ECONOMIA MORAL E RESISTÊNCIAS COTIDIANAS NO CAMPESINATO: UMA LEITURA A PARTIR DE E.P. THOMPSON E JAMES SCOTT

Vilson Cesar Schenato¹

RESUMO: A noção de economia moral elaborada por Thompson (1998) foi cunhada na interpretação do comportamento dos ingleses pobres no século XVIII, cujo comportamento era orientado por pressupostos éticos e morais, referendados nos costumes, na tradição, e em um consenso popular, que ao serem desrespeitados pelos sujeitos da nascente economia do “livre mercado” geravam indignações e ações diretas no intuito de controlar os preços dos alimentos. James Scott (2002) amplia essa noção, incluindo os princípios de reciprocidade e de subsistência ligadas a um conjunto de deveres e obrigações mútuas que servem para orientar as diversas formas de resistências cotidianas do campesinato frente aos mais “fortes”. Com base nessas noções, analisamos como se processa, por meio de resistências cotidianas, a luta pela terra e para manter-se nela, a partir de um assentamento no Oeste paranaense.

PALAVRAS-CHAVE: Economia Moral. Resistência Cotidiana. Campesinato.

1- INTRODUÇÃO

Inicialmente, pretendemos aqui refletir sobre a noção de economia moral de E.P. Thompson que foi cunhada academicamente para estudar as rebeliões das multidões inglesas no Século XVIII. Numa perspectiva de um marxismo heterodoxo, o autor se utiliza de fontes históricas que realçam aspectos culturais daquela época, mais especificamente de dois modelos que estavam em contraste, o paternalista e o da nova economia política de “livre mercado”, sendo que a multidão se posicionava reelaborando as noções do velho modelo, baseado em costumes e leis do passado para atuarem diretamente no presente, exigindo a garantia de sua subsistência por parte da comunidade. Deste modo, cobravam dos fazendeiros e comerciantes ricos preços justos e legítimos dos alimentos em períodos de crise .

Desta noção de economia moral mais específica para aquele contexto histórico-social, desdobra-se a de James C. Scott que, ao estudar os camponeses asiáticos, elabora uma economia moral com um sentido mais amplo, que leva em conta a ética de subsistência e um senso de justiça que permeia as relações recíprocas na comunidade camponesa. O conhecimento profundo da economia moral local permite que os camponeses criem habilmente estratégias de resistência que são testadas no cotidiano das relações de poder em que estão envolvidos. Por fim, a partir da noção de resistência de Scott, refletimos sobre alguns

¹ Doutorando em Ciências Sociais – PPGCS/UFCG. Bolsista CAPES.

enfrentamentos cotidianos da luta pela e na terra no Oeste do Paraná, presentes no terceiro capítulo de minha dissertação mestrado (SCHENATO, 2010), que aqui são reinterpretados.

2- ECONOMIA MORAL EM THOMPSON

Edward Palmer Thompson em seu ensaio *A economia Moral da Multidão Inglesa no Século XVIII* critica os historiadores economistas que analisavam os movimentos populares na Inglaterra do século XVIII de forma reducionista enquanto reação a uma situação de falta de alimentos e consequente fome, sem considerar os aspectos sociais e culturais que causavam as revoltas, chamadas de *motins*. O autor contesta as teses de que tais ações diretas eram espontaneístas e espasmódicas, ou seja, que eram uma reação a uma situação biológica da necessidade de comida, mostrando que tais protestos eram baseados em referências morais e éticas da multidão que tomavam como justas e legítimas tais práticas em períodos de escassez, cobrando obrigações sociais das elites produtoras para com os pobres, com relação aos artigos de primeira necessidade, reinterpretando as antigas leis, invocando de forma selecionada os costumes e tradições anteriores para legitimar suas práticas racionalmente. Tal racionalidade reelaborava o modelo paternalista e contestava, portanto, a racionalidade instrumental da nascente economia política de “livre mercado” que ideologicamente tentava se libertar dos pressupostos “morais” que regulavam as relações entre produtores e consumidores (sem muita interferência dos intermediários e especuladores).

