and Inheritance in Rural Society of Western Europe*. Cambridge Un. Press, Cambridge.
- BOURDIEU, P. — 1962. Célibat et Condition Paysanne. *Études Rurales*, 1962, n.º 5-6.
- 1972. Les Stratégies Matrimoniales dans le Système de Réproduction. *Annales*, vol. 27, n.º 4-5.
- 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Un. Press, Cambridge.
- 1980. *Le sens pratique*. Les Éditions de Minuit, Paris.
- BROWNE, G. P. — 1976. A Lei de Terras de 1850 e a Imigração. *Anais do VIII Simpósio Nacional dos Professores de História*. São Paulo.
- BURGUIÈRE, A. — 1986. Les Cent et Une Familles de l'Europe. In BURGUIÈRE, A. et al., *Histoire de la famille*. Armand Colin, Paris.
- CAMPBELL, J. K. — 1968. *Honour, Family and Patronage*. Claredon Press, Oxford.
- CANDIDO, A. — 1964. *Os parceiros do rio Bonito*. Livraria Duas Cidades. São Paulo.
- CHANDLER, B. J. — 1981. *Os Feitosas e o Sertão dos Inhamuns*. Edições UFC/Civilização Brasileira, Fortaleza.
- CHAYANOV, A. V. — 1966. *The Theory of Peasant Economy*. American Economic Association, Illinois.
- COSTA PINTO, L. A. — 1980. *Lutas de famílias no Brasil*. Companhia Editora Nacional, Rio de Janeiro.
- COULANGES, F. — 1981. *A cidade antiga*. Editora da UnB/Martins Fontes, Brasília/São Paulo.
- DAVATZ, I. — 1980. *Memórias de um colono no Brasil*. Edusp, São Paulo.
- DENICH, B. — 1979. Sexo e Poder nos Balcãs. In ROSALDO, M. Z. e LAMPHERE, L. (Orgs.) — *Mulher, cultura e sociedade*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- DEPPE, G. — 1983. *Beitrag zur Geschichte von Nova Petrópolis*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul.
- DOMINGUES, M. — 1977. *A nova face dos Muckers*. Editora Rotermund, São Leopoldo.
- DUBY, G. — 1980. *Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu*. Editorial Estampa, Lisboa.
- DUMONT, L. — 1970. *Homo Hierarquicus*. Penguin, London.

- 1975. *Introducción a dos teorías de Antropología Social*. Anagrama, Barcelona.
- 1977. *From Mandeville to Marx*. Chicago Un. Press, Chicago.
- 1985. *Ensaio sobre o individualismo*. Rocco, Rio de Janeiro.
- FLANDRIN, J. L. — 1984. *Familles — Parenté, Maison, Sexualité dans l'Ancienne Société*. Éditions du Seuil, Paris.
- FLORES, H. A. H. — 1983. *Canção dos imigrantes*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul.
- FORTES, M. — 1970. *Kinship and the Social Order*. Routledge & Kegan Paul, London.
- FOSTER, G. — 1961. Peasant Society and the Image of the Limited Good. *American Anthropologist* 67.
- FOURQUIN, G. — 1978. *Senhorio e feudalidade na Idade Média*. Edições 70, Lisboa.
- FRANÇA, J. M., WOORTMANN, E. F. et al. — 1993. *A colonização alemã no Vale do Mucuri*. Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte.
- FREEMAN, J. D. — 1955. *Iban Agriculture: A Report on the Shifting Cultivation of Hill Rice by the Iban of Sarawak*. Her Majesty's Stationary Office, London.
- 1958. The Family System of the Iban of Borneo. In GOODY, J. — *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1960. The Iban of Western Borneo. In MURDOCK, G. (Ed.) — *Social Structure in Southeast Asia*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.
- 1961. On the Concept of Kindred. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 91.
- GALESKI, B. — 1975. *Basic Concepts of Rural Society*. Manchester University Press, Manchester.
