

CLASSE CAMPONESA E *HABITUS* ESPECÍFICO: IDENTIDADE E DISTINÇÃO NO CAMPO

Rosemeire Ap^a de Almeida

(Geógrafa, professora adjunto do CPTL/UFMS, doutora em Geografia Agrária. raalm@ceul.ufms.br)

Resumo: O estudo dos acampamentos e assentamentos como processo de (re) criação da classe camponesa no Mato Grosso do Sul implicou necessariamente considerar não só as ações resultantes deste processo, mas o significado da luta para seus agentes. Por conseguinte, as práticas de distinção e identidade vividas pelos camponeses no processo de luta pela e na terra é nosso objeto de estudo privilegiado e tem como centro explicativo o *habitus* específico e de classe. Isso significa dizer que embora os camponeses possuam *habitus* específicos responsáveis pela sua histórica diversidade, estes não possuem força anuladora da identidade mais ampla, qual seja, o *habitus* de classe camponesa, responsável último pelo deslocamento das diferenças no assentamento, na busca cotidiana pela (re) criação do modo de vida camponês, pela conquista da terra, enquanto *morada da vida*.

Palavras-Chave: Identidade – Distinção – Classe Camponesa – Acampamento – Assentamento

CLASE CAMPESINA Y HABITUS DETERMINADO: IDENTIDAD Y DISTINCIÓN EM EL CAMPO

Resumen: El estudio de las campamentos y asentamientos como proceso de recreación de la clase campesina en Mato Grosso Del Sur, implica necesariamente considerar no solo las acciones resultantes de este proceso, pero el significado de la lucha para sus agentes. Por consiguiente, las prácticas de distinción e identidad vividas por los campesinos en el proceso de lucha por la y en la tierra es nuestro objetivo de estudio privilegiado y tiene como núcleo esclarecido el habitus determinado y de clase. Eso significa decir que aunque los campesinos posean habitus determinado responsables por su histórica diversidad estas no poseen fuerza eliminada de la identidad mas amplia, cual sea, el habitus de la clase campesina, responsable último por la dislocación de las diferencias en el asentamiento, en la procura diaria por la recreación del modo de vida campesino, por la conquista de la tierra en cuanto habitada de la vida.

Palabras-Llave: Identidad – Distinción – Clase Campesina – campamento – Asentamiento

1 - Introdução¹

Nenhum conceito deve ser revogado simplesmente por representar apenas alguns aspectos da realidade. Todo conceito é sistematicamente seletivo e, portanto, tem limitações e obscuridades necessárias. Exigir demasiado de nossos conceitos significa dualizar a análise: de um lado, os

¹Este artigo é parte da Tese de doutorado intitulada: “Identidade, Distincão e Territorialização: o processo de (re)criação camponesa no Mato Grosso do Sul”. FCT/Unesp, 2003.

fatos totalmente empíricos e, de outro, as construções totalmente teóricas e, portanto, absolutas. Ambos tem pouca utilidade (SHANIN, 1980, p. 74).

A formação do campesinato brasileiro é marcada pela mobilidade espacial, isto é, por um intenso caráter migratório. Desse modo, é um campesinato que teve o acesso a terra historicamente bloqueado, portanto sua luta para entrar na terra, seu desejo de enraizamento¹, tem sido a marca de sua diferenciação em relação ao campesinato de origem no feudalismo, portanto parcelar, do tipo europeu. Desta maneira, falamos em herança da terra parece constituir-se num contra-senso em relação à situação em que ele se encontra, a de luta pela terra. Entretanto, se pensamos a herança da terra como sendo muito mais que a transmissão do patrimônio, na verdade, como um *habitus*, ou seja, “um conhecimento adquirido e também um *haver* [...]” (BOURDIEU, 2000, p. 61), a discussão passa a ser, a nosso ver, a chave que permite entendermos a permanência da classe social a que chamamos campesinato.

É interessante lembrarmos que o artigo caminha sobre dois eixos de conflitos: num primeiro plano, o da luta pela terra e, num segundo plano, o conflito entre os movimentos e organizações envolvidos nesta luta.

O primeiro plano, procura discutir a recriação da classe camponesa, por meio dos acampamentos e assentamentos, como parte do processo de desenvolvimento do capitalismo na agricultura.

No segundo plano, enfocamos, porém numa perspectiva micro que foge ao conflito clássico camponeses versus latifundiários, os conflitos presentes na cotidianidade da luta entre os próprios aliados (MST, CUT, FETAGRI), ou seja, entre os mediadores pelo “modo de

¹ No texto “Cultura e desenraizamento”, Bosi (1992) considera o enraizamento um direito humano vital, porém esquecido, logo a constante busca daqueles que foram desenraizados (migrantes) pelo direito à raiz.

percepção legítimo”, bem como as classificações distintas decorrentes como ensina Bourdieu (2000).

A existência destes conflitos faz sentido na medida em que o espaço social é composto por uma teia de campos e posições que produzem *habitus* específicos, isto é, um estilo de luta próprio, porém, não inviabilizando a possibilidade da existência de uma classe camponesa. No entanto, esta passa a ser concebida como heterogeneidade e não como “saco de batatas”. Dessa maneira, por meio da apreensão da complexidade de condições e relações sociais existentes, acreditamos poder contribuir para o entendimento dos avanços e recuos da recriação da classe camponesa no Mato Grosso do Sul.

2 - *Habitus* Específico E *Habitus* De Classe

A teoria do *habitus* elaborada por Bourdieu tem suas raízes na noção Aristotélica de *hexis* (convertida pela escolástica em *habitus*), que enfatiza o aprendizado do passado. Entrementes, retoma este pensamento na perspectiva de superá-lo e ultrapassá-lo, portanto, o propósito é o de repensá-lo.

Este repensar implicou em dar ao *habitus* um entendimento muito mais profundo que o de “tradições familiares”, uma vez que estas são prisioneiras, para sua permanência, da invariabilidade e da rigidez. Por outro lado, a palavra hábito (entendido como transferência) também não consegue por em evidência a capacidade criadora do *habitus* e do agente, daí a necessidade da contraposição e elaboração de um novo conceito com vistas a dar ao *habitus* uma forma dinâmica e não uma forma estática de dominação do presente pelo passado.

O hábito é considerado espontaneamente como repetitivo, mecânico, automático, antes reprodutivo do que produtivo. Ora, eu queria insistir na idéia de que o habitus é algo que possui uma enorme potência geradora. Para resumir, o habitus é um produto dos condicionamentos que tende a reproduzir a lógica objetiva dos condicionamentos mas introduzindo neles uma transformação; é uma espécie de máquina transformadora que faz com que nós ‘reproduzamos’ as condições sociais de nossa própria produção, mas de uma maneira relativamente imprevisível, de uma maneira tal que não se pode passar simplesmente e mecanicamente do conhecimento das condições de produção ao conhecimento dos produtos (BOURDIEU, 1983a, p. 105, grifo nosso).

Acreditando ter encontrado a mediação indivíduo e sociedade, Bourdieu apresenta o conceito de habitus como um entendimento que alia memória coletiva (práticas herdadas) e capacidade criadora do indivíduo. Desta forma, o habitus é o sistema de disposições adquiridas por meio da aprendizagem do sujeito que diante de situações novas, pode gerar estratégias práticas. Isto significa dizer que ele é capaz de inventar novas formas de desempenhar velhas funções. Entendimento que o afasta do pensamento estruturalista, logo que Bourdieu (1983a) insiste que o conhecimento das condições de produção, ou seja, das relações objetivas não implica no conhecimento dos produtos, entenda-se, ação. Há em seus estudos um esforço em dar ao agente autonomia mediante uma desautorização do primado das estruturas.

Esse poder dinâmico do habitus, em contraposição ao imobilismo, se faz sentir nas situações novas as quais exigem soluções que são verdadeiros ajustamentos, assimilações do habitus ou até mesmo, em casos excepcionais, uma conversão radical. Mudanças, portanto, que não são dedutíveis diretamente de suas condições de

produção, e também não são instantâneas por exigirem tempo. Por conseguinte, concordamos com Trigo (1998, p. 48) quando, a respeito do habitus, afirma que a situação determina sua dinâmica:

É possível pensar a partir disso que a permanência e a mudança obedecem a uma mesma lógica: sendo o habitus uma experiência cumulativa, sua interação com as condições conjunturais resulta em uma constante necessidade de adaptação e ajustamentos, ainda que toda a experiência passada seja acionada a cada nova opção.

As disposições duráveis (formas de agir, pensar, falar, perceber) interiorizadas pelos agentes na maneira de habitus, são geradas nos campos, não como processos interativos entre indivíduos (ações individuais), mas sobretudo como um sistema de relações objetivas, socialmente estruturadas e permeadas por relações de poder. Por conseguinte, a relação dialética entre as estruturas (sistema de relações objetivas) e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam é o ponto central de sua teoria (SAMPAIO, 1993). Isto significa dizer que o habitus é produzido (estruturado) historicamente e que, pela prática, reproduz (estruturante), daí dizer que ele é estruturado e estruturante.