Ao visualizar os trabalhadores pobres enquanto agentes históricos, Thompson (1998) demonstra que não eram sujeitos que reagiam passivamente aos estímulos econômicos, mas pessoas que interviam ativamente com respaldo nos costumes, na cultura e na razão. Não era o homem econômico que empreendia tais revoltas, mas pessoas envolvidas num tecido de normas e reciprocidades sociais que eram acionadas para coibir o lucro em cima da miséria de tantos. Existindo um consenso popular em torno de práticas legítimas e ilegítimas, colocava-se em prática uma economia moral com base na tradição, normas e obrigações sociais das funções econômicas. O desrespeito dos pressupostos morais gerava indignação e motivava as ações diretas.

A economia moral era uma reconstrução seletiva do modelo paternalista, no que mais favorecia os pobres, com cereais mais baratos. No entanto, o paternalismo reprovava a ação coletiva direta, que era tida como legítima e sancionada pela ética popular.

As ações diretas para baixar e regular os preços, não eram involuntárias, espontâneas, ou apenas em reação à fome. Havia um padrão de comportamento, baseado na cultura, na tradição e nos costumes reelaborados, reinterpretados no cotidiano do século XVIII pelos

pobres que tinham as suas razões para agirem daquelas maneiras. Os pressupostos morais dessa economia dos pobres reprovavam o lucro com as necessidades dos outros, e que em época de escassez, os preços não deveriam subir. As noções de direitos dos consumidores / trabalhadores pobres eram articuladas com as antigas noções de direito originárias do século anterior, referendadas em concepções religiosas e em leis consuetudinárias.

3. A ECONOMIA MORAL AMPLIADA POR SCOTT

E.P. Thompson respondendo aos comentários e críticas ao seu ensaio sobre a economia moral da multidão inglesa, em *Economia Moral Revisitada*, coloca claramente que o seu objeto de análise era a cultura política (tradições, costumes, superstições, expectativas) dos trabalhadores envolvidos em ações no mercado, sendo que os resultados da sua pesquisa histórica são válidos para aquele contexto específico, não podendo ser transpostos para outras realidades. Pois, as respostas à fome são diferenciadas nos diferentes contextos, que podem ser desde a morte silenciosa, passando pela esmola, ameaças e roubos dos ricos ou o protesto social enquanto estratégia de sobrevivência. A ação direta, ser tachada de “motim” é inadequada segundo Thompson, pois trata-se de “um padrão sofisticado de comportamento coletivo, é uma alternativa coletiva as estratégias individualistas ou familiares de sobrevivência” (THOMPSON, 1998 b p. 208). O termo “economia moral” é usado primeiramente pelo autor na academia, isso não desautoriza outros usarem em outros contextos, com tanto que redefina conforme a realidade estudada.

Nesse sentido, Thompson alerta que há que ter cuidado por ampliar o termo economia moral e achar que ela se reduz apenas a valores. É preciso mais, ou um “modelo ideal ou uma ideologia que atribuem papéis econômicos e que endossam práticas costumeiras” (THOMPSON, 1998b p. 258), traduzindo-se numa economia alternativa à nova economia política, num campo de forças e de lutas entre as classes sociais. Sendo assim, os valores ou atitudes morais não podem ser desvinculados de seus contextos históricos específicos em que são praticados.

Tomando os devidos cuidados para não confundir realidades distintas no tempo e no espaço, pensei no contexto do período de colonização do Oeste do Paraná em que muitas ações diretas ligadas a levantes e revoltas em torno da posse e propriedade da terra, principalmente nas décadas de 1960 e 1970, podem ser compreendidas à luz dessa noção de economia moral, em que os *colonos* e *posseiros* agiam impulsionados por referências morais, inclusive no significado da terra culturalmente compartilhado. Apesar de suas diferenças, tiveram em certos momentos uma identidade comum em torno da manutenção da terra para cultivo familiar e para

a reprodução da vida, contrastando naquele momento com a terra para negócio, dos *grileiros* e grandes proprietários na região que agiam violentamente na expropriação daqueles, muitas vezes com o aval dos governos do Estado.

