

**UFSC - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

**CFH - CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**SUJEITOS SEM-TERRA EM MOVIMENTO: SOCIALIZAÇÃO E  
INDIVIDUAÇÃO**

**ELZA MARIA FONSECA FALKEMBACH**

**DOUTORADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**

**Orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann  
Co-orientador: Prof. Dr. Paulo J. Krischke**

**FLORIANÓPOLIS**

**2002**

ELZA MARIA FONSECA FALKEMBACH

SUJEITOS SEM-TERRA EM MOVIMENTO: SOCIALIZAÇÃO E  
INDIVIDUAÇÃO

Tese apresentada ao Curso de Pós-  
Graduação Interdisciplinar em Ciências  
Humanas como requisito à obtenção do  
título de Doutor em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Selvino J. Assmann  
Co-orientador: Prof. Dr. Paulo J. Krischke

FLORIANÓPOLIS/SC, 2002



Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado

## “SUJEITOS SEM-TERRA EM MOVIMENTO: SOCIALIZAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO”

Por  
Elza Maria Fonseca Falkembach

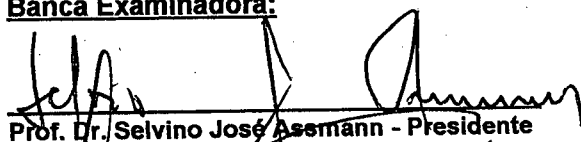
Orientador Prof. Dr. Selvino José Assmann  
Co-orientador Prof. Dr. Paulo Krischke

Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas/Sociedade e Meio Ambiente e aprovada em sua forma final no dia 16 de dezembro de 2002, atendendo as normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

6 1 6

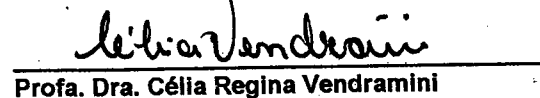
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis - Coordenador do Programa

### Banca Examinadora:

  
Prof. Dr. Selvino José Assmann - Presidente

  
Prof. Dr. Gaudêncio Frigotto

  
Profa. Dra. Susana Molon

  
Profa. Dra. Célia Regina Vendramini

  
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis

Florianópolis, 16 de dezembro de 2002.

## **AGRADECIMENTOS**

- aos produtores e produtoras do Assentamento Nova Ramada, pelas aprendizagens, confiança e amizade;
- aos meus orientadores - Selvino e Paulo - por me propiciarem condições para viver sem ansiedade a provocação ao mais;
- ao Jorge, leitor mais próximo, por me incentivar a ousar;
- aos meus filhos - Ia e Dôdo - por me ensinarem a reconhecer o agonismo, nas relações, e pela ajuda discreta, sempre que necessitei;
- à Soninha, pela retaguarda que possibilitou a realização deste trabalho;
- Ao MST, pela presteza com que colocou à minha disposição, publicações, documentos internos e informações solicitadas;
- ao Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, seus funcionários e professores, pelo acolhimento e aprendizagens possibilitadas;
- à UNIJUÍ, em especial às coordenações do Departamento e do Curso de Pedagogia, pelo apoio, incentivo e facilidades criadas para a conciliação de minhas atividades docentes e realização do doutorado;
- ao SPEP - Programa de Educação Popular do Departamento de Pedagogia da UNIJUÍ, pelas responsabilidades, frente ao conhecimento, a mim delegadas.

## RESUMO

Num tempo em que a vida social passa por profundas transformações, e lega ao futuro instabilidade, risco e incerteza, a questão da subjetividade converte-se em temática a demandar atenção privilegiada da pesquisa social. É desde tais constatações que nos propomos, através da presente pesquisa, a contribuir para a compreensão do fenômeno da individuação humana, acompanhando, para tal, uma intensa experiência humana que vem se constituindo no Sul do Brasil, a experiência de um coletivo do MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

A discussão que desenvolvemos ocorre mediante o foco: até que ponto, a força dessa experiência, dessa *"cultura com dimensão de projeto"* que vem se constituindo com o MST e como MST está sendo capaz de configurar nova sociabilidade e subjetividades que transcendem a particularidade cotidiana? Como vem se processando o fenômeno da individuação humana nesta experiência e, até que ponto, o sofrimento vem se constituindo em presença ativa nesta construção?