Desta maneira, como o habitus é produto histórico de um espaço social objetivamente determinado, ele está articulado a uma condição social e também a uma posição social específica, portanto, ele não é um espírito universal, mas, um agente em ação que, por meio das ações estratégicas próprias de sua condição e posição social, faz a reprodução do todo, ainda que implique conflitos, lutas e transformações.

Como o habitus contém a história individual, mas também a coletiva, ele faz com que os agentes (operadores práticos) tenham um “sentido de jogo” (causalidade do provável), ou seja, uma forma de agir/pensar não necessariamente produzida por ele por meio de um cálculo racional/consciente. Podemos dizer que “o habitus define a

percepção da situação que o determina”, é uma espécie de *modus operandi*.

Entendemos também, que esse “sentido de jogo”, esta antecipação prática, fruto da experiência acumulada historicamente, não é uma regra, uma lei derivada das condições de produção que permite decifrar a ação. Na verdade, embora haja uma certa previsão da ação do grupo, da classe, ou da fração de classe, não há possibilidades de se saber a dimensão desta ação (SAMPAIO, 1993). Portanto, a prática dos sujeitos não é um jogo de cartas marcadas, há sempre espaço para a improvisação, ou melhor, para a transformação criadora.

Como forma de reiterar nossa afirmação, selecionamos de Bourdieu um trecho em que destaca:

Matriz geradora de respostas previamente adaptadas (mediante uma improvisação permanente) a todas as condições objetivas idênticas às condições de sua produção: guiando-se por índices que está predisposto a perceber e decifrar, e que, de certo modo, só existem para ele, o *habitus* engendra nesse caso, práticas que se antecipam ao futuro objetivo [...]. As práticas são o resultado desse encontro entre um agente predisposto e prevenido, e um mundo presumido, isto é, pressentido e prejudgado (BOURDIEU, 2001, p. 111, grifo nosso).

Esta dimensão indeterminada da prática, fruto de improvisação permanente, que nos é apontada por Bourdieu e não raramente ignorada por seus interlocutores, é o caráter de *vir-a-ser* que ela carrega.

Por conseguinte, o *habitus* representa o indivíduo e o ser social, logo é a incorporação da mesma história partilhada pelo grupo e também aquilo que permite reconhecer o indivíduo entre todos os outros.

Entretanto, ao compreendermos que o habitus é a repetição das experiências concretas vivenciadas ao longo do tempo pelos sujeitos de uma mesma classe que vão se estruturando em práticas e representações, não estaríamos postulando uma teoria do imobilismo das classes? Ou pior, uma teoria reprodutivista? Essa questão tão angustiante é por Bourdieu esclarecida:

Princípio de uma autonomia real em relação às determinações imediatas da "situação", o habitus não é por isto uma espécie de essência a-histórica, cuja existência seria o seu desenvolvimento, enfim um destino definido uma vez por todas. Os ajustamentos que são incessantemente impostos pelas necessidades da adaptação às situações novas e imprevistas, podem determinar transformações duráveis do habitus [...] (BOURDIEU, 1983a, p. 106, grifo nosso).

Assim, podemos afirmar que o habitus permite, ao mesmo tempo, a reprodução das relações sociais e a criação do novo. Isto é possível porque, nos campos onde se forma e funciona o habitus, o conflito é a forma permanente de relacionamento entre os agentes. Conseqüentemente, toda vez que as condições objetivas da situação não permitem a realização do habitus, este dá lugar a forças explosivas que tanto podem ser de mudança como de acomodação. Portanto, a mesma lógica que reproduz também dá lugar à transformação.

Destarte, quais são os fatores que interferem na definição final desta lógica? Acreditamos que é a prática, visto que é ela a responsável pela atualização do habitus que, percebendo a situação que o determina estrategicamente, também capta as modificações ocorridas no campo, modificações que podem ser para conservar a ordem social ou subvertê-la.

Pensamos que, ao discorrer sobre o poder criativo do habitus, bem como sobre as possibilidades de sua transformação na relação com a história, podemos contribuir em direção ao avanço do seu entendimento pelo caminho, não de reter a diferença, a crítica, mas do percurso pelo conceito, colocando-o em prática para testar seus limites.

Na prática, vamos percebendo que o habitus não anula a história, já que abre possibilidades para mudanças no todo social, podendo gerar sublevações. Basta pensarmos na luta pelo direito costumeiro que tem colocado os camponeses em uma situação de conflito, desde os Quilombos até o MST de nossos dias.

Assim, vale dizer que o campesinato possui um habitus de classe. Contudo isso não impede as variações, as heterogeneidades, isto é, a manifestação de habitus cotidianos específicos, como o habitus da luta, o habitus religioso, o habitus lingüístico, etc.

E como se formam estes habitus? Como apreendê-los? Vejamos o exemplo dado por Bourdieu sobre o criado de café:

O seu corpo, em que está inscrita uma história, casa-se com a sua função, quer dizer, uma história, uma tradição, que ele nunca viu senão encarnada em corpos ou, melhor, nessas vestes ‘habitadas’ por um certo habitus a que chamamos criados de café. O que não significa que ele tenha aprendido a ser criado de café imitando outros criados de café [...] Ele identifica-se com a função de criado de café, como a criança se identifica com o seu pai (social) e adota, sem querer precisar de ‘fingir’, uma maneira de mexer os ombros a andar, que lhe parece constituir o ser social do adulto perfeito. [...] E basta que ponhamos um estudante na posição dele (como se vê, hoje em dia, à testa de certos restaurantes de ‘vanguarda’) para este marcar, por muitos

sinais, a distância que pretende manter, fingindo precisamente desempenhá-la com um papel, em relação a uma função que não corresponde à idéia (socialmente construída) que ele tem do seu ser, quer dizer, do seu destino social [...]” (BOURDIEU, 2000, p. 88-89, grifo do autor).

Desta maneira, tecemos a apreensão do habitus da luta a partir dos relatos de acampados e assentados do Movimento, já que há em suas falas, no próprio processo de rememoração, referências constantes à luta pela terra, ao gosto pelo enfrentamento e a conseqüente identificação com as formas de luta do MST, daí a disposição contida na frase “eu parti pra cima, eu acampava, ia ocupar. Enfim, fazer tudo que fosse, partir para a briga mesmo para querer a terra”. Entretanto, depreende-se também deste relato o fato de que o habitus não é uma essência a-histórica, uma camisa pronta e acabada a espera do manequim. Na verdade, nessa disposição adquirida é passível a introdução de mudanças, ou seja, novas respostas produzidas diante dos obstáculos do real, situação facilmente perceptível quando Sales diz: “eu achava que se fizesse um cadastro e ficasse esperando igual ao meu pai, aí eu ia morrer também falando em terra”. Portanto, se Sales herdou o habitus da terra a ele incorporou o da luta, do enfrentamento, disposição então desconhecida por seu pai, que morreu esperando o cadastro do INCRA.

Eu sempre fui criado assim, falando da terra, o meu pai sempre dizia alguma coisa da terra, meu pai fez um cadastramento em 1964 e aí ele morreu falando em terra: puta merda eu tinha que pegar uma terra, eu tinha que pegar uma terra. Esse cadastramento ele falou que fez e foi aprovado, fez no INCRA, mas naquele tempo o INCRA não era o INCRA, era outro nome e até não era do Brasil era a nível de Estado. Então assim, eu achava que se fizesse um cadastro e

ficasse esperando igual ao meu pai, aí eu ia morrer também falando em terra, então por isso eu parti pra cima, eu acampava, ia ocupar. Enfim, fazer tudo que fosse, partir para a briga mesmo para querer a terra e não fazer que nem o meu pai que ficou mais ou menos uns quarenta anos esperando a terra. Se eu ficasse que nem ele eu ia também ficar mais quarenta anos e morrer falando em terra, por isso que a gente foi pro acampamento e eu fui para a luta para ter a terra.

Meus filhos saíram de casa, mas foram para a Santa Rosa [assentamento], todos tem um lote lá, todos os filhos não, tem uma que mora na vila em Itaquiraí, mas nós temos cinco filhos que tem lote no Santa Rosa. Eles ocuparam também, quer dizer, nós ocupamos então, pois eles foram e nós fomos juntos eu e a esposa, brigamos lá também mais ou menos a briga que nós fizemos pra conquistar o Indaiá (SALES²).

Quando em conversas pedíamos aos sem-terra que descrevessem as diferenças entre os acampados do MST, FETAGRI e CUT, muitos sorriam ao responder: "só pelo tipo de conversa da pessoa, pelo jeito dela a gente já sabe".

Posteriormente, fomos percebendo que essa antecipação é possível porque o habitus é uma postura que se revela nos gestos, na maneira de ficar de pé, no andar e no falar.