- GARCIA Jr., A. — 1983a. *Terra de trabalho*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- 1983b. *Sul: o caminho do roçado*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Departamento de Antropologia.
- GEERTZ, C. — 1975. *The Interpretation of Culture*. Hutchinson, London.
- 1977. From the Native's Point of View: on the nature of anthropological understanding. In DOLGIN, J. L.; KEMNITZER, D. S. & SCHNEIDER, D. M. (Eds.) — *Symbolic Anthropology*. Columbia University Press, New York.
- GELLNER, E. — 1975. Lenguaje ideal y estructura de parentesco. In DUMONT, L. — 1975 (op. cit.).
- GROSS, D. — 1971. Ritual and Conformity. *Ethnology*, vol. X, 2.
- GODELIER, M. — 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.

- 1981. *A Parte Ideal do Real*. In EDGARD DE ASSIZ CARVALHO (Org.) — *Godetier*. Editora Ática, São Paulo.
- GODOI, E. P. — 1987. *Le travail de la mémoire*. Dissertação de DEA, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- GOLDE, G. — 1975. *Catholics and Protestants*. Academic Press, New York.
- GOODY, J. — 1986. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GOODY, J., THIRSK, J. e THOMPSON, E. P. — 1978. *Family and Inheritance*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GREVEN Jr., P. — 1981. *Four Generations*. Cornell University Press, Ithaca.
- HAMMEL, E. A. — 1968. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Prentice Hall, New Jersey.
- HEREDIA, B. A. — 1979. *A morada da vida*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HERWIG, T. C. — 1984. *Die Tochter des Pioners*. Fundação Cultural 25 de Julho. Porto Alegre.
- HESSEL, L. — 1983. *O município de Estrela*. Martins Livreiro / Editora da UFRGS, Porto Alegre.
- HOMANS, G. & SCHNEIDER, D. 1955 — *Marriage, Authority and Final Causes: a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*. Free Press, Glencoe.
- HUNSCHE, C. H. — 1975. *O biênio 1824/1825 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul*. A Nação, Porto Alegre.
- 1977. *O ano 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Editora Metrópole, Porto Alegre.
- 1979. *Primórdios da vida judicial de São Leopoldo*. Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Caxias do Sul.
- KENNA, A. M. — 1984. Des Terres, des Prénoms et des Sépultures. In KAYSER, B. (Orgs.) — *Les sociétés rurales de la Méditerranée*. Édisud, Aix-en-Provence.
- KHERA, S. — 1981. Illegitimacy and mode of land inheritance among Austrian peasants. *Ethnology*, vol. XX, n.º 4.
- KROEBER, A. L. — 1948. *Anthropology*. Harcourt, Brown C, New York.
- LANDO, A. M. e BARROS, E. C. — 1982. *A colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Editora Movimento, Porto Alegre.
- LEACH, E. — 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Beacon Press, Boston.
- 1968. *Pul Eliya: a Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LEBRUN, F. — 1986. Le Cadre Démographique. In BURGUIÈRE, A. et al. — *Histoire de l'Europe*. Éditions Armand Colin, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, C. — 1950. Introdução. In MAUSS, M. — *Sociologie et Anthropologie*. Presses Universitaires de France, Paris.

- 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes/Edusp, São Paulo.
- 1986. *O olhar distanciado*. Edições 70, Lisboa.
- MADAN, T. N. — 1982. The Ideology of the Householder among the Kashmir Pandits. In ÖSTOR, A. et al. — *Concepts of the Person*. Harvard University Press, Cambridge.
- MARTINS, J. S. — 1979. *O cativo da terra*. Editora Ciências Humanas, São Paulo.
- MAUSS, M. — 1967. *The Gift*. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. W. W. Norton & Company, Nova York.
- MAYBURY-LEWIS, D. — 1965. Prescriptive Marriage Systems. *South-Western Journal of Anthropology*, vol. 21.
- MAYER, A. — 1987. *A força da tradição*. Companhia das Letras, São Paulo.