Nossas reflexões estão alicerçadas nos pensamentos de Heller, Gramsci, Arendt e Foucault, e elegemos a interface temática como caminho para problematizar e analisar a experiência, sob o foco referido.

A pesquisa possibilitou-nos acompanhar como um *"vazio de humanidade"* pode dar lugar ao desabrochar de um *"desejo de libertação"*, e à constituição de uma *"vontade coletiva"*, capacitando homens e mulheres a traçarem um novo começo para suas vidas, a produzirem *"acontecimento"*, a constituírem uma *"forma de vida"*, reveladora da possibilidade da *"efetivação da condição humana da natalidade e da pluralidade"*. Possibilitou-nos acompanhar a revelação de sujeitos *"como humanos"*, mesmo que, no decorrer da experiência sob análise, as crises vividas quase colocassem a perder as relações construídas e as conquistas materiais, éticas e políticas conseguidas.

O sofrimento, constituidor desses sujeitos, ora apresentou-se na experiência como *"expressão de impossibilidades"*, ora como *"técnica de si"*, preparando-os para o menos provável, e disponibilizando-os à expansão de sua humanidade. Gerou aprendizagens e ancorou um companheirismo forte, ainda que tensionado, o que tem favorecido estes homens e mulheres se manterem como *"Sujeitos em Movimento"*.

## ABSTRACT

In a time in which social life goes through profound transformations, and leads an inheritance of instability, risk and uncertainty to the future, the issue of subjectivity is assumed as a thematic deserving special attention from social research. From that stand point we propose to contribute with this research work to the comprehension of human individuation by closely accompanying an intense human experience which is taking place in southern Brasil, the experience of a collective from the MST – The Landless Workers Movement.

The discussion presented here focus its approach as to what extent the strength of this experience, of this *“culture with a project dimension”* that has been constituted with MST and as MST, is coping with configuring new sociability and subjectivities that transcend the quotidian particularity? How has the human individuation phenomenon being processed, is suffering being constituted as an active presence in this construction?

Our reflections are grounded on the thought of Heller, Gramsci, Arendt and Foucault and we have selected thematic interface as the way to problematize and analyze the experience, under the so mentioned focus

The research has made it possible to realize how a *“humanity emptiness”* can leave place to the blossoming of a *“wish for liberation”* and to the constitution of a new *“collective will”* enabling men and women to trace a new beginning to their lives, to produce *“happening”*, to constitute themselves in a *“way of living”* capable of revealing the possibility of the *“efectivation of the human condition of natality and plurality”*. It has also made it possible to follow the revelation of subjects *“as humans”*, even though, along the experience under analysis, the crises experienced would place a risk to the constructed relationships and to the achieved material, ethical and political assets.

The suffering, a constituent of those subjects, presented itself in the experience at times as *“the expression of impossibilities”* and at other times as a *“technique of the self”* raising their promptness to the least likely and making themselves available to the expansion of their humanity. It generated learnings and anchored a strong, even though tensioned, fellowship, which has been favoring these man and women to keep themselves as *“Subjects in Movement”*.

## RÉSUMÉ

À une époque où la vie sociale passe par de profondes transformations, et lègue au futur l'instabilité, le risque et l'incertitude, la question de la subjectivité devient une thématique qui exige une attention privilégiée de la recherche sociale. C'est à partir de telles constatations que nous espérons contribuer, par cette recherche, à la compréhension du phénomène de l'individuation humaine, par le suivi à cet effet d'une expérience humaine intense qui commence à se construire au sud du Brésil, celle d'un collectif du MST – Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans Terre.