Quando dizemos que o MST produz um vocabulário da luta (ocupação; movimento; mística; despejo; sem-terra; barraco; caminhada, etc), estamos chamando a atenção para a formação de um habitus lingüístico que gera identidade e distinção, produção que foi possível pela sintonia entre receptor e emissor. Situação responsável pela grande oxigenação e vitalidade do MST.

² Assentado no projeto Indaiá - Fev/2001.

O habitus lingüístico se distingue de uma competência pelo fato de ser o produto das condições sociais e pelo fato de não ser uma simples produção de discursos mas uma produção de discursos ajustados à uma situação, ou de preferência, ajustados a um mercado ou a um campo (BOURDIEU, 1983a, p. 95).

Neste processo de construção de um habitus lingüístico, a partir das condições sociais da luta, o MST cria novos significados e funções para as palavras, mas também recupera o significado social de algumas, a partir da observância do habitus de luta. Como exemplo, podemos pensar na palavra de ordem das Ligas Camponesas largamente utilizada pelo MST nas ocupações: “Reforma Agrária na lei ou na marra”.

Inclusive, como parte deste processo, destacamos que o MST produz “instrumentos de percepção e de expressão do mundo social” (Bourdieu, 1983a, p.203) e das lutas dos sem-terra. Esta produção se revela por meio de cadernos, cartilhas, jornais, revistas, músicas, etc, e é eficaz porque produz, de certa maneira, uma linguagem na qual eles se reconhecessem, são aceitos como são, uma vez que fala de sua condição, ou seja, um instrumento que percebe o habitus de luta e a ele se dirige. Daí sua grande aceitação no acampamento, ambiente perfeito para sua divulgação. Digamos que estes instrumentos de expressão encontram perfeita sintonia quando o assunto é a luta pela terra.

Com efeito, são também responsáveis pelo processo de formação, ao longo desses anos de luta, de um habitus lingüístico já incorporado por grande parte dos sem-terra, fato de extrema importância que tem passado despercebido. Portanto, estamos passando por uma fase de gestação de um habitus específico, ou seja, uma forma de comunicação bastante própria de pelo menos parte do campesinato, prova

de que o habitus não se resume apenas ao resgate de disposições existentes, mas se estende à criação de novas formas de agir, pensar e se expressar.

O que faz as pessoas decidirem fazer parte do MST preterindo outros movimentos e organizações no Mato Grosso do Sul, não é necessariamente a escolha moral, mas o habitus, no caso o habitus da luta. Como forma de explicitarmos como chegamos a essas conclusões, escolhemos, entre tantos, apenas um relato, por pensarmos que a transcrição excessiva neste momento poderia incorrer no prolixo, que narra um pouco desta disposição incorporada a que chamamos habitus da luta.

Então eu estava na frente porque cada noite era um grupo que saía, nós éramos do grupo de Sete Quedas [brasiguaios]. Então estávamos nós ali e nós sabíamos que eles [a polícia] vinham. Aí nós trancamos com moto serra derrubando paus até lá embaixo, de lá pra cá fizemos valetão também para a polícia não entrar. Tranquemos todas as estradas, mas mesmo assim a polícia rodeou por lá e pularam o valetão. Veio uma tropa de 1.200 policiais. Então chegava nas valetas uns pulava na frente com enxadão e já foram cobrindo e os outros foram passando e já chegaram. Na verdade, das 7 horas eles foram chegar mesmo lá pelas 5:30h [17:30h]. Aí eles entraram, começaram lá em cima, aí deram um tiro na barriga de um primeiro, um tal de J., e aí já foram descendo o cacete [batendo], e já começaram a atirar por cima assim [faz gestos]. Eles desciam o cacete em quem não queria deitar, então a turma tinha que deitar, fazer o que? Então quando deitava uns 200, chegavam àquelas caçambas de ré e ali eles gritavam pra turma pular na caçamba, tinha que sair correndo e pular em cima senão eles metiam o pé na b., muitos eles pegaram e meteram o cacete. Até que despejaram nós todos na Casa Verde [assentamento]. Ali naquele primeiro despejo

muita gente apanhou, apanhou bastante, mas eu graças a Deus não apanhei, quando eles mandaram deitar, aí fazer o que? A tropa já foi deitando, nós estávamos na frente, então não tinha como, tinha que obedecer. Era sofrido mesmo. E a hora que a gente foi saindo a gente falou: 'tem que pegar o barraco!', mas que barraco o que, eles chegaram lá e meteram fogo, foi aquele fumaceiro, mas olha foi uma tristeza, a gente foi subindo nas caçambas e aquele fumaceiro subindo, vichê Maria do céu foi feio, foi triste. Esse vizinho aí da esquina têm três fios de costela quebrados do tempo de lá. Mas se não for assim na luta fica difícil pegar terra (ALMEIDA¹).

O habitus é, portanto, essa espécie de lógica que brota do inconsciente e busca incessantemente sua satisfação, reproduzindo, neste ínterim, práticas de distinção (classificações sociais), sem perder, contudo, a sintonia com o habitus de classe. Desse modo, se pode ter dentro de uma mesma classe, no caso a classe camponesa, habitus diferenciados de acordo com o campo de ação, todavia sem invalidar a identidade mais ampla com o habitus de classe que é, o corte necessário na sua configuração. Isso significa dizer que o sem-terra do MST, embora se faça reconhecer pela distinção, ou seja, pela projeção de habitus específicos como o da luta de enfrentamento, quando a questão é o sentido de classe, esta distinção não possui força capaz de anular a identidade, o habitus de classe, que se desnuda no sonho da terra, do trabalho e da família no assentamento, como nos mostram as seguintes narrativas de ex-acampados do MST, agora assentados.

Graças a Deus pra comer a gente tem bastante, a gente se governa. Porque a senhora sabe a gente

¹ Assentado no projeto São Luís - Dez/2001.

planta o que quer e trabalha a hora que a gente acha que dá para trabalhar e quando achar que a gente esta meio doente, não vou trabalhar e ninguém vem encher o saco. Então trabalhar a gente tem que trabalhar mesmo, mas a gente trabalha por conta, então é muito melhor porque a gente se governa, é livre e o empregado eu sei que não é fácil. Então eu estou muito contente, eu e a família (ALMEIDA³).

Olha nós acampamos pelo MST, inclusive eu falo a realidade, nós entrou na terra pelo MST, mas hoje já acabou tudo, todo mundo foi embora [as lideranças], ninguém aqui liga pro MST não; acabou tudo porque os líderes que tinha o MST era o seguinte: tem uma parte do MST que eu acho bom, mas tem uma parte que castiga o pessoal um pouco e o pessoal desaba pro outro lado; porque eles tem umas leis deles...(pausa), eu não falo mais nisso. Eles têm um regime muito forte, quer castigar a gente assim com um tipo de dominar e assim fica ruim pra gente, se tem àquela ordem tem que cumprir a ordem deles e uma pessoa velha, da minha idade, não vai...(pausa). Então é o caso da turma aqui, a metade desistiu deles por causa disso, não é que eles são maus, mas é que eles têm um regime assim, uma ordem que hoje em dia no assentamento ninguém acompanha. Mas assim no ponto de lutar eles são boas pessoas. O pior pra mim é aquele coletivo, então esse problema não é comigo, não mexe comigo (ARAÚJO⁴).

No sentido de retomarmos a discussão sobre a distinção, indagamos: é possível que parte da classe camponesa possua um habitus de luta e outra não? Não

³ Assentado no projeto São Luís – Dez/2001.

⁴ Assentado no projeto Indaiá – Fev/2001.

estariamos fragmentando ou superando a idéia de classe e consciência de classe?

A resposta negativa a tais indagações vem do entendimento do habitus e do habitus de classe, bem como das possibilidades desta mediação no campo da luta pela terra.

Segundo Bourdieu (2000), a discussão do habitus de classe supera necessariamente a visão de classe estática, pronta. Para o autor, a classe vai ser sempre uma possibilidade, uma probabilidade ao invés de ser um dado que o observador procura objetivamente por meio da classificação. Daí sua incessante crítica àqueles que chama de classificacionistas da classe, afirmando que a concepção que tem sido adotada sobre as classes, na maioria das vezes, tem se resumido à posição do indivíduo nas relações de produção.

Na tradição marxista há uma luta permanente entre uma tendência objetivista que busca as classes na realidade (daí o eterno problema: Quantas classes existem?) e uma teria voluntarista ou espontaneísta que diz que as classes são uma coisa que se faz. De um lado, fala-se da condição de classe e, de outro, de consciência de classe. De um lado, fala-se de posição nas relações de produção. De outro, em 'luta de classes', de ação, de mobilização. A visão objetivista será antes de tudo uma visão do cientista. A visão espontaneísta será antes de tudo uma visão do militante (BOURDIEU, 1983a, p. 71, grifo nosso).

Neste sentido da crítica, vale também a leitura de Thompson (1979, p. 35-36), quando este repudia a classe como um dado objetivo a ser constatado, uma evidência estática, mero exercício do pensamento.

