

# O CAMPO NO SÉCULO XXI

TERRITÓRIO DE VIDA,  
DE LUTA E DE CONSTRUÇÃO  
DA JUSTIÇA SOCIAL



ORGANIZAÇÃO  
Ariovaldo Umbelino de Oliveira  
e Marta Inez Medeiros Marques

Prof<sup>ª</sup> Dra. Valéria de Marcos  
DG FFCH USP  
demarcos.vale@usp.br



1970  
Valéria de Marcos  
demarcos.vale@usp.br

## LUGAR DO MODO DE VIDA TRADICIONAL NA MODERNIDADE\*

MARTA INEZ MEDEIROS MARQUES\*\*

O que vou apresentar a seguir são algumas questões que se foram delineando ao longo de minha trajetória como pesquisadora do campo brasileiro, já com quase vinte anos de estrada. Comecei a trabalhar com Geografia Agrária ainda na minha graduação, pesquisando a Zona da Mata nordestina. Em seguida, iniciei meus estudos sobre o campesinato no semi-árido nordestino.

Entende-se modo de vida camponês como um conjunto de práticas e valores que remetem a uma ordem moral que tem como valores nucleantes a família, o trabalho e a terra. Trata-se de um modo de vida tradicional, constituído a partir de relações pessoais e imediatas, estruturadas em torno da família e de vínculos de solidariedade, informados pela linguagem de parentesco, tendo como unidade social básica a comunidade.

O meu estudo de mestrado, concluído em 1994, analisou uma comunidade de camponeses situada na localidade de Ribeira, município de Cabaceiras, no interior da Paraíba. O objetivo foi compreender como se dava a reprodução social desse campesinato ao longo do tempo, a partir do estudo de seu modo de vida e forma de territorialização. Era um campesinato tradicional que mantinha a prática do uso coletivo do pasto entre os membros da comunidade, ao mesmo tempo em que vinha registrando uma série de mudanças de aceleração recente, em relação a outros aspectos de seu modo de vida e relação com a terra, cujos desdobramentos se mostravam bastante contraditórios.

Na segunda metade do século XX, Ribeira é palco de uma onda de transformações de caráter profundo e abrangente. São transformações mar-

\* Texto apresentado na mesa-redonda "Modos de vida tradicionais" do II Simpósio Nacional de Geografia Agrária / I Simpósio Internacional de Geografia Agrária, realizada no dia 6 de novembro de 2003.

\*\* Geógrafa. Professora do Departamento de Geografia da FFLCH-USP. E-mail: mimmar@usp.br  
Exclusão dada pela expulsão da terra.

cadadas pelo processo de exclusão/integração<sup>1</sup> desses camponeses em relação à sociedade mais ampla. Processo resultante, dentre outros fatores, de ações estratégicas do poder constituído e de ações do grupo considerado com vistas a assegurar a sua reprodução.

A ação modernizadora do Estado incentiva mudanças técnicas na atividade pecuária e o crescimento do cultivo de forrageiras, em detrimento das lavouras de subsistência. Ocorre a expulsão dos poucos moradores que haviam sobrevivido ao esvaziamento das fazendas, desencadeado em fase anterior. A terra valoriza-se como mercadoria e como meio de garantir o acesso aos incentivos governamentais e as cercas avançam, delimitando as grandes propriedades. O espaço da acumulação de capital contrapõe-se ao espaço do camponês.

Verifica-se a radicalização da tendência que vinha ocorrendo, desde o início do século, de separação entre os espaços do camponês e do latifúndio. O espaço da produção e reprodução camponesa é delimitado pelo cercamento das fazendas que o circundam. O território camponês estrutura-se em oposição à nova territorialidade dos fazendeiros.

Em Ribeira, a territorialidade camponesa aparece circunscrita pelo estatuto da propriedade privada, referência fundamental da territorialidade capitalista. Para todos os efeitos, aos olhos da lei, o acesso desses camponeses à terra é assegurado por sua condição de proprietários privados. Os limites de suas propriedades delimitam o seu território.

À medida que esse campesinato vai tendo o seu sistema de produção debilitado, em decorrência das mudanças observadas, a sua reprodução se dá de forma cada vez mais difícil. Ele se vê obrigado a diversificar as suas atividades e uma de suas opções é a realização de trabalhos acessórios nas fazendas, desempenhando as tarefas dos antigos moradores. Em casos extremos, ele migra para as grandes cidades, o que pode se tornar uma prática recorrente.