Os *colonos* e *posseiros* pressionavam com isto as colonizadoras e o Estado do Paraná, sendo suas principais estratégias de lutas levantes e revoltas, que além de chamar atenção da sociedade como um todo, resistiam contra as injustiças praticadas por *jagunços* e *grileiros*. Em ações diretas, muitos chegaram a pegar em armas para ir contra tal lógica de dominação e expropriação. Entre tais ações coletivas diretas destacam-se: A Revolta dos Posseiros em Porecatu em 1957, que influenciou revoltas no Oeste Paranaense; a Revolta de 1961 que ocorreu em Medianeira-PR; e o Levante dos posseiros de Três Barras em 1964.

Na conceituação de economia moral de James C. Scott, estão incluídas as concepções de justiça social, direitos, deveres e relações recíprocas dos camponeses. Envolve os costumes como reafirmador dos direitos ao uso e acesso à terra, bem como os produtos dela provenientes (THOMPSON, 1998b). Tal costume garante a subsistência e a proteção contra os riscos vindos de racionalizações do mercado e de inovações técnicas que colocavam em cheque o protecionismo nas relações entre senhor-camponês. A economia moral naquele contexto era constituída por normas de reciprocidade e direito à subsistência, configurando-se em uma moral própria da cultura camponesa universal. A ameaça a tal economia moral com a expansão do capitalismo no campo, podia provocar rebeliões por parte dos camponeses (THOMPSON, 1998 b. p. 259). Thompson identifica, portanto, semelhanças nos dois contextos, e tal como ele o próprio Scott sofreu críticas por parte dos defensores das “leis de mercado”, ou daqueles que defendem as teses dos indivíduos racionais e “livres” das normas sociais, fazendo prevalecer seus auto-interesses por meio de escolhas racionais².

Para Scott há uma “ética de subsistência” entre os camponeses asiáticos que atribui aos mais ricos da comunidade a obrigação em minimizar o sofrimento e exploração dos mais pobres, isto garantido por laços pessoais e em direitos tradicionais, o rompimento e violação destes podiam gerar rebeliões por parte dos camponeses contra os senhores. (MONSMA, 2000 p. 2000).

A noção ampliada da economia moral inclui: as reciprocidades e trocas comunitárias, obrigações mútuas, laços de dependência, deveres e direitos sociais, ética de subsistência, direito de viver, senso de justiça são alguns dos elementos que compõem a economia moral de Scott, bem como seus desdobramentos nas relações de poder no cotidiano vivido, em que os

² Thompson refere-se à Popkin que publicou em 1979 “*O camponês racional*”.

camponeses encontram estratégias de resistência à dominação, manejando essa economia moral na tentativa de defender seus interesses.

4. LUTAS COTIDIANAS PELA TERRA E NA TERRA

A defesa dos interesses perpassa por escolhas morais articuladas a um repertório cultural dos camponeses em suas diferentes vivências cotidianas, permitindo que estes resistam àqueles que estão em posições dominantes nas relações em que participam. As ações fragmentárias e difusas dos camponeses são vistas por Scott (2002) como formas cotidianas de resistência, que possuem uma dimensão oculta, que não ficam tão públicas, (podendo ser individuais) como as ações coletivas e diretas estudadas por Thompson (1998b).

Podemos encontrar tais resistências cotidianas entre *colonos* e *assentados* no distrito rural de São Salvador, (Cascavel-PR) que estabelecem relações recíprocas que vão desde tensionamentos, disputas, até alianças e cooperações. Para este artigo, traremos a resistência praticada pelos *sem-terras* que ascenderam para a condição social de *assentado*, mas que nesse processo tiveram inúmeras resistências com o intuito de acessarem a terra, e mesmo depois de alcançado tal objetivo, sofriam preconceitos, estigmatizações e dificuldades de aceitação tanto da sociedade mais ampla, como dos *colonos* que então eram seus vizinhos. Estes últimos estavam acima dos *assentados* na hierarquia social local, que tem como modelo ideal de pessoa o *colono forte* em contraste com o *peão*.

A decisão de lutar pela terra em meados da década de 1980 era tida como alternativa para ficarem na região e terem acesso à terra tida como direito social. Tal compreensão vinha diante das crises, abrindo a possibilidade de se aderir a um acampamento e que se vai então, retrospectivamente adotando a leitura de uma condição de *sem-terra* sentida não só como negativa, como se torna fonte de orgulho para alguns, para realizar esse projeto de vida.