La discussion que nous développons part de la question centrale : jusqu'à quel point la force de cette expérience, de cette « culture à dimension de projet » qui se constitue avec le MST et comment le MST est capable de construire une nouvelle sociabilité et des subjectivités qui transcendent la particularité quotidienne ? Comment se construit le phénomène de l'individuation humaine dans cette expérience et, jusqu'à quel point, la souffrance prend une présence active dans cette construction ?

Nos réflexions ont pour base la pensée de Heller, Gramsci, Arendt et Foucault, et nous avons choisi l'interface thématique comme démarche pour questionner et analyser l'expérience, dans la perspective citée plus haut.

La recherche nous a permis d'accompagner comment un « vide d'humanité » peut faire place à l'éclosion d'un « désir de libération », et à la constitution d'une « volonté collective », qui permette à des hommes et à des femmes de tracer un nouveau commencement pour leurs vies, de produire l'« événement », de constituer une « forme de vie », révélatrice de la possibilité de la « réalisation de la condition humaine de la natalité et de la pluralité ». Elle nous a permis aussi de faire le suivi de la révélation de sujets « en tant qu'humains », malgré que les crises vécues, tout au long de l'expérience en cours, aient presque failli faire échouer les rapports construits et les conquêtes matérielles, éthiques et politiques acquises.

La souffrance, formatrice de ces sujets, s'est présentée dans l'expérience soit comme « expression d'impossibilités », soit comme « technique de soi », les préparant pour le moins probable, et leur permettant l'expansion de leur humanité. Elle a créé des apprentissages et a renforcé une grande camaraderie, quoique sous tension, ce qui a permis à ces hommes et femmes de rester des « Sujets en Mouvement ».

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. CAMINHOS DA PESQUISA.....	21
1.1. Uma experiência humana em construção no presente.....	21
1.2. Uma interface temática.....	24
1.3. A sistematização como método.....	27
2. ERA UMA VEZ...ESTES “SEM-TERRAS”.....	32
2.1 O que dizem os fatos.....	37
2.2 Esses sem-terras e seu tempo.....	43
2.3 Sofrimento e dessocialização.....	50
3. OLHARES: DO CHÃO AOS ROSTOS.....	53
3.1. A constituição do MST.....	61
3.2. O acontecimento MST.....	69
3.3. Sem Terra: sujeitos em movimento.....	80
4. COMPANHEIROS, UMA FORMA DE VIDA.....	89
4.1 Companheiros.....	105
4.2 Características da amizade sem-terra e suas relações.....	110
4.2.1 Complementaridade do diverso e suas relações.....	110
4.2.2 Da ação política ao acolhimento.....	112
4.2.3 Da fraternidade ao agonismo.....	114
4.2.4 Historicidade e humanidade.....	121
4.3 Verdades e sujeitos.....	123
5. QUANDO SIGNIFICADOS ATERRIZAM.....	129
5.1 Uma forma de capacitação.....	137
5.2 Uma forma de organização para a produção.....	141
5.3 Uma estrutura organizativa.....	147
5.4 Sofrimentos de agora.....	178
CONCLUINDO.....	187
6. ANEXO 1 - SOCIALIZAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO.....	196
7. ANEXO 2 - O SOFRIMENTO - desde uma perspectiva teórico-metodológica.....	213
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	221



## INTRODUÇÃO

A ênfase impressa pelas Ciências Sociais, no tratamento do atual momento da vida no Planeta, tem recaído sobre as grandes interrogações que se constroem a partir dos movimentos de autodestruição dos próprios modelos de sociedade que a racionalidade moderna possibilitou, especialmente após a segunda metade do século XIX. Racionalidade, esta, que vem sendo pautada pelos princípios filosóficos do racionalismo e do utilitarismo, bem como pela crença na provisoriedade das coisas, na transitoriedade das formas como estas se apresentam e também das relações que possibilitam (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 473-474).