[...] há quedado claro em años recientes que classe como categoria estática há ocupado también sectores muy influentes del pensamiento marxista... De un modelo estático de relaciones de producción capitalista se derivan las clases que tienen que corresponder al mismo, y la conciencia que corresponde a las clases y sus posiciones relativas. Es una de sus formas (generalmente leninista), bastante extendida, isto proporciona una fácil justificación para la política de ‘sustitución’: es decir, la ‘vanguardia’ que sabe mejor que la classe misma cuáles deben ser los verdaderos intereses (y conciencia) de ésta. Si ocurriera de ‘ésta’ no tuviera conciencia alguna, seo lo que fuere lo que tengo, es una ‘falsa’ conciencia.

Para Bourdieu (2000), embora o indivíduo possa ocupar posições diferenciadas nos diversos *campos* do todo social e suas ações sejam reflexo desse espaço multidimensional, há a possibilidade de existência da classe social. Conseqüentemente, essa posição de classe é fruto da mediação do *habitus*, porque é ele que fundamenta as formas de agir e pensar nos sujeitos nos variados *campos*, dando-lhes unidade, *habitus* de classe. Assim, independente da diversidade de recursos, existiriam disposições gerais, um *estilo*⁵, uma história incorporada, dando identidade a esses grupos. Enfim, para além da distinção, que não é nada mais que a continuidade física e psíquica do indivíduo, haveria a possibilidade da identidade de classe.

Portanto, é o *habitus* de classe que dá unidade, que organiza o pensar e o agir do sujeito nos diversos campos, que cria a identidade, que possibilita a leitura relacional entre os campos, criando a classe provável, aquela que possui a maior condição de se organizar. Ou seja, existe uma história incorporada que permite uma identificação mútua, mesmo que o sujeito ocupe posições diferentes nos

⁵Conjunto sistemático dos traços distintivos que caracterizam todas as práticas e obras de um agente singular ou de uma classe de agentes (BOURDIEU, 2001, p. 117).

campos. Por exemplo: o latifundiário pode até ter um *habitus* científico (ser um professor universitário), porém ele tem um comportamento, um *habitus* de classe que permite identificá-lo em qualquer *campo*. Assim, o *habitus* gera a distinção, mas também a identidade, o *estilo*.

O grande problema, portanto, é que o MST trabalha somente no marco da distinção, algumas inerentes outras construídas, não trabalhando contraditoriamente as possibilidades da identidade de classe do campesinato (leia-se *habitus* de classe) como uma potencialidade que está muito acima dos agentes mediadores. Nisto há o seguinte agravante: ao insistir na distinção para fora, acaba jogando todo o peso na identidade para dentro como legitimadora e anuladora das diferenças, que inevitavelmente existem, fazendo com que as distinções internas, ou seja, nos acampamentos do MST, resvalam para o circuito da invalidação. Portanto, a distinção e a identidade são pares indissociáveis e, apostar numa como anuladora da outra, parece ser o limite, ou melhor, o grande impasse a se desnudar nos assentamentos, tanto entre os considerados diferentes (FETAGRI E CUT) como nos supostamente iguais (MST).

Ainda, como explica Bourdieu (2000), o conhecimento da posição ocupada neste “espaço multidimensional”, neste “espaço de relações”, comporta a informação das possibilidades de classe, em termos de movimentos organizados, de sujeitos que têm mais potencialidades para ações de mobilização do que qualquer outro grupo. Desta forma, para ele, é conhecendo o provável que podemos pensar o possível. Neste sentido, Bourdieu é contumaz na crítica feita ao entendimento de classe, que põe um mundo unidimensional, organizado a partir da oposição entre proprietários dos meios de produção e vendedores da força de trabalho, a clássica oposição capital *versus* trabalho. E, mais, acusa certa vertente do marxismo de identificar e distinguir a classe, fazendo uma mecânica oposição em *classe em si* e *classe para si*, sendo a primeira uma determinação histórica, um dado objetivo, e, a segunda,

uma transição lógica, uma “maturação das condições objetivas” ou, pior, no caso dos voluntaristas, uma “tomada de consciência”. Logo, neste pensamento, não há espaço para o *fazer-se* da classe, muito menos para a consciência de classe como possibilidade e potencialidade. Vejamos a crítica a essa vertente, nas palavras de Bourdieu (2000, p. 138):

Com efeito, esta identifica, por vezes, sem outra forma de processo, a classe construída com a classe real. [...] outras vezes, distinguindo-as pela oposição entre ‘classe-em-si’, definida na base de um conjunto de condições objectivas, e a da ‘classe-para-si’ radicada em factores subjectivas, ela descreve a passagem de uma à outra, sempre celebrada como uma verdadeira promoção ontológica, em termos de uma lógica ora totalmente determinista, ora, pelo contrário, plenamente voluntarista.

Desse modo, o desafio no tocante às classes, segundo Bourdieu, é outro, que visa compreender como se dá a passagem do sentido prático da posição ocupada para a manifestação propriamente política. Dito de outra maneira, como a classe no “papel” (classe objetiva) pode transformar-se em classe real (movimento organizado)?

A resposta vem através do que ele chama de homologia de posição, espécie de semelhança na diferença, que pode oferecer os instrumentos de ruptura por meio das alianças entre classes. Este pensamento analógico, muito parecido com a “consciência do exterior” de Lênin, porém sem nenhuma relação com a idéia de “vanguardismo” desta teoria, tem sua base de sustentação na concepção do espaço multidimensional de posições e, portanto, na crítica ao espaço marxista do “trabalho versus capital”, que Bourdieu chama de unidimensional.

Bourdieu insiste em que a ruptura, a mudança social é possível se considerarmos essa homologia de posição que acontece a partir dos campos diferentes, ou até mesmo dentro do próprio campo. Isto quer dizer que os agentes, no interior de campos distintos, por ocuparem neles posições dominadas, estão predispostos a fazer trocas, tendo como liame essa homologia de posição e não necessariamente o habitus de classe ou sua condição econômica. Todavia, ele adverte que essa aliança é ambígua e muito suscetível de traição, podendo haver uma usurpação do objeto de luta de um grupo pelo outro. Essa ambigüidade, em grande parte, deve-se às diferenças de habitus e interesse e ao fato de a homologia de posição não significar a identidade de condição.

A homologia de posição entre os intelectuais e os operários da indústria – os primeiros ocupam no seio do campo do poder, isto é, em relação aos patrões da indústria e do comércio, posição que são homólogas dos que são ocupadas pelos operários da indústria no espaço social tomado no seu conjunto – está na origem de uma aliança ambígua, na qual os produtores culturais, dominados entre os dominantes, oferecem aos dominados, mediante uma espécie de desvio do capital cultural acumulado, os meios de constituírem objectivamente a sua visão do mundo e a representação dos seus interesses numa teoria explícita e em instrumentos de representação institucionalizadas – organizações sindicais, partidos, tecnologias sociais de mobilização e de manifestação, etc (BOURDIEU, 2000, p. 153-154).

Voltando à questão do habitus linguístico, acrescentamos que, ao querer estabelecer uma possível identidade entre a linguagem e a consciência, as lideranças introduzem mudanças no habitus linguístico, principalmente

quando o assunto é assentamento, que não encontra campo receptor porque é revelador de um habitus de classe que não é o do camponês, mas sim, da classe trabalhadora. Neste caso, também o aparelho simbólico perde a eficácia.

Quando muda o discurso da luta pela terra (ocupação, acampamento, solidariedade, justiça, moral), para discurso das transformações sociais (trabalho coletivo, divisão de tarefas, cooperativa, viabilidade econômica, desenvolvimento das forças produtivas, etc), ou, nas palavras do Movimento "Precisamos contribuir nas lutas do MST e do conjunto da classe trabalhadora. Só assim conseguiremos ir acumulando as forças necessárias para a transformação da sociedade" (MST, 1998a, p. 28), a fala não encontra receptividade, pois o poder simbólico já não é mais possível, já que a linguagem não é feita a partir das condições objetivas da recepção, mas a partir de uma linguagem na qual os receptores não se sentem reconhecidos. É aí que a teoria perde em relação à prática, principalmente porque, neste caso, a distinção é ideológica.

A aceitabilidade supõe que as palavras estejam conformes não apenas as regras imanentes da língua, mas também as regras intuitivamente dominados, imanentes a uma situação, ou melhor, a um mercado lingüístico. Existe mercado lingüístico sempre que alguém produz um discurso para receptores capazes de avalia-lo, de apreciá-lo e de dar-lhe um preço (BOURDIEU, 1983a, p. 96).

Falamos que é o habitus da luta que faz com que as pessoas escolham fazer parte do MST, e não o amadurecimento de sua consciência de classe, não é tarefa fácil, visto que as publicações sobre o assunto insistem na consciência de classe como o diferenciador. Entendemos que a consciência de classe não pode ser medida, classificada para mais ou para menos. A própria discussão

sobre a existência de classe também precisa superar a idéia de que classe se resume a algo objetivo, dado, pronto. Concordamos com Bourdieu que a classe real, entendida como consciência de classe, é probabilidade. Daí ser perigosa a análise que confunde a classe recortada no papel, derivada das condições objetivas de produção, com a classe real, isto é, a classe organizada.