Tinha uma pessoa que fazia grupo e [nos dizia:] - vamo organizá o pessoal, vamo acampá e tale e coisa... e a gente naquela esperança de ganhá uma terra, sabia que não era no otro dia que ganhava... aí fiquemo embaixo da lona mais de três ano, só ali na bêra daquela BR... (Assentado J.S. 47 anos).

Usando de uma rede de comunicação informal, por meio do “boca-à-boca” aqueles que não possuíam terra, mas já trabalhavam na mesma, ficaram sabendo e foram chegando para formar o acampamento. Desde *agregados*, *arrendatários*, *bóias-frias*, pessoas *sem-terra* em geral, ou mesmo, filhos de *colonos* com pouca terra, que compunham a heterogeneidade das trajetórias sociais e das identidades sociais que se entrelaçaram naquela luta pela terra e pela vida. A entrada e a saída de pessoas do acampamento demonstravam que aqueles que

resistiram, estiveram em algum momento ao lado de muitos que desistiram, e tomaram outros caminhos, já que a conquista da terra não era tão imediata como alguns pensavam.

A desistência de muitos era compreensível para as circunstâncias que estavam, pois as inúmeras dificuldades enfrentadas ao decidirem lutar para chegar à terra estava em morar em barracos de lona, tomando banho no rio e sem lugares adequados para fazerem a higiene pessoal, além da falta de comida, que por vezes, era conseguida por meio da solidariedade mediada por agentes ligados à Igreja Católica, e aos sindicatos. O trabalho como *bóia-fria* ou como *peão* para os agricultores da região foi um recurso para sobreviver enquanto esperavam as “negociações” por terra terem um desfecho favorável. O que implicou numa demora de tempo superior a três anos, pois foi o tempo que durou esse acampamento, antes de serem transferidos para o assentamento.

O desânimo e a vontade de desistir se faziam presentes muitas vezes, por conta, não só das condições materiais de existência no acampamento, mas por terem que enfrentar o estigma por parte das pessoas que circulavam no entorno do mesmo. Entre as várias dificuldades impostas pela vida no acampamento, uma das que parece ter sido mais dolorosa, foi a discriminação que sofreram.

O estigma (GOFFMAN, 1988) funciona como um tipo de violência para encaixar no modelo de sociedade que valoriza a propriedade privada da terra, enquanto mercadoria, silenciando-se do passado o histórico de formação de certos latifúndios por meio da prática de *grilagem*. Sendo assim, o processo de estigmatização pode funcionar parcialmente para desmobilizar os movimentos sociais do campo e a luta pela Reforma Agrária ao ser conjugada com outros tipos de violências simbólicas e físicas chegando ao extremo da eliminação existencial do “outro” *sem-terra*. Pois como bem coloca Scott, “(...) muitos dos esforços dos camponeses serão vistos pelas classes apropriadoras como truculência, fraude, vagabundagem, furto ou arrogância – em resumo, todas as etiquetas planejadas para denegrir as muitas faces da resistência” (SCOTT, 2002 p. 30).

Na fase de acampamento esta população sofreu maior estigmatização pela própria condição material / existencial na qual se encontrava - morando em barracos de lona, discrepando daquilo que se considera o mínimo para uma vida digna. É o que percebemos nestas falas:

Cara, eu falo p'ra você, você veja bem, você pensa bem... A gente ficou dois anos de baixo de uma lona, você analisa só a gente ficá dois anos de baixo de uma lona. Era sofrido, lá você não tinha banheiro p'ra tomá banho. Lá você não tinha lugar... tinha que saí nos mato, era terrível. (...) Sem-terra naquele tempo era bicho... era oiado com mau zóio. Mas tinha gente que dizia que preferia mil vez os sem-terra do que a cadeia né. (Assentado A.V. 47 anos).