- MEILLASSOUX, C. — 1960. Essay d'Interprétation du Phénomène Économique dans les Sociétés Africaines d'Autosubsistance. *Cahiers d'études africaines*, n.º 4.
- MENDRAS, H. — 1978. *Sociedades camponesas*. Editora Zahar, Rio de Janeiro.
- MICKOLEIT, H. — 1977. *Das Schicksal der Russlanddeutschen*. Nation Europa Verlag, Coburg.
- MINTZ, S. e WOLF, E. — 1950. An analysis of ritual co-parenthood. *Southwestern Journal of Anthropology*, n.º 6.
- MONTEIRO, H. — 1984. *Nordeste Insurgente*. Editora Brasiliense, São Paulo.
- MOURA, M. — 1978. *Os herdeiros da terra*. Hucitec, São Paulo.
- MÜLLER, T. — 1978. *Colônia alemã. Histórias e memórias*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul.
- 1984. *Colônia alemã. 160 anos de História*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul.
- MUSUMECI, L. — 1988. *O mito da terra liberta*. Vértice/ANPOCS, São Paulo.
- NEEDHAM, R. — 1962. *Structure and Sentiment*. University of Chicago Press, Chicago.
- NUNES, M. T. — 1976. A ocupação territorial da Vila de Itabaiana: a disputa entre lavradores e criadores. In *Anais do VIII Simpósio Nacional dos Professores de História*. São Paulo.
- OBERRACKER Jr., C. H. — 1961. *Carlos von Kozeritz*. Editora Anhambí, São Paulo.
- O'NEILL, B. — 1983. *Proprietários, lavradores e jornaleiras*. Publicações Don Quixote, Lisboa.
- ÖSTOR, A. et al. — 1982. *Concepts of the Person*. Harvard University Press, Cambridge.
- PAPMA, F. — 1987. *Fim da picada — filhos sem terra numa comunidade onde*

- terminou a fronteira agrícola*. Manuscrito.
- PICCOLO, H., FENSTERSEIFER, E. et al. — 1974. Levantamento e Apreciação da Problemática de São Leopoldo no Período 1824-1889. In *Estudos Leopoldenses*, n.º 28.
- POLANYI, K. — 1971. *The Great Transformation*. Beacon Press, Boston.
- PRISCATOR — 1966. Errinerungen aus dem Anfang der Kolonie Tres Forquilhas. *Jahrweiser 1966*. Editora Sinodal, São Leopoldo.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. — 1965. *Structure and Function in Primitive Society*. Free Press, New York.
- 1978. Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento. In MELATTI, J. C. (Org.) — *Radcliffe-Brown*. Editora Ática, São Paulo.
- REDFIELD, R. — 1960. *The Little Community, Peasant Society and Culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- ROCHE, J. — 1969. *A imigração alemã no Rio Grande do Sul*. Editora Globo, Porto Alegre.
- RODRIGUES, L. L. — 1991. *O avesso do casamento*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- SAHLINS, M. — 1974. *Stone Age Economics*. Tavistock, New York.
- 1979. *Cultura e Razão Prática*. Editora Zahar, Rio de Janeiro.
- SANTANA DE ALMEIDA, M. G. — 1976a. Nota Prévia sobre a Propriedade Canavieira em Sergipe. In *Anais do VIII Simpósio Nacional dos Professores de História*. São Paulo.
- 1976b. Uma Unidade Açucareira em Sergipe — o Engenho Pedras. In *Anais do VIII Simpósio Nacional dos Professores de História*. São Paulo.
- SCHNEIDER, D. — 1972. What is Kinship All About? In REINING, P. (Org.) — *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, Anthropological Society of Washington.
- SEGALEN, M. — 1983. *Love and Power in the Peasant Family*. Basil Blackwell, Oxford.
- SEYFERTH, G. — 1981. *Nacionalismo e identidade étnica*. Fundação Catarinense de Cultura, Florianópolis.