Classes no papel, para Bourdieu, são aquelas que nós podemos identificar a partir do conhecimento do espaço de posições dado pelas relações de produção, portanto, são conjuntos de agentes que possuem posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes, têm, com toda probabilidade, atitudes e interesses semelhantes. Entretanto, em termos reais de grupo mobilizado para a luta não é realmente uma classe, é uma possibilidade, uma classe provável. Por sua vez, esquecer essa diferença é querer determinar a história é, em nome da teoria da classe, anular a ação própria dos agentes.

É preciso afirmar, contra o realismo do inteligível (ou reificação dos conceitos), que as classes que podemos recortar no espaço social (por exemplo, por exigências da análise estatística que é único meio de revelar a estrutura do espaço social) não existem como grupos reais embora expliquem a probabilidade de se constituírem em grupos práticos, famílias (homogâmias), clubes, associações e mesmo ‘movimentos’ sindicais ou políticos (BOURDIEU, 2000, p. 136-137).

Enfim, a heterogeneidade dos agentes na luta pela terra e na terra no Mato Grosso do Sul, como MST, FETAGRI e DETR/CUT, têm apontado para o fato de que os acampamentos e assentamentos são um *campo* de conflito permanente que se manifestou, até o ano de 2000, em diferentes territorializações, consubstanciadas em 95

assentamentos e 109 acampamentos. Contudo, essa aparência imediata, dotada de extrema diversidade e, portanto, complexidade, comporta também experiências que apontam a possibilidade de termos um sentido de classe, ou melhor, um *habitus* de classe camponesa. Isso significa dizer que, apesar das distinções que são produzidas a partir de *habitus* específicos, é possível a existência da identidade nesta distinção, ou seja, da formação de uma classe de *habitus* (ou *habitus* de classe). Assim, enquanto no acampamento a luta pela terra é marcada pelas classificações distintivas, construídas a partir de *habitus* diferentes, na luta na terra do assentamento a distinção dá lugar ao *habitus* de classe, isto é, à identidade camponesa que independe e, por vezes, ultrapassa os mediadores.

Quando nós entramos aqui nós éramos do MST, agora nós somos tudo unido, não tem esse negócio de separação [MST e FETAGRI], agora é tudo unido. Foi assim: quando a gente entrou nós estávamos reunidos com a turma do MST porque na luta eu acho que o MST luta mais, ele vai lá e invade aquela área, se é despejado ele dá um tempo e torna a voltar de novo e vai lutando. [...] Mas, no assentamento a gente prefere assim ter união com todos, se o vizinho esta com a roça para passar veneno vamos lá ajudar a passar veneno [...]. Então onde nós moramos é assim... (pausa). Ali tem uma vizinha, meu marido vai lá com meu rapaz e passa veneno na roça dela e ela arruma o animal dela pra gente chapiar também aqui, é assim (OLIVEIRA⁶).

Deste modo, quando admitimos a territorialização enquanto distinção, não descartamos o entendimento do campesinato como o horizonte no qual é possível compreender a luta política e o sentido de classe destes

⁶Assentada no projeto São João - Dez/2001.

agentes. A classe camponesa que se reproduz no capitalismo é diametralmente oposta ao camponês servo. Sua (re)criação se faz contraditoriamente como uma relação não-capitalista, na medida em que o capitalismo convive com sua expansão. Todavia, esse mesmo capital cobra seu tributo subordinando a renda da terra e recebendo do campesinato a resposta por meio da luta de resistência.

Como conseqüência desta realidade objetiva, desde as Ligas Camponesas à CONCRAB – Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil, algumas disposições, habitus de classe, têm dado unidade às diferentes lutas travadas pela conquista da e na terra: a organização na busca de garantir a terra, os frutos da terra e a renda a quem nela trabalha.

3 - Classe Camponesa: Identidade E Especificidade No Campo

Se os camponeses continuam existindo nos dias de hoje é provável que continuem a existir por muito tempo (SHANIN *apud* MOURA, 1986, p.17).

Falar em especificidade camponesa é necessariamente admitir o não desaparecimento do campesinato e, em alguns casos como o brasileiro, a “recamponezação” do sem-terra. Neste sentido, Wolf (1979) destaca o campesinato não só como uma incógnita no sentido de sua permanência na cena da história como também pela sua decisiva participação nas revoluções que abalaram o século XX: Mexicana (1910); Russas (1905 e 1917); Chinesa (1921 em diante); Vietnamita (1961); Argelina (1954); e, Cubana (1958). Nesta linha de interpretação, destaca-se também o apontamento de Teodor Shanin (1980, p. 76-77) que, a respeito da participação camponesa na guerra do Vietnã, escreve:

Podemos explicar satisfatoriamente a derrota do maior, mais rico e tecnologicamente mais adiantado complexo militar industrial, sem levar em conta a estrutura social especificamente camponesa de 90% dos vietnamitas? [...] basta comparar o Vietnã com outras áreas que tentaram desafiar a potência militar imperialista para admitir a importância analítica crucial de se considerar a especificidade camponesa neste caso.

Que fatores explicam tamanha tenacidade e capacidade de resistência do campesinato? A estranheza é ainda maior se considerarmos as características comumente ao camponês atribuídas: isolamento; trabalhador solitário; conservador.

Estudos como o de Wolf apontam como o combustível que impele o campesinato à rebeliões a eminente ameaça de perda da sua condição camponesa. Portanto, paradoxalmente, é a própria tentativa de manter a tradição camponesa que torna o camponês um revolucionário.

Contudo, é possível analisar o campesinato como parte do processo de compreensão da totalidade capitalista ou seria ele um modo de produção⁷?

Primeiramente, falar em especificidade camponesa é dizer que o "campesinato é um processo e necessariamente parte de uma história social mais ampla" (SHANIN, 1980, p. 63).

Assim, cumpre ressaltar que a especificidade do

⁷ Autores como Garcia Jr. (1975) defendem a concepção do campesinato como modo de produção, contudo um modo de produção subordinado cujo movimento é dado por outro modo de produção, no caso, o capitalista. Vejamos, em suas palavras "Duas qualificações se impõem quanto a concepção do campesinato como modo de produção. Ambas se referem ao status teórico do modo de produção camponês, que não seria um modo de produção como concebemos o capitalismo, mas um modo de produção subordinado, que pode se articular com vários outros modos de produção, ou que se insere em formações sociais diferenciadas cujo movimento é dado por outro modo de produção, dito dominante" (p. 12, grifo do autor).

campesinato não se relaciona ao fato de ele representar um modo de produção¹ e muito menos ser uma transferência “intermodos” ou um resquício feudal, como pensou Guimarães (1989) e que dispensa comentários. Ainda que os camponeses convivam com desigualdade/diferenciação interna de classe, elas não são maiores que as externas. Desta maneira, não existe um modo de produção camponês porque eles não possuem uma “estrutura política-econômica relativamente auto-suficiente, isto é, os sistemas mais significativos de exploração e apropriação do excedente têm sido, de modo geral, externos a eles” (SHANIN, 1980, p. 63).

Desse modo, podemos dizer que o âmago da especificidade camponesa reside no fato de os camponeses não constituírem uma classe “pura” do modo capitalista de produção, já que são, ao mesmo tempo, proprietários de terra e trabalhadores², acrescido ao fato de que a organização do campesinato se funda numa relação não-capitalista. Aceitar tal assertiva implica em trabalhar com a noção de formação econômico social na concepção marxista, que a emprega para explicar a totalidade do processo do capital, cujo núcleo é seu desenvolvimento desigual. Portanto, apesar de o campesinato ser uma relação não-capitalista, sua reprodução deve ser entendida a partir das diversas contradições do desenvolvimento desigual do capital e, por isso, trata-se de uma contradição e não de uma articulação de modos de produção.

Por outro lado, dizer que o campesinato é uma relação não-capitalista significa avançar na teoria de Chayanov, ou melhor, acrescentar à lógica camponesa por ele desvendada o lugar a ela reservado na dinâmica de reprodução do capital. Em outras palavras, resolver o eterno problema de como os camponeses se relacionam com a sociedade circundante, tão cara ao autor. Neste sentido, a

¹ Entendemos por modo de produção o movimento da sociedade no sentido de prover as necessidades materiais no decurso de seu desenvolvimento. (MARTINS, 1986b).