O camponês migrante experimenta a condição de proletário na cidade grande e isso muda a sua visão de mundo. Tal processo abrange desde a vivência da condição de trabalhador que se sujeita a um patrão até, por outro lado, a descoberta da greve e dos movimentos sociais. Na cidade, o indivíduo é mais um em meio à multidão, um João-ninguém que não tem a quem recorrer. Tais fatos se contrapõem ao modo de vida camponês sertanejo, marcado pela autonomia do trabalhador e pela existência de uma rede de solidariedade, formada por parentes e vizinhos. O contato com outras realidades e as novas experiências vividas lhe possibilitam mudar o pensamento, tanto pela constatação das dificuldades e violências que cercam a vida urbana, o que implica a valorização do modo de vida camponês, quanto pela descoberta de novas formas de fazer política.

Em 1979, o Estado foi responsável pela implantação de um projeto para a modernização da cultura do alho na comunidade de Ribeira, cujos objetivos básicos foram: elevação da renda dos produtores, melhoria da qualidade de vida, organização sociopolítica da comunidade visando tornar auto-sustentável o processo de transformação. Como resultado, os produ-

tores alcançam um melhor nível de vida e passam a ter acesso a bens como rádio, fogão a gás, bicicleta, televisão, motocicleta etc. Sua maior inserção na sociedade de consumo, porém, implica uma crescente integração aos valores da sociedade moderna.

Em minha pesquisa de doutorado estudei a forma de organização social e espacial dos trabalhadores assentados em dois assentamentos rurais, situados em terras contíguas nos municípios de Goiás Velho e Itapirapuã, em Goiás, nas fases de *luta pela terra* e *luta na terra*. Os assentamentos Retiro e Retiro Velho<sup>2</sup> abrigam famílias originárias de um mesmo grupo de sem-terra que ocupou a área, pela primeira vez, em abril de 1988, e constitui hoje uma única comunidade<sup>3</sup>. As duas propriedades foram desapropriadas em momentos distintos, 1989 e 1991. Com a liberação da primeira, Fazenda Velha, o grupo lá se instalou e permaneceu acampado, aguardando a liberação da outra.

A maioria dos sem-terra que formou o grupo estudado “trabalhava em fazenda” tocando lavoura ou como vaqueiro na época em que se engajou na luta. Alguns eram comerciantes, carpinteiros ou pedreiros, segundo eles por se tratar de atividades mais rentáveis, apesar de preferirem o trabalho na terra. Embora todos tivessem laços fortes com o campo, fossem de parentesco ou de trabalho, a maioria morava na cidade.

A residência urbana, para eles, está relacionada a uma experiência de grande instabilidade profissional e à sujeição ao assalariamento. Contudo, sua proletarização não ocorre de uma maneira definitiva e a alternância entre a condição de diarista ou empreiteiro e a de meeiro ou rendeiro é frequente. Um assentado retratou bem essa situação ao relatar que “morava na cidade e trabalhava de arrendo, à meia, de empreito, tudo”. Nesse contexto, a atividade de vaqueiro é bastante valorizada, por oferecer, em geral, maior estabilidade e um salário mensal.

O aparecimento do sem-terra como sujeito social está relacionado a um conjunto de mudanças que atingiu o universo relacional da fazenda e significa a ruptura da relação de dependência existente entre trabalhadores rurais e grandes proprietários. Pois, até mesmo na condição de diarista e residindo na cidade, esses trabalhadores continuavam dependentes e subordinados aos interesses dos fazendeiros, em muitos casos, evitando o confronto quando eram, de alguma forma, prejudicados: “Para não ficar sujeitos, não encrenavam com o patrão”. Nesse sentido, a ação de ocupação concretiza a ruptura dessa relação.

O envolvimento do grupo da Fazenda Retiro e Velho com o movimento social de luta pela terra se dá por intermédio da ação da Igreja. Isso ocorre quando a ocupação e o acampamento já se haviam tornado as principais estratégias adotadas pelos sem-terra, em nível regional e mesmo nacional. A ocupação é um ato de desrespeito à lei da propriedade privada e uma afronta à estrutura de poder que sobre ela se apóia. Ocupar, porém, não representa, nesse contexto, simplesmente uma transgressão; o objetivo principal dessa ação é criar um fato político para, a partir dele, inaugurar um processo de negociação com o Estado.

Para além do confronto direto com a polícia e os jagunços, há uma ou-

tra face do conflito, mais importante: a luta política. É no plano dessa última que se assegura a conquista da terra, e os sem-terra têm consciência disso. Porém, o significado da luta, para eles, é marcado por ambigüidades, sendo permeado tanto por uma visão religiosa quanto por uma leitura crítica da realidade e um senso de justiça, apoiado numa perspectiva distributivista, característicos da modernidade.

A fase de luta corresponde a um período transitório de afastamento, em relação às condições normais de vida social, que seria necessário para conduzi-los a uma posterior reintegração social, em bases mais favoráveis. É em tal contexto que ganha força o discurso político-religioso por eles adotado e a conseqüente sacralização da luta pela terra<sup>4</sup>. Mobilizados pela Teologia da Terra, eles consideram a união e a fraternidade como meios fundamentais para alcançarem o seu objetivo.