Se, por um lado, especialistas em Ciências Sociais colocam em evidência as ameaças de um modelo civilizatório, o de uma sociedade capitalista, cuja estabilidade foi paradoxalmente exaltada, por outro, apontam para a desilusão advinda do processo autodestrutivo pelo qual foi acometido o socialismo real, deixando a humanidade frente a um vazio que, a um só tempo, intimida, conforma, produz ambivalência, avoluma riscos, predispõe à incerteza, dá lugar à ação insurgente da multidão, e também convoca à criação<sup>1</sup>.

É certo que o capital se rearticulou e ganhou fôlego com sua proposta neoliberal de adequar as economias, a política e as subjetividades humanas ao

---

<sup>1</sup> Ver a respeito: Bauman, Z. (1998) e (2000); Beck, U., Giddens, A, Lash, S. (1997); Santos, B. de Souza et al (1999); Dowbor, L. (1998), Morin, E. (1995), Hardt e Negri (2001).

processo de globalização. Já não é mais, tão só, capacidade de produzir bens e relações sociais. É também capacidade de produzir informações e, com isso, acionar a produção mediante nova matriz produtiva (baseada em novas formas de energia, novos materiais, novas escalas de tempo e de espaço, novos objetos), produtividade expandida (renovando as dinâmicas de acumulação e provocando formas de exclusão diversas) e, ainda, mediante a intensificação da manipulação de subjetividades. Ao impor tendências, passou a construir novos problemas que, ao somarem-se aos antigos não erradicados, vão deixando menos tranquilos os seus articuladores e os seus teóricos<sup>2</sup>.

Também é certo que, ao revés das tendências do capital, iniciativas se constroem e novos sujeitos sociais ganham forma no bojo dos problemas, da instabilidade, e dos riscos que, então, se acentuam e se expandem na vida social.

Trata-se de um momento em que o afirmar e o perguntar pelos processos e pela organização da sociedade, pelas instituições e pelos sujeitos sociais exigem, inegavelmente, o uso do plural. E que a apreensão desses mesmos elementos e dinâmicas demandam atenção não apenas ao regular, ao contínuo e ao recorrente, mas também às discontinuidades, idiosincrasias e instabilidades.

O que se delinea enquanto fragmentos de processo civilizatório nos tempos atuais? Que afirmações e que ameaças estão ganhando forma nos diversos âmbitos da realidade social e da vida, dados os acelerados processos de unificação global de economias e de aculturação de nações? Que alternativas de sociabilidade nascem, se contrapõem e resistem a tais afirmações e ameaças? Que sujeitos emergem frente às relações de produção, aos conhecimentos, às relações de significação e às relações de poder decorrentes dos atuais arranjos do capital?

---

<sup>2</sup> Kurz (Os últimos combates, 1997; O colapso da modernização, 1999) e outros já falam do fim do neoliberalismo.

São, de fato, muitas as questões que podem ser derivadas do atual “estado de interrogação” de nossas sociedades ocidentais, mas algumas delas vêm absorvendo, sobremaneira, a curiosidade de filósofos, cientistas, estadistas e de homens e mulheres, cidadãos dessa contemporaneidade instável. São questões que a mim também provocam, por constituidoras que são. Estas, genericamente falando, referem-se às “*novas formas de sociabilidade*” sob as quais “*uma subjetividade, também nova, é moldada e plasmada*” (CHAUI, 1997, p. 19): subjetividades de indivíduos e subjetividades de integrações sociais - classes sociais, grupos, movimentos sociais, comunidades. Subjetividades que acompanham formas de sociabilidade fragilizadas, em razão da perda da referência nacional como constituidora e normatizadora de relações. Que estão abertas a novos elementos de agregação que processos externos às mesmas oferecem, mas também estão vulneráveis aos riscos e às incertezas a estes associados. Sociabilidades que têm que lidar com a exclusão, no interior dos próprios processos de inclusão; sociabilidades que têm que enfrentar um estado semi-anômico determinado pela flexibilização e precarização imposta pela lógica do neoliberalismo ao social, desde o âmbito do trabalho até os espaços mais íntimos da vida cotidiana. E que geram sofrimento, este nem sempre tematizado e problematizado.