² Agradeço ao prof. Martins e a ele crédito o apontamento a respeito da dupla e contraditória situação do campesinato.

fim de esclarecer o lugar do campesinato no capitalismo afirmação de Oliveira (1981, p. 08) é elucidativa:

[...] o desenvolvimento do capitalismo tem que ser entendido como processo (contraditório) de reprodução capitalista ampliada do capital. E esta como reprodução de formas sociais não-capitalistas, embora a lógica, a dinâmica, seja plenamente capitalista; neste sentido o capitalismo se nutre de realidades não-capitalistas, e essas desigualdades não aparecem como incapacidades históricas de superação, mas mostram as condições recriadas pelo desenvolvimento capitalista. Em outras palavras, a expansão do modo capitalista de produção (na sua reprodução capitalista ampliada do capital), além de redefinir antigas relações subordinando-as à sua produção, engendra relações não capitalistas iguais e contraditoriamente necessárias à sua reprodução [...].

Martins (1981) corrobora nesta direção por meio das discussões acerca da renda da terra. Assim, da mesma forma que o capitalismo removeu a irracionalidade que a terra representava à expansão do capital por meio da transformação da renda pré-capitalista em renda capitalizada, também (re)criou relações de trabalho e produção não-capitalista como o campesinato. Todavia, é insuficiente dizer que o capitalismo, ao se reproduzir, reproduz relações não-capitalistas, seja como contradição ou funcionalidade, porque poderia indicar um determinismo do capital. Portanto, é preciso considerar a luta dos homens, suas utopias, desejos, tradições, não esquecendo que os camponeses são revolucionários por princípio.

Cumprе lembrar, no sentido do erro da

unilateralidade do capital, que Lênin¹ chegou a admitir o campesinato como uma relação que representava obstáculos à penetração capitalista. No entanto, ao decretar o seu desaparecimento pela força homogeneizadora do capital, ou melhor, “enquanto tendência básica”, não ponderou a luta dos homens e, portanto, a resistência camponesa, inclusive como possibilidade de re-camponização (sem-terra), como parte contraditória do processo de produção do capital. Logo, a (re) criação do campesinato como uma relação não-capitalista é parte contraditória do modo de produção capitalista situação que, por sua vez, ao permitir a acumulação do capital, também contém sua negação, seja na luta contra a transferência de renda, seja na luta direta pela terra de trabalho. Situação contraditória que do limite (a luta pela propriedade da terra) traz a possibilidade (a luta anticapitalista).

É possível também falarmos de outro avanço em relação aos escritos de Chayanov, uma vez que, ao centrar seus estudos na natureza econômica da família como elo explicativo da lógica de reprodução camponesa, não explorou dimensões outras da vida como, por exemplo, os laços de compadrio, parentesco, o sentido de família extensa que ultrapassa a distância física e que, na maioria das vezes, ajuda a reprodução de quem ficou a despeito das pesquisas que vêm na saída a desagregação da família e o fim da história do campesinato.

O camponês que vem do Leste e do Nordeste para o Sul envia à família, que mantém vínculos com a terra, uma parte dos salários obtidos com a venda de trabalho na fábrica, na grande propriedade agrícola, na construção civil, na barragem. Essa atitude cria um fio de conexões permanente entre duas ou mais partes da família, espalhadas pela formação social. As

¹ A respeito das dificuldades de penetração do capitalismo no mundo camponês, logo, de desintegração do campesinato, Lênin (1985) destaca as relações econômicas e sociais baseadas no regime de pagamento em trabalho. “Um outro fenômeno importante da vida econômica camponesa e que retarda a desintegração do campesinato são os remanescentes do regime de corvéia, isto é, o pagamento em trabalho” (p. 121).

cartas remetidas, as visitas periódicas para as festas natalinas ou de padroeiro ou até mesmo para pagar a conta da venda obedecem a essa lógica. Essas práticas não atingem só os sitiantes; também os posseiros que hoje lutam pela terra na Amazônia adotam esse modo de pensar e viver a realidade familiar. Ao menos no que toca o camponês brasileiro, não é possível confundir distância com rompimento. A separação física da família não corresponde a separação social: quem é parente, ativa, à distância, essa condição (MOURA, 1986, p. 28) .

Cumpra salientar que o campesinato, depois de um longo ostracismo teórico, ressurgiu, no período pós Vietnã, como tema em moda. Para Shanin (1980) esta fase foi caracterizada por uma explosão de publicações e debates e "isso significou um rápido aumento da utilização da palavra como truque editorial". Contudo, como todo modismo tende a desgastar o produto pelo uso excessivo e sem profundidade, o resultado é a busca de novos conceitos para inserir à moda. Assim sendo, o ciclo em que vivemos, especialmente no Brasil, é o de substituição do conceito de camponês, fora de moda, por trabalhador familiar, na moda. Neste sentido, vale a reflexão de Shanin (1980, p. 76) :

Um camponês não é uma palavra vazia a refletir os preconceitos do *populus*, as frivolidades lingüísticas dos intelectuais ou, ainda, conspirações de adeptos de uma ideologia, embora às vezes isso possa ser verdadeiro. Se revogado esse conceito (ainda?) não pode ser facilmente substituído por algo de natureza semelhante. Ele tem, assim como os conceitos de 'capitalismo', 'proletariado' e, é claro, 'modo de produção', potenciais de reificação, isto é, pode ser enganoso, assim como pode ser usado para enganar, especialmente quando utilizado de maneira ingênua. Tem-se se dito

corretamente que ‘o preço da utilização de modelos é a eterna vigilância’. É verdade também que sem tais construções teóricas não seria absolutamente possível qualquer progresso nas ciências sociais.

É, conseqüentemente, neste contexto de mudança de idéias e conceitos e, portanto, de mistificações, que a Reforma Agrária vem abandonando o ideário da “segurança nacional” que assumiu no período militar para preconizar o da “segurança alimentar”, que, na essência, traz os mesmos enganos porque oculta o sentido político da questão agrária¹, como o embate entre camponeses e latifundiários e, portanto, entre a lógica camponesa e a lógica capitalista da terra.

Desse modo, o entendimento da agricultura brasileira passa a caminhar com destino à viabilidade econômica, ou seja, aos resultados quantitativos do modelo, sendo que, nesta moderna economia, o agricultor familiar toma lugar do camponês sem-terra. Neste sentido, a interpretação/classificação que Abramovay faz das unidades produtivas no campo é sintomática desta leitura arraigada nos resultados econômicos e, portanto, descolada do universo e da lógica camponesa.

Mas é interessante observar que mesmo em países com forte peso da tradição latifundiária, ao lado de milhões de unidades que podem ser consideradas a justo título como precárias, pequenas, gerando uma renda agrícola extremamente baixa, desenvolve-se também um segmento familiar dinâmico capaz de integrar-se ao sistema de crédito, cujo comportamento econômico difere da famosa e tão estudada

¹ A respeito de um entendimento mais aprofundado dos contornos da Questão Agrária, ver o comentário feito por Martins, J. S. “Revisando a questão agrária”. São Paulo: MST. Boletim do Militante, nº 27, dez. de 1996. Sobre a diferença existente entre Reforma Agrária e Luta pela Terra, ver também Fernandes, B. M. “Brasil: 500 anos de latifúndio”. <http://www.culturavozes.com.br/revista/0293.html>. Acesso em: 10 de maio de 2000.

aversão ao risco, que adota a inovação tecnológica e integra-se a mercados competitivos (ABRAMOVAY, 1997, p. 03).

Quando se faz a opção pelo uso de trabalhador familiar em substituição a camponês⁸, o argumento básico é torná-lo límpido, todavia a forma como vem sendo utilizado produz em contrapartida um reducionismo, em função do esforço para trazer estes homens e mulheres para a moderna economia. Logo, neste processo, perde-se a dimensão da terra como conteúdo moral, terra de trabalho⁹, e passa-se a trabalhar a partir de uma concepção mercantil da terra. Assim como explicar, operando com a lógica do trabalhador familiar, leia-se do mercado, estratégias camponesas como a *alternatividade*, indiscutivelmente um recurso defensivo que permite às famílias se refugiarem na produção de subsistência nos momentos desfavoráveis às culturas comerciais (GARCIA JR., 1989). Situação que, no limite, gera uma autonomia e que somente a especificidade camponesa permite, pelo simples fato de esta classe ser a única a ter a terra e a força de trabalho amalgamados num só agente social e, por sua vez, operar a partir de uma lógica não-capitalista que tem como centro o grupo familiar.

É, também, por conhecer o comportamento camponês e sua capacidade de resistência, que se entende a proposta de Oliveira (1994a, p. 21) à crise agrícola vivenciada pelo campesinato, que é uma agricultura defensiva como alternativa e caminho possível:

Entretanto, parece que o rumo a ser trilhado pela agricultura camponesa pode e deve ser outro. Estamos pensando numa alternativa

⁸ Estratégia nada original, uma vez que já ocorreu, como nos lembra Moura (1986, p. 13), quando se pensou em fazer a substituição do conceito de camponês por pequeno produtor.