Passava na rodovia e ficava ouvindo xingamentos... Passava ônibus lá e gritava: Tropa de vagabundo, vão trabaiáaa (imitou como gritavam). E era triste ficá ouvindo isso. Quando embarcava no ônibus, que sempre fazia compra, era só lá no Lindoeste, ali perto tinha só duas bodeguinha e era fraco... aí ia, comprava carne p'ra assá no domingo, verdura que faltava, nós tinha esse costume, agora porque nós 'tava ali embaixo da lona não vai mais comê, daí nós ia né.. Nossa! Quando embarcava no ônibus... quando entrava... ainda que parava mais pra frente né... porque lá era muita criança né, aí quando parava, ouvia os comentário dentro do ônibus: Que tropa de vagabundo! A gente dentro do ônibus tinha que engoli né, vai brigá com tudo? (Assentada E.H. 57 anos).

Como vemos, das dificuldades enfrentadas por aqueles trabalhadores no momento do acampamento, o que sua memória seleciona como um dos aspectos mais dolorosos foi a discriminação sofrida, fazendo com que, dar continuidade à luta pela terra se constituísse num processo marcado pela resistência ou micro-resistência que não era desvinculada da luta mais ampla pela Reforma Agrária.

Enquanto muitos não viam durante o acampamento a perspectiva de chegarem à terra e acabando por desistir, a capacidade de resistência era testada no dia à dia do acampamento. O que amenizava tudo por que passavam era a esperança de um dia chegar na terra e não trabalhar mais para os “outros”:

Se o cara não tivé resistência pra agüentá essas coisa o cara desisti né. Eu não desisti, mas bastante gente desistiu... a luta não é fácil não, é sofrida. Quem desistiu, não agüentava ficá e dizia: eu vô parti p'ra otro lado, parti p'ra otra mióra né, isso aqui não dá pra mim. Só que a gente só vive de trabaiá de pão, p'ro lado que for vai ter que trabaiá mesma coisa né. E a gente tinha aquela esperança de ganhá terra. (Assentado J.S. 47 anos).

À medida que a expectativa de “ganhar a terra” aumentava, revigorava-se a resistência ao aumentar a certeza de que teriam um lote da reforma agrária, ajudando a superar as dificuldades quotidianas e a enfrentar a estigmatização:

A gente não desarcoçou, por uma coisa, a gente tava naquela esperança de ganhar terra, daí tá facero, daí não tá se importando o que passa, assim não sofremo tanto. (Assentado I.H. 58 anos)

No processo de constituição do assentamento que se chamou Colônia Esperança, alguns desistiram e venderam os lotes, escolhendo abandonar a terra e partir para outras “lutas”. Já para os que ficaram, foi uma vitória, a realização de um sonho há muito tempo perseguido, e, portanto, uma valorosa conquista não só da terra, mas de uma relativa autonomia, contando com uma estabilidade que o trabalho como *peão* não permitia:

Eu no passado, que eu tentei chegá até aqui eu sempre pensei, eu trabalhava assim e pensava um dia quero ter meu pedacinho de terra pra mim fazê minha

casinha né. Pensava assim vô comprá aqui dentro e fazê uma casinha, nem que eu tenha que trabaia pra fulano e fulano, ma chegô de noite eu tô na minha casa, no meu pedacinho de terra que é meu, que não percisa saí, ficá se mudando... Mas não tinha como eu comprá, a terra cada veiz mais cara, e nós pobre que era uma tristeza, só trabaia pra comê, comprá uma ropinha, mas eu tinha esse sonho de um dia ter um pedacinho de terra, aí surgiu essa oportunidade eu fui, mas sofri, sofri mesmo e não desisti. Eu fui lutando até que cheguei aqui, consegui, quando eu consegui pegá aqui, pra mim foi uma vitória né, uma batalha que eu sofri mas consegui vencê. Agora nunca mais, e dá o exemplo p'ros fio, pra não ponha fora isso aqui, que não foi fácil conseguí. (Assentado J.S. 47 anos).

A fantasia e o sonho também podem ser vistos como resistência a uma realidade em que as condições materiais de existência são precárias. Nesse sentido, a imaginação serve tanto de estímulo como visão antecipada do futuro, reconfortando o presente vivenciado.

Do lado dos *colonos* terem como vizinhos *sem-terra*, fez com que refletissem, confirmassem, negassem e confrontassem com as imagens pré-construídas dos mesmos, mas que nem por isso fizesse ter uma aceitação plena dos *sem-terras/assentados*.