O processo de luta possibilita a experimentação do novo e o questionamento na prática de certas normas e instituições, incrementando a capacidade crítica dos trabalhadores sem terra, em relação à sua condição subalterna. Esse potencial crítico, ou de desvendamento, tem origem em processos anteriores distintos, porém inter-relacionados: o trabalho de conscientização<sup>5</sup> dos agentes pastorais e a crise causada pelas mudanças nas relações sociais no campo, expondo as contradições existentes entre a lógica tradicional e a moderna, em expansão.

Os sem-terra questionam a estrutura fundiária existente no país, dado o seu caráter extremamente injusto, e reivindicam o direito à terra como condição básica do direito a uma vida digna. A unidade inicial do grupo decorre da identificação da existência de um interesse comum e da adoção de um discurso político-religioso que anuncia como legítima sua reivindicação à redistribuição das terras.

Quando finalmente são assentados, eles se submetem ao ritual técnico-burocrático estabelecido pelo INCRA, que concebe o projeto de assentamento a partir de um conjunto de ações, desenvolvidas em três etapas: implantação, consolidação e emancipação. Esse órgão visa promover a inserção dos assentados no sistema econômico em vigor, em bases sustentáveis, e sua intervenção é pautada por parâmetros da racionalidade técnica e valores da ideologia moderna.

Enquanto isso, os sem-terra visam possuir sua própria terra, para realizar um projeto de vida, pautado pela ética camponesa. Tais projetos, sustentados por visões de mundo divergentes, remetem a diferentes significados da terra, o que gera conflitos no seio do processo de reforma agrária. Esse fato, porém, não impede a ocorrência de casos de identidade de interesses e complementaridade entre o INCRA e os assentados.

Então, nós trabalhando de bóia-fria; eu, por exemplo, fui diarista uns anos lá em Itapuranga. Nós ia consultando e vendo aquele sofrimento nosso na cidade. Tava passando fome. Emprego na cidade já não tinha, já não existia, tava a mesma coisa de hoje. O que que um homem analfabeto, uma família fraca faz na cidade, num tempo de hoje, e daque-

la época? Era aquela pobreza. Aí não, nós temos que partir para alguma coisa para nós poder ter vida, porque desse jeito não é viver. Na cidade, o desemprego é uma coisa estrondosa. Porque não temos emprego mais. [...] Mas quem realmente conduz esse país nosso nos ombros, nas costas, nem direito de comer carne duas, três, quatro vezes por semana, não tá tendo. A gente passava por isso tudo, e por aí nós tiramos a coisa... "Não! Vamos para um lugar que a gente possa criar umas vaquinhas, umas galinhas, uma coisa qualquer, para ajudar no nosso trabalho." (assentado, 1997)

E é com a expansão da lógica capitalista na região, que afeta a forma de organização da produção e as relações sociais tradicionais, com a diminuição do espaço camponês até chegar ao extremo da expulsão desses trabalhadores para a cidade, e as dificuldades por eles enfrentadas em decorrência dessas mudanças, que se tornam mais conscientes as categorias que organizam a ética camponesa, e a campesinidade se apresenta como um projeto de vida, em oposição à situação em que eles se encontram<sup>6</sup>.

A família na vida da terra é melhor que o filho cair na vida da rua, no mercado. Na rua, os pais são mais atarefados e os meninos ficam deixados soltos, não têm um comando especial junto. [...] Não tamos lutando por três alqueires, tamos lutando pela sobrevivência interna das famílias. Estou caçando uma colocação pra os filhos não saírem do ritmo da terra. Quando você constrói uma família não pode soltar para a rua. (fala de outro assentado)

O retorno à terra representa a possibilidade de realização do ideal de autonomia, que é um valor central para esses trabalhadores. Devido ao estágio atingido pelo processo de privatização das terras e expansão da produção capitalista, a realização desse sonho está, em geral, condicionada à aquisição do título de propriedade.

No entanto, na prática, a luta pela reforma agrária representa, contradiatoriamente, uma tentativa de inversão da lógica de apropriação dominante, ou seja, que a função social da terra prevaleça sobre o instituto da propriedade privada. Não se pode ignorar que o princípio da função social da terra remete, em última instância, a uma questão de ordem moral.

Durante a fase de assentamento, o interesse particular de cada família tende a ganhar maior importância em relação à comunidade do que no período de luta pela terra. Enquanto as identidades de sem-terra e acampado se reportam a uma comunidade de iguais, a identidade de assentado comporta a diferenciação social interna, de acordo com os atributos apresentados por cada produtor juntamente com a sua família.