⁹ A respeito da distinção "terra de trabalho e terra de negócio", Martins (1991) escreve: "Quando o capital se apropria da terra, esta se transforma em terra de negócio, em terra de exploração do trabalho alheio; quando o trabalhador se apossa da terra, ela se transforma em terra de trabalho. São regimes distintos de propriedade, em aberto conflito um com o outro" (p. 55, grifo do autor).

defensiva [...]. Esta alternativa defensiva consistiria na recuperação da policultura como principio oposto à lógica da especialização que o capital impõe ao campo camponês. A policultura baseada na produção da maioria dos produtos necessários a manutenção da família camponesa. De modo que ela diminua o máximo sua dependência externa. Ao mesmo tempo, os camponeses passariam a produzir vários produtos para o mercado, sobretudo aqueles de alto valor agregado, que garantiria a necessária entrada de recursos financeiros.

Neste contexto, florescem os trabalhos sobre a *agricultura familiar*¹ e inúmeras pesquisas são realizadas para provar que ela não é sinônima de pequena produção. Inclusive, com o estranho argumento de que a categoria *agricultura familiar* demarca os limites em termos de classe, ao contrário do conceito de campesinato que se encontra condenado econômico e politicamente. Portanto, trata-se, mais uma vez, do velho discurso que, na aparência, fala da necessidade de um conceito mais puro, claro, mas na essência, nega o campesinato como classe com demandas conflitivas específicas. Desse modo, com o objetivo de demonstrar que uso do conceito de agricultura familiar é o mais adequado para explicar a realidade brasileira, Navarro (1996, p.15) é enfático:

Promissor foi, certamente, a disseminação da categoria ‘agricultura familiar’ e sua explicitação entre os movimentos sociais e suas organizações, nestes anos recentes. Esta é, inegavelmente, um das mudanças de amplas conseqüências políticas, ainda pouco

¹ Segundo essa concepção, as características básicas que definem a agricultura familiar são seis: 1. A gestão é feita pelos proprietários; 2. Os responsáveis pelo empreendimento estão ligados entre si por laços de parentesco; 3. O trabalho é fundamentalmente familiar; 4. O capital pertence à família; 5. O patrimônio e os ativos são objeto de transferência intergeracional no interior da família; 6. Os membros da família vivem na unidade produtiva. (Gasson e Errington apud Abramovay, 1997: 02). A respeito, ver também Lamarche, H. (coord.) “A Agricultura familiar”. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.

percebidas, porque a substituição de noções antes existentes como ‘pequena produção’ (e, ainda mais inadequado, ‘camponeses’), representa um divisor político de enorme significação nas possibilidades dos segmentos sociais subalternos do mundo rural. Permite, antes de mais nada, separa-los claramente das outras classes rurais ligadas à grande propriedade territorial ... A categoria ‘agricultura familiar’, pelo contrário, é essencialmente política e delimitadora de limites sociais, em termos de classe, o que poderá abrir campos de compreensão e definição de iniciativas mais ‘afinadas’ com os interesses de grupos sociais inscritos neste conceito (Grifo do autor).

Navarro parece não perceber que o importante é entendermos quem é o camponês, como vive, sua utopia, visto que só assim será possível separá-lo, ou melhor, entender como está separado “porque ele é socialmente outra pessoa, isto é, pertence à outra classe social [...]” (MARTINS, 1991, p. 15).

Neste conjunto de debates que cercam a questão agrária, cumpre destacar os documentos da FAO que insistem em desideologizar a Reforma Agrária como pressuposto para sua aceleração. Desideologizar aqui entendido no sentido da limpeza do conteúdo político, ou melhor, de classe da Reforma Agrária. Diante desta avalanche economicista, resta perguntarmos: por acaso existe possibilidade de uma redistribuição ampla e irrestrita da propriedade da terra no Brasil fora do marco da luta de classes?

Neste início de século, parece ser este o grande nó: insistir no economicismo, na viabilidade econômica dos assentamentos ou assumir o caráter de classe da Reforma Agrária, isto é, o enfrentamento entre terra de trabalho

(camponeses) *versus* terra de negócio (capitalistas). Caso o caminho seja a primeira opção, deixaremos de questionar a estrutura do poder, isto é, a ruptura do pacto terra/capital¹, fazendo a Reforma Agrária do Estado que combina o arcaico e o moderno, por conseguinte, agradando a elite fundiária pela possibilidade que cria de ser justa, lenta e com prévia indenização.

Assim, no sentido de reiterar a importância do conceito de camponês, acreditamos que a generalização da especificidade camponesa nos possibilita analisá-los enquanto classe. Por outro lado, o debate sobre a existência da classe camponesa não pode ser feito sem que se faça referência a Marx, uma vez que sua autoridade tem sido com frequência chamada para fundamentar o discurso contrário, tanto que “A leitura dos textos de Marx – O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte e as Lutas de classes na França de 1848 a 1850 – onde o autor se refere ao campesinato parcelar francês como o ‘barbarismo na civilização’, tem levado estudiosos a uma absolutização a-histórica desses termos” (MOURA, 1986, p. 46).

Entendemos que a desconsideração da principal preocupação de Marx, qual seja, o estudo da sociedade capitalista e das classes que lhe são fundamentais: burguesia e proletariado, está na raiz do uso e, portanto, da generalização destas análises de Marx acerca do “barbarismo do campesinato”, o que em última instância acaba por suprimir o contexto em que foram produzidas. E, mais, acrescida da não observância de que Marx, quando analisou o campesinato, o fez de forma periférica porque não era sua preocupação central.

¹ Para uma melhor compreensão das implicações do pacto terra/capital, ver Oliveira, A. U. “Agricultura e Indústria no Brasil”. Boletim Paulista de Geografia. São Paulo: AGB, nº 58, 1981, p. 05-64; Martins, J. S. “O poder do atraso”. São Paulo: Hucitec, 1994.

Por outro lado, esses mesmos autores, que buscam em Marx análises sobre o campesinato, omitem, por exemplo, que o autor em questão, ainda que tenha negado, naquela conjuntura, o campesinato como "classe para si", o considerou como realidade objetiva, isto é, "classe em si" ou, parafraseando Shanin, "a mais numerosa classe da sociedade francesa". Também não elucidam que, segundo Martins (1986b), os fundamentos explicativos da transformação da renda pré-capitalista em renda capitalizada e de que a sociedade dominada pelo capital abre possibilidades de (re) criação de formas não-capitalistas foi dado pelo próprio Marx.

Assim, o campesinato tem representado um papel preponderante no processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil, especificamente na reprodução ampliada do capital através da recriação de formas não-capitalistas. Portanto, tal afirmação implica pensar o campesinato como uma classe ou, nas palavras de Shanin, como a generalização da especificidade.

Concordamos em parte com a idéia de Moreira (1999, p. 16) de que estamos vivenciando, nestas últimas décadas, a chamada "autonomização" do capital financeiro-rentista com a conseqüente transformação da sociedade em produtora de várias formas de valor não-capitalista.

A hipótese é que a escala do espaço da circulação possibilita a conversão pelo capital rentista de múltiplos segmentos de população espalhados pelo mundo (camponeses, famílias urbanas, comunidades indígenas, pesquisadores científicos, profissionais - formas proletarizadas, numa interpretação livre do dizer de Lefebvre: 'a classe operária distingue-se do proletariado mundial, este inclui também os camponeses arruinados'), em produtores de valor não-capitalista para o fim da acumulação capitalista (seria isso a expropriação de renda ao pequeno produtor rural realizada atualmente em escala multiplicada?), sua produção e extração em uma forma permanente e contínua.

Nossa ressalva ao pensamento de Moreira refere-se a compreensão que o autor apresenta sobre o campesinato. Portanto, no sentido de marcamos a diferença, acrescentamos que a “autonomização” do capital rentista apontada pelo autor não é, no caso brasileiro, recente fruto do estágio supremo do capitalismo. Na verdade, a formação e a reprodução do camponês no Brasil sempre foi parte contraditória do modelo de desenvolvimento, onde a renda da terra é parcela fundamental no processo de acumulação capitalista. Conseqüentemente, a lógica que explica a reprodução camponesa não passa pela interpretação deles (os camponeses) como parte do proletariado mundial, como afirma Moreira (1999), situação que vamos melhor elucidar no decorrer do capítulo.

Acreditamos que, para pensar o campesinato como especificidade, é necessário, acima de tudo, considerar que o “saco de batatas” não existe como determinação social. Por outro lado, a especificidade não se manifesta enquanto modo de produção distinto. A produção camponesa expressa-se enquanto produto e contradição da expansão/desenvolvimento capitalista e, portanto, ao contrário do que pensava Chayanov (1974), o camponês é parte inseparável do modo de produção capitalista.

Em face do exposto, é interessante resgatar o fato de que, para Marx, a grande lei da marcha da história era a luta entre classes e que uma *classe em si* pode transformar-se em uma *classe para si* (ter consciência de classe) a partir do momento em que os membros dela estão comprometidos numa luta contra outra classe, isto é, quando criam identidade de interesses e consciência do antagonismo de interesses em relação à classe oposta.