Esse processo do lado dos *sem-terra* não se passou sem que não sentissem o estigma que no passado enquanto *arrendatários*, *agregados* ou filhos de *colonos* não sofriam. Além de marcar a história daqueles que lutavam, na transição de *sem-terra* para *assentado*, demarcando na relação com os “de fora”, o “outro” que nesse caso era os *colonos* vizinhos.

Partindo da desconfiança em torno da ideia de que os *assentados* não eram confiáveis, a relação entre as duas comunidades era marcada por um distanciamento social em que o contato deveria se restringir à prestação de trabalho, sendo somente através deste que alguns *assentados* conseguiram conquistar o respeito dos *colonos*. O desafio de se romper com o estigma e o descrédito que lhes eram imputados, compartilhando a mesma lógica e *ethos* de trabalho presente na economia moral dos *colonos*. Deste modo, as interações com os *colonos* vizinhos não foram tranquilas, fazendo com que o ciclo de reciprocidades próprio ao mundo rural, ficasse impedido de realizar tais trocas e relações com base em solidariedades básicas, como por exemplo, o fornecimento de ramas de mandioca citadas por uma assentada, que foi buscar no seu lugar de origem que fica a 109 Km de distância do assentamento. Vejamos o trecho abaixo:

Mandioca aqui por roda nem rama arrumaram p'ra nós. Fui lá onde nós morava, esse compadre nosso, que nós morava de divisa e truxe cem pé de mandioca dentro de um saco. Fui buscá lá no Alto Paradai, ninguém arrumava, pois não recebiam nem nós, diziam que não tinha, você vai arrumá de que jeito? Daí um dia eu fui, sofri, sofri porque lá da rodoviária nova tinha que ir p'ra rodoviária véia, na lotação tinha que ficá carregando um saco de rama por cima, e era rama nova né, mais sofri e cheguei em casa. Queria que tivesse visto o quadrinho de mandioca ali p'ra cima, bem caprichado. Mas sei que não

foi fácil. E- Não foi fácil assim da parte dos vizinho, só que hoje são tudo gente boa. Bem no fim hoje a gente pensa que eles tinham razão, só que a gente não queria aceitá né (Assentada E.H. 57 anos).

Cabe aqui destacar que a rede social informal que a assentada possuía no seu local de origem foi buscada como alternativa, e pôde aqui ser entendida como uma estratégia de sobrevivência e enfrentamento cotidiano à não aceitação social por parte dos *colonos*.

As generalizações feitas no processo de estigmatização classificavam todos os *sem-terras* como pessoas que “não prestavam”, que não se enquadravam no modelo ideal de pessoa valorizada na economia moral dos *colonos*. Assim continua a assentada, que era filha de *colonos* alemães:

É que nem vinha um home vizinho, que depois tomo veneno, vinha aqui e falava que a mulher dele mesmo falava que nós... nós não prestava, que aqui era uma biscataiada. daí eu falei: mas ela nem conhece nós, daí falei assim como tem muié sem-vergonha no acampamento, tem fora do acampamento, tem em tuda parte né... era uma discriminação, queria só que se visse, nós engolimo de tudo. não foi fácil, tivemos que enfrentá a discriminação também, mas depois que comecemos prantá e viram que nós ia dá certo, daí quase que a gente se dá com todo mundo né... (Assentada E.H. 57 anos).

À medida que foram se instalando, e começaram a produzir, as primeiras rupturas sobre a imagem negativa dos *sem-terra* foram se efetivando. O estigmatizado foi aos poucos mudando de *status* ficando mais próximos dos que eram considerados “normais” pelos demais agricultores da região. Isso foi perceptível, após a seleção dos lotes, onde o “outro” que era o “de fora” foi aparecendo entre os próprios *sem-terra*, à medida que surgiram as divergências após a divisão dos lotes entre os que foram selecionados.

Há uma grande capacidade de resistência que não se restringe ao aspecto econômico e produtivo em relação ao lote da Reforma Agrária, mas que inclui enfrentar todo um conjunto de estereótipos, preconceitos, distorções presentes no processo de estigmatização desencadeado nas interações com o “outro”. A resistência pode ser percebida no esforço de trabalhar para conquistar bens materiais e simbólicos, que os possibilita a uma maior aceitação.