A identidade de assentado que se deseja fazer reconhecer coincide, apenas em parte, com o perfil projetado pelo INCRA para o grupo, ou seja, de um produtor familiar integrado ao mercado e bem-sucedido. Isso fica bem evidenciado pelas exigências por eles determinadas quando da seleção de

um novo membro, em caso de venda de lote. Eles procuram alguém com interesse em trabalhar a terra com a família e que se enquadre às normas de sociabilidade estabelecidas no interior do assentamento.

Nesse contexto, a comunidade perde importância como entidade política e ganha um sentido territorial, pois sua existência passa a se relacionar com a apropriação de um espaço específico. O grupo vai se desmobilizando, com o passar do tempo: o trabalho no lote e o fato de agora estarem morando um longe do outro são fatores que contribuem para isso. Porém, sua condição de dependência do INCRA implica a necessidade de manutenção de formas organizativas como a associação, que funciona como principal instância de decisão e representação dos assentados, facilitando a conservação de uma certa atividade política entre eles<sup>7</sup>.

A vida adquire certa normalidade no assentamento, e antigas práticas e relações sociais tendem a ser recriadas, estruturando-se o modo de vida dos assentados. Enquanto no acampamento prevalece um movimento de identificação entre os companheiros de luta, apoiado num sentimento de cumplicidade que se origina da partilha das dificuldades do dia-a-dia, na fase de assentamento se observa a tendência a uma retomada gradativa do modelo de parentesco, vigente entre os camponeses da região. São estabelecidas relações de afinidade entre eles, por meio do matrimônio e do compadrio, reafirmando os laços criados no calor dos embates. As relações de parentesco vão assumindo um peso cada vez maior em relação à organização social do grupo, favorecendo o surgimento de um universo de relações mais estáveis, cujas regras de conduta são conhecidas e previsíveis até certo ponto.

Na medida em que cada família vai definindo as bases a partir das quais se dá a produção e a reprodução de sua existência, o espaço dos assentamentos vai se transformando num território camponês. Contudo, não se pode ignorar que esse processo ocorre no contexto da sociedade capitalista envolvente e resulta da interação dos assentados com outros atores. Para além dos limites de seu território, a espacialização do grupo se dá por meio da rede de relações que estabelece com a vizinhança e com as cidades de Itapirapuã e Goiás, dentre outras áreas com as quais mantém diferentes formas de interação.

Os assentamentos Retiro e Velho, semelhantes a outros no país, como o Reunidas, estudado por SIMONETTI (1999), correspondem a um território camponês em formação. Nesses casos, o processo de reforma agrária pode ser entendido como um momento particular no movimento mais amplo da reprodução camponesa no Brasil, marcado pelo signo da mudança social e pela intensidade dos conflitos que acompanham o processo de recampesinização, desencadeado a partir dele.

Ao lado da ação do INCRA e dos elementos modernizantes encontrados no *habitus* dos assentados, ocorrem influências modernas de origens diversas, que estabelecem um diálogo constante com a camponesidade, como fica evidenciado pelas formas de organização social e espacial do grupo, expressas na organização da produção, nas relações estabelecidas entre a família e o lote e entre a comunidade e o território, bem como em suas relações com a sociedade envolvente.

A luta pela terra hoje existente no país representa, na maioria dos casos, mais um capítulo da história do campesinato brasileiro, movido pelo conflito entre a territorialidade capitalista e a territorialidade camponesa. Mas as novidades desse momento histórico são muitas. Dentre elas, destacam-se: a grande abrangência da base social da categoria sem-terra, que envolve uma multiplicidade de sujeitos sociais, inclusive trabalhadores residentes nas cidades, e o significado aí contido de negação do processo de proletarização em curso, demonstrando que a possibilidade de recriação camponesa não se esgota com o processo de expropriação nem com a passagem desses sujeitos pela cidade.

Assim, em meus estudos, ora encontrei um “mundo camponês” sendo invadido por um conjunto de mudanças e forçado a se ajustar a elas, para se reproduzir enquanto tal, ora a camponesidade surge como um projeto de vida para trabalhadores sem terra do campo e da cidade, tornando-se realidade por meio da luta e a partir de sua reprodução contraditória no seio da sociedade moderna.

Como se recria a tradição em meio a mudanças socioculturais e em face da influência da modernidade? Como entender uma camponesidade que se mantém latente ou manifesta entre trabalhadores urbanos, deslocada de seu espaço de origem? Aos poucos me vi envolvida por essas questões, em meio a tantas outras que nos convidam a pensar as contradições que marcam a reprodução do modo de vida camponês na sociedade moderna capitalista.