- 1985. Herança e Estrutura Familiar Camponesa. *Boletim do Museu Nacional*, n.º 52.
- SHANIN, T. — 1975. Introduction. In GALESKI, B., op. cit.
- SOARES, L. — 1987. *O forte e o fraco, o dentro e o fora*. Dissertação de graduação. Depart. de Antropologia, Universidade de Brasília.
- SOBIERASJKI BARRETO, M. T. — 1983. *Poloneses em Santa Catarina*. Editora Lunardelli/UFSC, Florianópolis.
- SPINDLER, G. et al. — 1973. *Burgbach — Urbanization and Identity in a German Village*. Holt, Rinehart & Winston. New York.

- STEWART, J. — 1955. *The Theory of Culture Change*. University of Illinois Press, Urbana.
- TAMBIAH, S. J. — 1965. Kinship Facts and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 95.
- TANNER, A. — 1982. Spinnen, spulen, weben: Arbeit und Leben der Heimarbeiter von einst. *Neue Züricher Zeitung*. 17/18 Abril.
- TAUSSIG, M. — 1983. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- TAVARES DOS SANTOS, J. V. — 1978. *Os colonos do vinho*. São Paulo. Hucitec.
- TEIXEIRA DA SILVA, F. C. — 1981. *Camponeses e criadores na formação social da miséria*. Dissertação de mestrado, Departamento de História, UFF.
- TEPICHT, J. — 1973. *Marxisme et Agriculture — le Paysan Polonais*. Armand Colin, Paris.
- THOMAS, Y. 1986. A Rome; peres citoyens et cité des peres. In BURGUIÈRE, A. et al. (op cit).
- THÖN, A. — 1985. *O imigrante Johann Martin Thön*. Editora La Salle, Canoas.
- UBEROI, J. — 1978. *Science and Culture*. Nova Delhi, Oxford University Press.
- VEIGA DE OLIVEIRA, R. — 1984. *Festividades cíclicas em Portugal*. Editora Don Quixote, Lisboa.
- VELHO, O. G. — 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Editora Zahar, Rio de Janeiro.
- 1976. *Capitalismo autoritário e campesinato*. DIFEL, São Paulo.
- 1983. Sete Teses Equivocadas sobre a Amazônia. *Religião e Sociedade*, 10.
- VIANNA, A. — 1986. *Terra de casamento*. Trabalho apresentado à Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba.
- 1987. *A recriação das linhas coloniais*. Secretaria de Agricultura do Estado do Paraná. Curitiba.
- WILLEMS, E. — 1980. *A aculturação dos alemães no Brasil*. MEC/INL. São Paulo.
- WOLF, E. — 1962. Cultural Disonance in the Italian Alps. *Comparative Studies in Society and History*, n.º 5.
- 1974. Parentesco, Amizade e Relações Patrão-Cliente em Sociedades Complexas. In *Cadernos de Antropologia*, n.º 7, Universidade de Brasília.
- 1976. *Sociedades camponesas*. Editora Zahar, Rio de Janeiro.
- WOORTMANN, E. F. — 1981. *Sitiantes e roceiros: a produção camponesa num contexto de pecuarização*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- 1983. O Sítio Camponês. *Anuário Antropológico/81*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

- 1985. Parentesco e Reprodução Social. *Ciências Sociais Hoje/85*. Cortez Editora/ANPOCS, São Paulo.
- WOORTMANN, K. — 1977. Reconsiderando o Parentesco. *Anuário Antropológico/76*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- 1988. Com Parente não se Neguecia. *Anuário Antropológico/87*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- WOORTMANN, K. e WOORTMANN, E. F. — 1990. *Amor e celibato no universo camponês*. Textos NEPO, n.º 17.
- WORSLEY, P. — 1956. The Kinship System of the Tallensi. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 86.
- ZONABEND, F. — 1980. *La mémoire longue*. Presses Universitaires de France, Paris.