Que relações sociais são estas que abrem espaço para a emergência de homens e mulheres que, embora perplexos com o que se tornou passado e tomados de insegurança quanto ao porvir, se reconhecem como “*Sujeitos-no-mundo*”, como parte de um processo civilizatório que lhes dá alteridade e identidade; que os faz “*Sujeitos históricos*”? Que contradições tais relações sociais encerram que, mesmo difundindo perplexidade, desestabilizando identidades e criando inseguranças radicais, provocam ou dão margem à emergência de “*movimentos sociais*”; ao surgimento de iniciativas que canalizam indignações, sugerem novas respostas aos problemas, retomam e recriam processos na direção da emancipação humana (SCHERER-WARREN, 1999, p. 15)?

Sem dúvida, nem todos os seres humanos são afetados da mesma forma, nem reagem do mesmo modo frente às atuais agressões dos processos e relações sociais.

Este é um complicador a mais das novas iniciativas que relativizam o que antes, embora dinâmico e marcado por certa provisoriedade, poderia ser considerado mais fixo e mais estável. A explicitação e as explicações dos fenômenos passam a exigir mais cautela, a paciência da busca dos detalhes da singularidade e o espírito curioso, além de boa teoria. A própria diversidade, que cientistas e filósofos vêm identificando na forma humana de acolher e reagir a esse novo social, não pode ser atribuída simplistamente a um único fator como a condição de classe ou a pertença a grupos. Mesmo no interior de uma unidade destas há bifurcações, mediante a incidência do que hoje vem sendo denominado “fatores transversais”. Ou, como vêem outros analistas, estas unidades passam a ser diluídas e “*o conjunto de todos os explorados e subjugados*” passam a configurar “*uma multidão*” que tende a agir “*sem mediadores*” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 417-418).

É, então, que se torna tão mais difícil a comunicação entre os homens num mundo que prima por expandir constantemente a produção humana de conhecimentos (no caso, tecnologia) capazes de aprimorá-la e que se torna, ao mesmo tempo, mais complexo “fazer ciência da sociedade”.

Os sujeitos sociais que se constituem em objeto de nossa investigação - **integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, hoje assentados na Nova Ramada, assentamento situado no município de Júlio de Castilhos, RS** - têm se debatido com essa ordem de coisas. Incluem-se entre *os excluídos dos processos de acumulação do capital*, em sua escala globalizante, de *hoje*, e entre *os deserdados do capital*, em suas escalas nacionais-associadas, de *ontem*. Emergem de um processo seletivo, mas vão se construindo num movimento por reintegração, ainda que de forma periférica, na economia e na vida sociocultural do país. São eles contingentes de assalariados agrícolas, parceleiros, arrendatários, pequenos proprietários, indígenas - homens e mulheres - que, eliminados da dinâmica da produção, face às sucessivas iniciativas de modernização do capital no campo, no Sul do Brasil, e vendo-se desagregar socialmente, unem-se a trabalhadores e trabalhadoras

rurais de outros estados brasileiros que experimentam processos assemelhados, e passam a desenvolver lutas e iniciativas de organização.

Tais sujeitos sociais agregam-se a partir da condição de deserdados, da recusa a esta condição e da absorção e elaboração de expectativas utópicas de construção de projetos emancipatórios para si e para o todo social. A vivência dessas condições associada a tais utopias<sup>3</sup> vem se desdobrando em lutas cada vez mais profundas contra as atuais configurações ou arranjos sociais e na organização de comunidades de projeto.