[...] Os indivíduos isolados apenas formam uma classe na medida em que têm que manter uma luta comum contra outra classe; no restante, eles mesmos defrontam-se uns com outros na concorrência (MARX e ENGELS, 1982, p. 84).

Situação que precisa ser pensada para que possamos entender a própria separação que Marx fez entre camponês revolucionário e camponês conservador. O primeiro morador de Cevènnès - região montanhosa da França - promovia levantes e lutava contra impostos. O segundo, retratado no “*18 Brumário*”, é formado pela “simples adição de grandezas homólogas”. Desse modo, fica evidente nestas análises paradoxais que Marx está retratando acontecimentos conjunturais. No caso mais emblemático, o do “*18 Brumário*”, se tratava da aliança conservadora do campesinato com Bonaparte, não do destino histórico desta classe¹⁰. Isso significa dizer que, em relação às contribuições de Marx acerca do campesinato, depreendemos duas questões básicas: Marx o reconheceu como “classe em si”, e não decretou a sua impossibilidade histórica como “classe para si”.

4 - Considerações Finais

Cumpre lembrar que, embora admitamos que os camponeses não são socialmente diferentes, daí a análise pautada numa possível unidade da classe conferida pela campesinidade, pelo habitus de classe, a sua prática contém a diversidade derivada basicamente das múltiplas estratégias de reprodução impetradas por essa classe como forma de resistir à monopolização do território pelo capital, acrescida do fato de que sua lógica de recriação é preñe de contradições, situação que indica que a unidade somente pode existir se for elaborada no marco desta diversidade.

Neste sentido, cabe ainda acrescentar que os camponeses não lutam e nem entendem a luta a partir de um

¹⁰Sobre os problemas de interpretação a respeito do campesinato, ver o comentário sobre a questão irlandesa em Marx, feito por Martins no livro “Caminhada no Chão da Noite”. São Paulo: Hucitec, 1989. Especificamente capítulo IV.

mesmo formato, e, mais, essa distinção não anula sua identidade enquanto classe.

Na beira das estradas, no sindicato, trabalhando de parceria ou como empregado do fazendeiro, o sem terra quer ser proprietário familiar e ter um pedaço de chão para ficar em cima, ele deseja se reproduzir como camponês, dentro da lógica que conhece. Lógica interna que não precisa do outro, do diferente, porque ela tem seus fundamentos na comunidade local, na liberdade, no trabalho familiar, na autonomia. Ao seguir e ser seguido pela herança da terra, ou seja, pelo habitus, o herdeiro vai abrindo espaço para que, enfim, um tome posse do outro.

Sua luta, a princípio, não é pela transformação do capitalismo - a não ser como potencialidade - mas para a realização de seu modo de vida, modo de vida ambíguo que será plenamente vivenciado quando da conquista da terra. Modo de vida no qual lugar de morada e de trabalho, dentre outras coisas, serão parte indivisa de um único ser social: o camponês.

Por outro lado, o habitus específico lhe confere opções de luta intimamente relacionadas com sua história fora e dentro da terra; porém, este habitus específico e as estratégias de distinção geradas por ele não impedem a possibilidade de um sentido de classe, ou melhor, de uma classe de habitus a lhe conferir uma direção comum, um estilo. Dito de outra forma, a opção de ocupar, acampar ou trabalhar coletivamente, não pode ser considerada um divisor de águas do campesinato, é apenas a diferenciação contida no habitus se pronunciando. Desse modo, estes sujeitos não deixam de ter um sentido de classe camponesa com sua singularidade e especificidade porque uns cortaram a cerca e outros não. É, portanto, uma identidade tecida ao lado de uma gama de outras diferenças.

Desta forma, o assentamento vai sendo concebido a partir da sua apropriação, que espelha a unidade construída a partir da identidade de luta, das diversas lutas de seus agentes, uma unidade que visa proteger os de “dentro” pela

distinção dos de “fora”, mais especificamente daqueles que se opõem ao mundo camponês. Nesta unidade territorial todos se conhecem, do vizinho mais próximo ao mais distante se tem sempre uma história para contar e um apelido a revelar, sabem também daqueles que partiram para outros assentamentos na busca por terra, são seus filhos, são filhos do vizinho, são sem-terra do acampamento que a fome ajudou a matar. Dizer que aqui e ali tem um assentamento conta muito pouco desta história de reciprocidade e de desencontro, de distinção e de identidade, de libertação e de aprisionamento, desta consciência conservadora e radical que, na luta pela (re)criação camponesa, resiste a tudo que nega o não-camponês e que, por isso, coloca em questão a sociedade inteira.

5 - Referências Bibliográficas

ABRAMOVAY, Ricardo. Agricultura Familiar: a base da valorização do meio rural. In: XXVI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIA DO SOLO. *Relação de Trabalhos*. Rio de Janeiro, 1997. 1CD-ROM.

ALMEIDA, Rosemeire A. *Identidade, Distinção e Territorialização: o processo de (re)criação camponesa no Mato Grosso do Sul*. 2003. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

BOSI, Ecléa. Cultura e Desenraizamento. In: BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira: temas e situações*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 16-41.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Tradução de Jeni Vastman. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983a.

_____. *Sociologia*. ORTIZ, Renato (Org. da Coletânea). São Paulo: Ática, 1983b. (Grandes Cientistas Sociais, 39).

_____. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *Escritos de Educação*. NOGUEIRA, Maria A; CATANI, Afrânio (Orgs. da coletânea). 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHAYANOV, Alexander V. *La Organización de la Unidad Económica Campesina*. Bueno Aires: Nueva Visión, 1974.

FERNANDES, Bernardo M. *Brasil - 500 anos de latifúndio*. Disponível em: <<http://www.culturavozes.com.br/revista/0293.html>>. Acesso em: 10 maio de 2000a.

_____. *A Formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000b.

GARCIA Jr, Afrânio R. *Terra de Trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores*. 1975. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. *O Sul - Caminho do Roçado*. São Paulo: Marca Zero, 1989.

LENIN, Vladimir I. *O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia*. Tradução de José Paulo Netto. Revisão de Paulo Bezerra. 2ª. Ed. São Paulo: Nova Cultural (Os economistas), 1985.

MARTINS, José de Souza. *Os Camponeses e a Política no Brasil*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Não Há Terra Para Plantar Neste Verão*. Petrópolis: Vozes, 1986a.

_____. *O Cativo da Terra*. 3ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1986b.

_____. *Caminhada no Chão da Noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.

_____. *Expropriação e Violência*. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. Revisando a Questão Agrária. São Paulo: MST. *Boletim do Militante*, n° 27, dez. de 1996.

MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Buni e Marco Aurélio Nogueira. 3ª. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

MOREIRA, Ruy. *A Diferença e a Geografia*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1999. (Mimeografado).

MST. Documento Básico. Piracicaba: MST, 1991.

_____. Sistema Cooperativista dos Assentados. *Caderno de Cooperação Agrícola n° 05*. São Paulo: Concrab, 1998a.

_____. Gênese e Desenvolvimento do MST. *Caderno de Formação n° 30*. São Paulo: Gráfica e Editora Peres, 1998b.

_____. *Construindo o Caminho*. São Paulo: MST, 2001.

- MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1986.
- NAVARRO, Zander. Políticas Públicas, Agricultura Familiar e os Processos de Democratização em Áreas Rurais Brasileiras (com ênfase para o caso do Sul do Brasil). In: *XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)*. Caxambu/MG, Outubro de 1996.
- OLIVEIRA, Ariovaldo U. Agricultura e Indústria no Brasil. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo, n. 58, set. 1981.
- _____. *Agricultura Brasileira: as transformações no final do século XX*. São Paulo: [s.n.], 1994a. (Mimeografado).
- _____. *Trajatória e Compromissos da Geografia Brasileira*. Curitiba: [s.n.], 1994b. (Mimeografado).
- SAMPAIO, Inês S. Vitorino. A Sociologia dos Bens Simbólicos e a Teoria do Mercado Lingüístico de Pierre Bourdieu. In: *Temáticas*. Campinas: IFCH/UNICAMP, ano 01, n°. 1/2, 2º Semestre, 1993.
- SHANIN, Teodor. A Definição de Camponês: conceituação e desconceituação-o velho e o novo em uma discussão marxista. *Estudos Cebrap*, Petrópolis, n. 26, p. 43-79, 1980.
- THOMPSON, Edward P. La Sociedad Inglesa del Siglo XVIII: ¿Lucha de Clases Sin Clases? In: *Tradicón, Revuelta y Conciencia de Clase (Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial)* Editorial Critico: Barcelona, 1979. p. 13-61.
- TRIGO, Maria H. B. Habitus, Campo, Estratégia: uma leitura de Bourdieu. *Cadernos CERU*. São Paulo, série 2, n° 09, p. 45-55, 1998.
- WOLF, Eric R. Revoluções Sociais no Campo. In: SZMRECSÁNYI, Támas; QUEDA, O. (Orgs.). *Vida Rural e Mudança Social*. 3ª ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979. p. 94-102.