Autores clássicos da Geografia, como é o caso de Vidal De La Blache, utilizavam a expressão “gênero de vida” para se referir a um conjunto de hábitos e técnicas desenvolvidos por um grupo social num determinado lugar ou região para assegurar a sua existência, e que configuravam uma paisagem cultural específica. Dessa forma, tal conceito privilegiava os aspectos estáveis da cultura de um dado grupo no processo de sua reprodução social, tomando-o como uma totalidade, sem considerar a sua relação com a sociedade mais ampla.

Divergindo dessa abordagem, entende-se o modo de vida camponês como uma configuração bastante dinâmica e que só pode ser compreendida a partir de sua inserção na sociedade mais ampla, o que hoje inclui até mesmo relações sociais estabelecidas em nível extranacional e global.

O título deste artigo, “O lugar do modo de vida tradicional na modernidade”, sugere quatro diferentes perspectivas para refletir sobre a problemática acima referida, que serão desenvolvidas ao longo desta apresentação:

1. qual o lugar social que ocupam as comunidades camponesas na sociedade moderna capitalista;
2. qual o lugar físico, ou espaço preferencial, ocupado por comunidades camponesas no território brasileiro;
3. como entender a relação que hoje se apresenta entre tradição e modernidade do ponto de vista conceitual;
4. qual o lugar que podem vir a ocupar os modos de vida tradicionais no seio da modernidade.

O campesinato é uma classe social que se insere na sociedade capitalista de forma subalterna. Ela é caracterizada por uma organização social específica que ora serve aos interesses capitalistas, ora lhes é contraditória. O modo de vida camponês apresenta simultaneamente uma relação de subordinação e estranhamento com a sociedade capitalista. Se, por um lado, o mercado domina o campesinato, por outro não o organiza (TAUSSIG, 1980: 10).

A reprodução da cultura camponesa aparece no seio da sociedade moderna capitalista como um movimento contraditório que se torna possível a partir de sua inserção periférica em relação à lógica social dominante. Enquanto para o trabalhador assalariado suas relações de trabalho têm caráter primário e fundante, e a venda de sua força de trabalho é o único meio para assegurar sua sobrevivência, numa clara dependência do capital, para o camponês sua própria situação social é bem diferente.

Para o camponês, o trabalho se realiza de forma independente e o que ele vende ao capital é o fruto de seu trabalho transformado em mercadoria. Assim, o trabalho não aparece como coisa em si, separada do produto que dele resulta. Por seu trabalho ser independente, sua vida está apenas periféricamente vinculada às tramas do mercado, embora, na maioria dos casos, essa relação venha se adensando crescentemente. Como ele se situa no mundo por meio de seu produto e possui uma visão totalizadora do processo social e da pessoa, sua consciência pode exprimir, de modo mais completo, a crítica ao capitalismo e à modernidade, por sua clara percepção da coisificação das pessoas pela mediação do mercado<sup>9</sup>.

Estudos sobre a sociedade e o campo brasileiros, como os de Caio Prado Júnior, Euclides da Cunha, Manuel Correia de Andrade, Orlando Valverde, Maria Isaura de Queiroz, Antônio Cândido e outros, se referem ao sertanejo, ao caboclo, ao caipira e ao camponês como personagens de dentro da sociedade nacional cujo modo de vida se organiza a partir de relações sociais específicas. Para a maioria desses autores, a reprodução de uma cultura camponesa ou rústica no seio da sociedade capitalista explica-se pela condição de relativo isolamento enfrentada por tais populações.

Assim, os sertões, ou o Brasil interior, ou, ainda, as áreas das frentes de expansão seriam para muitos o espaço, por excelência, de existência da cultura rústica. Encontraríamos um campesinato rústico no interior ou no entorno dos latifúndios tradicionais, localizados em áreas de ocupação econômica antiga ou recente, como, por exemplo, o Nordeste, ou em áreas do Centro-Oeste, e que com eles mantêm relações de dependência. Também encontraríamos aí um campesinato tradicional, organizado em grupos de vizinhança, constituindo sítios ou bairros rurais e mantendo um conjunto de relações com as cidades mais próximas. Para esse "mundo tradicional", situado nas margens da expansão da economia capitalista, a ameaça externa de desestruturação é uma constante.

Autores como José de Sousa Martins e Ariovaldo Umbelino de Oliveira nos mostraram que a sobrevivência do campesinato em nossa sociedade não se explica apenas por sua existência em condições de quase isolamen-

to, mas, ao contrário, em muitos casos isso é possível devido à sua integração ao mercado e à economia capitalista. A produção camponesa vem sendo recriada pelo capitalismo em diferentes situações, sempre que a territorialização do capital no campo se mostra pouco atraente, como no caso da produção de alimentos para o mercado interno. No entanto, também aqui o campesinato aparece como uma organização social distinta da sociedade capitalista, cuja existência é explicada a partir da lógica do desenvolvimento desigual e combinado.