Os projetos desses sujeitos sociais têm passado pelo resgate de uma identidade nacional, ou seja, de *memórias* do passado; do *desejo* de viver em conjunto; da perpetuação da *herança* (RENAN, 1990, p. 19 apud HALL, 1998, p. 58), mas esta última reconstruída, como também têm buscado a identificação com seus iguais, em âmbito global - os igualmente excluídos pela lógica de acumulação do capital em diversos cantos do Planeta.

Nos projetos desses sujeitos sociais, mostra Caldart, manifestam-se “*um cultivo intencional da memória e da mística da luta do povo*” e o desejo, a necessidade e o desafio de viverem, em conjunto, disposições que vivamente se expressam na compactação e entrelaçamento dos corpos presentes nas ocupações, caminhadas, atos públicos, e também em iniciativas de organização da produção, “concretudes” que combinam sentimento e racionalidade, prazer e força moral, dirigidos à perpetuação de uma herança reconhecida e recriada. Em síntese, interpreta Caldart, manifesta-se uma herança-projeto<sup>4</sup>, enraizada no passado (2000, p. 37).

---

<sup>3</sup> O conceito de utopia, emanado de tais lutas, pode ser associado ao de Löwy, “*aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida*” (1985, p.14).

<sup>4</sup> Herança-projeto que Caldart apresenta, com o auxílio de Simone Weil (1996), Claudia J. Schmitt (1992), Raymond Williams (1969) e Alfredo Bosi (1998), como “*uma cultura social com dimensão de projeto*” (CALDART, 2000, p. 28) que, enquanto tal, não está isenta de contradições, diríamos.

A adesão a tais projetos tem se mostrado resultante de necessidades relativamente conscientes, racionalizadas - as de sobrevivência e as relativas à cidadania. Mas há algo inerente à própria condição de humanos que tem se colocado à margem da tematização da problemática desses sujeitos em movimento, da tematização das suas lutas e de seus processos organizativos, que também motiva tal adesão. É, como tal, uma necessidade, mas uma necessidade que se situa aquém ou além daquelas que esses sujeitos e seus analistas têm se proposto a nomear. Poderíamos dizer que se situa no âmbito do “oco” dos próprios mundos desses homens e mulheres em movimento. E configura-se como sofrimento. Sofrimento decorrente da experiência subjetiva de ter uma falta objetiva não realizada. E que passa a demandar reconhecimento. Falta que pode tornar-se mais explícita ou não com a pertença ao Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra; que pode ser atenuada ou aprofundar-se mediante tal pertença. Mas que é constituidora.

Por que concentrar sobre *esses sujeitos sociais* nossas preocupações investigativas? Podemos elencar várias razões: primeiramente, pela forma como os mesmos vêm tratando a tensão liberdade e vida, tensão essa sempre presente na história da modernidade. Ao longo de sua trajetória, têm combinado a luta pelos direitos tradicionais - direito à alimentação, saúde, abrigo, direito de viver e de preservar condições essenciais à sobrevivência - com a luta pelos direitos sociais modernos, que incluem apelos pela igualdade e liberdade nas relações referentes a temas como raça, gênero e sexo, e ainda como a questão da paz e a do meio-ambiente.

Em segundo lugar, em razão da forma como “entram” nas relações de poder, que parece envolver ampla expressividade, e concentrar alto potencial para a geração de aprendizagens. A luta pela terra é a sua questão central, constituidora. Mas amplia-se, à medida que a maturação do Movimento vai acontecendo. Ao realizá-la, aliam potência e acolhimento. Tal luta significa estratégia, guerra, ocupação, onde é possível, desde o enfrentamento dos corpos, em relação aos quais todos os riscos são prováveis, inclusive o da perda total. É também negociação que pressupõe a argumentação racional, o diálogo e a relação dissenso e consenso, quando são

admitidas perdas estratégicas, mas vem sendo preservada a organização. Seus inimigos imediatos são o latifúndio e os amigos do latifúndio. Empresários que se identificam com o capital ou se transformam na própria personificação do capital. Também o Estado, seus aparelhos de repressão e os governos que constroem e implementam políticas que favorecem a desigualdade e a exclusão e se organizam e se reorganizam em função de interesses desterritorializados desse mesmo capital. Mas, ao mesmo tempo, não deixa de demandar que esse Estado assuma o papel de mediador de pactos sociais.