Na fase já de assentamento, é comum perceber que os discursos públicos presentes no que uma assentada chamou de “reunião de rezação”, onde todos eram “irmãos” ou “amiguinhos”, havia um respeito disfarçado, de modo teatralizado, evitando-se as brigas e desavenças, ou falar o que se pensava sobre o outro *sem-terra*. Tal discurso público sofre rupturas após a divisão dos lotes fazendo com que emergissem os discursos ocultos³.

³ Sobre discurso oculto e discurso público ver Scott (1990). Ver também Menezes (2002), a autora discute a passagem do discurso oculto (“fora do palco”) para o público em Scott.

Se as práticas coletivas foram mais presentes durante o acampamento, a partir do momento da chegada na terra já dividida para cada família, se intensificam as disputas e tensionamentos em que não se tem a preocupação em esconder as divergências, a não ser pelo medo de que chegasse aos ouvidos daquele que foi comentado ou dos que, em certos momentos, tem poder de definir acessos aos bens e serviços. Explicitar tais intrigas, brigas, discussões do passado que se processaram tanto dentro como fora do assentamento e como cada um conta o mesmo episódio, nos leva a pensar como a fofoca circula naquele território. Um mesmo episódio pode condenar os *sem-terra / assentados* na visão dos *colonos*, mas para os primeiros foi uma maneira de moralizar o assentamento, como por exemplo, a retomada de um lote vendido a um fazendeiro vizinho ao assentamento, e impedir que outros vendam seus lotes.

A resistência cotidiana pode ser notada também nas tentativas de certos técnicos agrícolas ligados ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra) em realizar projetos coletivos, como horta comunitária ou a compra de maquinários e implementos em conjunto com outros assentados. Tais projetos não foram bem sucedidos, devido a práticas cotidianas como fazer “corpo mole” ou chegar atrasados para o trabalho em conjunto, ou ainda o boicote de tais tentativas por meio da não participação efetiva.

5- CONCLUSÃO

Há diversas formas cotidianas de resistência, o que para Scott (2002) seriam as armas dos grupos com pouco poder (fracos) e que não precisavam de nada tão elaborado para serem postas em prática, tais como “fazer cera”, dissimulação, a deferência teatralizada, saques, pequenos furtos, fofoca, “dizque-me-dizque”, ignorância fingida (se fazer de bobo), boicote, etc. Algumas delas podem ser identificadas nos parágrafos acima. Qualificando tais noções de economia moral, percebendo que há também relações assimétricas e conflitos internos entre os que estão em posições de “pouco poder” na hierarquia social local, isso vale também para a resistência cotidiana, que pode trazer novas questões nos contextos específicos estudados, como ambiguidades e não só enfrentamento, mas também, a reprodução de certos valores dominantes.

As contribuições de Thompson e de Scott, especialmente as noções de economia moral e de resistência cotidiana, são instrumentos teórico-metodológicos eficazes para compreensão das complexidades do mundo rural brasileiro, observando-se as especificidades histórico-sociais e políticas dos contextos locais.

6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: nota sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

MENEZES, Marilda A. de, O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência á dominação: a contribuição de James C. Scott. In: **Raízes**, Vol. 21 nº 01, jan a jun. 2002 (p. 32 – 44).

MONSMA, K. James C. Scott e resistência cotidiana no campo: uma avaliação crítica. In: **BIB**, RJ, nº 49, 1º sem. de 2000 (p. 95-121).

SCHENATO, V.C. **Para além das fronteiras**: as construções identitárias nas relações com os “outros”. Um estudo de caso das relações entre *colonos* e *assentados* no Oeste paranaense. PPGCS / UFCG (Dissertação de Mestrado) Campina Grande, 2010.

SCOTT, J. C. **Los dominados y el arte de la resistencia**. México: Ediciones Era, 1990.

_____. J.C. Formas cotidianas da resistência camponesa. In: **Raízes**, Campina Grande, vol. 21, nº 01, jan/jun. 2002 (p. 10-31).

THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. E.P. A economia moral revisitada. In: In: **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.