A cultura camponesa é aqui entendida como um conjunto de práticas, valores e significados definidos em seu movimento de reprodução, o qual enfrenta oposição de outros grupos ou classes sociais. A cultura corresponde a um conjunto negociado de valores e significados para um conjunto de técnicas, num contexto marcado pelo conflito (THOMPSON, 1998). O modo de vida é a forma como um determinado grupo social ou comunidade manifestam a sua cultura.

O modo de vida tradicional se caracteriza por uma sociabilidade territorializada, preferencialmente em escala local, informada por um sentimento de pertencimento ao lugar. Porém, na realidade brasileira, a territorialidade camponesa também pode se projetar sobre um espaço mais amplo, a partir da constituição de uma rede familiar extensa, como é comum ocorrer entre camponeses migrantes. Nesse caso, os vínculos comunitários de origem passam a dialogar com outras formas de sociabilidade, encontradas no local de destino, seja ele rural ou urbano.

O modo de vida tradicional se realiza por meio da transmissão e reprodução entre gerações de práticas e valores, apresentando mudanças num ritmo mais lento que a modernidade. A tradição é uma forma social típica entre os camponeses, que, diante da sociedade moderna, se afirma em oposição à sua lógica dominante.

Conforme Sousa SANTOS (1993), a modernidade é um ambicioso e revolucionário paradigma sociocultural que emerge, a partir dos séculos XVI e XVII, assente numa tensão entre regulação e emancipação social. Nesse período, ocorre a diferenciação entre esferas de significação, e a política se separa da religião.

A partir de meados do século XIX, com a convergência entre o paradigma da modernidade e o capitalismo, a regulação se impõe, em detrimento da emancipação, com base na ação do mercado e do Estado. Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, algumas "promessas" da modernidade não foram cumpridas e continuam a inspirar a luta de muitos.

Apesar disso, a concretização da modernidade resulta numa experiência única na história da humanidade, devido a três aspectos: a importância assumida pelas abstrações concretas, substituindo relações imediatas; o seu projeto de transformação social radical; e o fato de a mudança passar a constituir a normalidade, submetendo as relações sociais a uma condição de instabilidade constante.

A esse conjunto de aspectos se soma a mediação crescente exercida pelo mercado, implicando, entre outras consequências, uma tendência de desen-

raizamento e perda de vínculos com a terra. A lógica de mercado é naturalizada e pensada como uma lógica social atemporal. A vida social passa a se estruturar a partir de relações pautadas na impessoalidade e racionalidade e tende para a formalização e institucionalização, com a formação de um espaço público regulado pelo Estado.

LEFEBVRE (1976: 26) afirma que a constituição do direito positivo moderno institui a sociedade civil como sociedade rígida pelo código civil, distinto de outras formas de direito, como, por exemplo, o direito costumeiro. A “civildade” aparece como sinônimo de conduta racional e de “urbanidade”, sendo a cidade o espaço privilegiado de realização do modo de produção capitalista. Esse fato reforça a inserção periférica de segmentos sociais, como os camponeses, e a dificuldade de atores sociais, situados em espaços não urbanos e vivendo conforme a tradição, ganharem visibilidade e se fazerem reconhecer pelo Estado.

Nesse caso, a situação dos pobres da periferia urbana no Brasil parece se assemelhar à dos camponeses. Como diriam TELLES (2001) e SARTI (1996), trata-se de uma vivência ao desabrigo da lei e da proteção do Estado, responsável pela manutenção de práticas e valores tradicionais entre eles como alternativa para alcançar um sentido social e uma vida digna.

Quando a noção de direito não se prende mais a uma ordem natural e social, mas ao ser humano em geral, esse ser humano se transforma num indivíduo, no sentido moderno do termo. Como consequência dessa mudança, a noção de poder ganha importância, em substituição às de ordem e hierarquia, e o domínio de relações de comunidade é substituído pela busca da liberdade do indivíduo e pela idéia de sociedade autoconstituída. A política dos modernos é concebida como uma ação consciente de si, e o poder do Estado como resultante do consentimento dos indivíduos.

No entanto, enquanto a autoridade do Estado se sustenta na racionalidade do direito e da lei, a idéia de nação que a acompanha, contraditoriamente, faz referência à imediatez do solo, do sangue e da tradição, resgatando o sentido de comunidade negado pelo conceito de sociedade dos modernos.

Sempre estaremos a buscar alguma forma de enraizamento. O movimento atual de enfraquecimento das fronteiras e de relativização dos vínculos territoriais, constitutivos da idéia de nação, está relacionado com um movimento crescente de busca de enraizamento local, que passa pela afirmação de identidades distintas e pela defesa da diferença. Nesse contexto, a luta camponesa tem ganhado um sentido e um impulso novos, definindo-se, em muitos casos, como uma luta por território e em defesa de um modo de vida específico, como tem mencionado Alfredo Wagner B. de Almeida em muitos de seus trabalhos recentes.

Campesinato é um termo genérico, aplicável a diferentes realidades sociais marcadas pela tradição e pelo enraizamento local. O território camponês é o lugar da realização de um presente não ausente, onde a mediação das abstrações concretas é relativizada, dando vez a uma inserção mais imediata das pessoas no mundo da vida. É o lugar da apropriação, do uso e da

realização do trabalho não alienado. O reconhecimento do direito de controle do território para as comunidades que nele habitam é um passo fundamental no sentido de assegurar a possibilidade de reprodução de suas condições de vida e, com isso, caminharmos na direção de uma sociedade mais justa.

A defesa da diferença, porém, não pode cair no particularismo. É preciso lembrar, em concordância com o que defende HARVEY (1996) em *Justice, nature and the geography of difference*, que não se deve perder de vista o processo social, em seu sentido mais amplo, e o que há de comum entre esses vários segmentos sociais que lutam contra diferentes formas de opressão sob o capitalismo. A realidade nos tem mostrado que, para além das diferenças, é possível a construção de alianças, a partir de interesses comuns, o que, na prática, tem resultado na formação de teias e redes multi-escalares, cruzando espaços locais, nacionais e mundiais, como parece ser o caso da Via Campesina.

O campo do direito positivo pode ser alargado de sua condição de manutenção da ordem para a de garantia da justiça social. A construção da justiça social hoje passa pelo reconhecimento e pela institucionalização de conquistas políticas e sua transformação em direitos. Esse movimento deve adotar como princípio a seguinte orientação:

Uma sociedade justa não é uma sociedade que adotou leis justas para sempre. Uma sociedade justa é uma sociedade onde a questão da justiça permanece constantemente aberta, ou seja, onde existe sempre a possibilidade socialmente efetiva de interrogação sobre a lei e sobre o fundamento da lei. (CASTORIADIS, 1983: 33)

Em diferentes sociedades e períodos históricos, o campesinato sempre esteve subordinado a uma estrutura social dominante. Mas, na sociedade moderna capitalista, essa subordinação se soma à diferença de cultura e mentalidade. Para MARTINS (1997), a diferença do campesinato se explica pelo fato de ele representar uma forma social de temporalidade histórica distinta da capitalista, ou seja, situada diversamente em relação ao desenvolvimento da sociedade. Trata-se de um tipo de diferença que define a identidade de grupos e que se refere a seu pensamento e conduta.

Essa diferença de temporalidade pode ser identificada com a relação entre o campesinato e o peso do atraso. No entanto, essa diferença, que está relacionada a uma temporalidade mais lenta, também pode conter uma chave para o futuro, no sentido de indicar um caminho alternativo à aceleração da modernidade e suas consequências negativas para a sociedade e para o meio ambiente.

O universo de representações da sociedade moderna se estrutura a partir de abstrações concretas. Os grupos que se reproduzem a partir de práticas tradicionais e procuram alcançar o reconhecimento formal de suas práticas e direitos costumeiros, para continuar se reproduzindo, podem contribuir, por sua própria existência, para a formação de uma perspectiva crítica em relação à

modernidade ao jogar luz sobre suas fragilidades, arbitrariedades e a perversidade da redução das relações sociais a relações disciplinadas por uma racionalidade instrumental e mediadas pelo mercado.

Termino a minha fala citando as seguintes palavras de Eric THOMPSON (1998: 24), em *Costumes em comum*, referindo-se ao período de transição no qual as leis de mercado se naturalizam na Inglaterra do século XVIII:

Como o capitalismo (ou seja, o “mercado”) recriou a natureza humana e as necessidades humanas, a economia política e seu antagonista revolucionário passaram a supor que esse homem econômico fosse eterno. Vivemos o fim de um século em que essa idéia precisa ser posta em dúvida. Nunca retornaremos à natureza humana pré-capitalista; mas lembrar como eram seus códigos, expectativas e necessidades alternativas pode renovar nossa percepção da gama de possibilidades, implícita no ser humano. [...] É possível que eu esteja querendo demais. Seria invocar a possibilidade de redescoberta, sob novas formas, de um novo tipo de “consciência costumeira”, quando mais uma vez as gerações sucessivas aprendessem umas com as outras, quando as satisfações materiais permanecessem estáveis (se distribuídas de modo mais igualitário), e só as satisfações culturais se ampliassem; quando as expectativas atingissem uma situação de equilíbrio permanente dos costumes.

<sup>1</sup> Exclusão dada pela expulsão da terra.

<sup>2</sup> Por motivo de praticidade e em conformidade com a nomenclatura local, também será empregada a expressão “Retiro e Velho” para se referir aos dois assentamentos.

<sup>3</sup> Segundo NISBET (1977: 256): “Na tradição sociológica, de Comte e Weber, o contraste conceitual entre o comunitário e o não-comunitário é evidente e está perfeitamente definido. Foi Tönnies quem, em fins do século passado, lhe deu expressão, através dos termos *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*.” Entende-se comunidade, conforme definido por Tönnies, ou seja, como um princípio de organização social, caracterizado por relações pessoais, face a face, vínculos de vizinhança, em que o envolvimento interpessoal é integral e direto. Tönnies trabalha a oposição entre *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade), esta última marcada por relações impessoais e laços contratuais.

<sup>4</sup> POLETO, citando Martins, atribui o processo de sacralização da luta pela terra à relação entre a fé popular, a ação das pastorais da terra e a iniciativa política dos camponeses. (1997:43)

<sup>5</sup> O processo de conscientização não é entendido como uma decorrência direta das condições objetivas, nem como um processo que apresenta uma única face. Acredita-se que, assim como há uma multiplicidade de formas de dominação, também se pode falar de diferentes formas de consciência. No caso dos sem-terra, trata-se, sobretudo, da consciência do direito à terra.

<sup>6</sup> Ora, lembrando Klaas WOORTMANN, “em momentos de crise aguda numa ordem social e num ordenamento do mundo, os valores tradicionais como que sobem à consciência; o que era dado como natural se torna mais intensamente pensado”. (1990:22)

<sup>7</sup> Trata-se aqui da política consciente de si dos modernos, que corresponde a uma dimensão específica da vida social, pautada na noção de poder, conforme apresenta DUMONT (1992).

<sup>8</sup> Sobre o modelo de parentesco do campesinato goiano, ver o estudo de caso, realizado em Diolândia, distrito de Itapuranga, GO, por Brandão, em BRANDÃO e RAMALHO (1986).

<sup>9</sup> Sobre essas diferenças entre trabalhador assalariado e camponês,

#### BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Nova York: Cambridge University Press, 1977.

BRANDÃO, Carlos R.; RAMALHO, José R. *Campesinato goiano: três estudos*. Goiânia: Ed. da UFG, 1986.

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CASTORIADIS, Cornelius. “Introdução: socialismo e sociedade autônoma”. In: \_\_\_\_\_. *Socialismo ou barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

FERREIRA, Brancolina. “Estratégias de intervenção do Estado em áreas de assentamento: as políticas de assentamento do Governo Federal”. In: MEDEIROS, Leonilde et al. (org.). *Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar*. São Paulo: Ed. Unesp, 1994.

HARVEY, David. *Justice, nature and geography of difference*. Oxford: Blackwell, 1996.

LEFEBVRE, Henri. *De L'Etat*, tome II (De Hegel a Mao par Staline: la théorie “marxiste” de l'Etat). Paris: Union Générale d'Éditions, 1976.

MARQUES, Marta I. M. *O modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira, PB*. São Paulo, 1994. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia, FFLCH, USP.

\_\_\_\_\_. *De sem-terra a posseiro: a luta pela terra e a construção do*

território camponês no espaço da reforma agrária (o caso dos assentados nas fazendas Retiro e Velha em Goiás). São Paulo, 2000. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia, FFLCH, USP.

MARTINS, José de S. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 2002.

NISBET, Robert A. “Comunidade”. In: FORACCHI, Marialice M.; MARTINS, José de S. *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. de. *Modo capitalista de produção e agricultura*. São Paulo: Ática, 1986. (Col. Princípios, 68).

\_\_\_\_\_. *A agricultura camponesa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1996. (Col. Caminhos da Geografia).

POLETTI, Ivo. “A terra e a vida em tempos neoliberais: uma releitura da história da CPT”. In: CPT. Secretariado Nacional. *A luta pela terra: a comissão pastoral da terra 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. 3. ed., São Paulo: Brasiliense, 1948.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Modernidade, identidade e a cultura de fronteira”. *Tempo Social*, São Paulo: Depto. de Sociologia-USP, vol. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas-SP: Autores Associados, 1996.

SIMONETTI, Mirian Cláudia L. *A longa caminhada: a (re)construção do território camponês em Promissão*. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia, FFLCH, USP.

TAUSSIG, Michael T. *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.

TELLES, Vera S. *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em sociologia-USP/Editora 34, 2001.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1995.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral”. *Anuário Antropológico*, Brasília: Edunb; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 87, p. 11-73, 1990.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.