A terceira razão está vinculada à nossa preocupação de compreender as relações que eles mantêm com os paradigmas das diversas ciências que se dedicam à abordagem de temas que são seus - projeto de sociedade, relação com o Estado, organização e gestão da produção - e deles mesmos como tema - forma de vida, companheirismo, movimento social forjado num lugar e num tempo. Esta tem se mostrado uma relação não isenta de contradições. Se, em referência a algumas questões, mantêm uma relação crítica, de abertura ao conhecimento, relação não preconceituosa, que favorece a integração a jogos de verdade com uma atitude de experimentação, de curiosidade, de busca de informação para tomar decisões, criar e recriar, em relação a outras questões, a atitude é menos crítica. Têm mostrado dificuldade de dar liberdade ao pensamento para seguir problematizando verdades, que são suas, como a síntese paradigmática que orientou as ações que possibilitaram sua própria emergência, a síntese entre teologia da libertação e marxismo-leninismo. Como explicar tais contradições?

Ainda, devemos revelar que a escolha de tais sujeitos, como referencial empírico de nossa pesquisa, esteve associada à curiosidade que desenvolvemos quanto à relação que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra vem mantendo com as subjetividades (individuais e coletivas) dos trabalhadores e trabalhadoras que conformam seus "quadros" e daqueles considerados seus aliados, especialmente quanto ao conjunto de "*práticas*" ou "*técnicas constituidoras de si*", segundo a perspectiva de Foucault, que estariam mediando tais relações. E, entre as mesmas,

quanto ao papel desempenhado pela “mística”. “Mística” que, pelo que vimos constatando, pode ser conceitualizada como um conjunto de técnicas que permitem traçar uma “estética” e revelar uma “ética”. Dispositivos de ordem espiritual que se propõem a tocar e alimentar subjetividades, atingindo inclusive o que referimos como necessidades não nomeadas, aquelas geradas pelo não reconhecimento do sofrimento decorrente da falta; que pressupõem uma relação com o “divino”, mas a partir e visando o “terreno”.

Podemos outrossim afirmar que a decisão de trabalhar com uma experiência do MST, como objeto de investigação, fundamenta-se na suposição de que este reúne e representa sujeitos que vêm problematizando sua época, rejeitando sua forma de estar no mundo, organizando-se a partir de interesses comuns e com o fim de viabilizar sociabilidades alternativas. Apresentam-se como sujeitos que se propõem a questionar verdades e a criar um “conhecimento-come-emancipação”, conforme expressão de Souza Santos (1999, p. 58) ou “uma cultura social com dimensão de projeto” como trata Caldart (2000, p. 28). São sujeitos que, ao ocuparem espaços, não têm poupado sua criatividade e força política para ressignificá-los.

Finalmente, cabe acrescentar que, a escolha de tal objeto de investigação está associada à nossa história de vida – como profissional da educação e como cidadã – à convivência, por cerca de quatro décadas, com sujeitos em Movimento e com suas lutas.

É, então, mediante estas considerações, que desenham um contexto e definem sujeitos de referência, que a nossa pesquisa passa a perguntar sobre o fenômeno da individuação humana. Individuação humana vista, não como uma estação de chegada para o sujeito, nem como um estado de totalidade, mas como uma construção ao longo de vidas concretas. Vidas de sujeitos que, não suportando a amplitude das pressões econômicas, sociais e políticas decorrentes das atuais dinâmicas de articulação do capital e globalização da economia e da cultura, vêm se permitindo a organização e a práxis em torno de projetos emancipatórios, com o fim de cumprirem objetivos



conscientemente genéricos, ou seja, objetivos de caráter ético-político. E que, em razão da incerteza, dos riscos e do sofrimento, decorrentes de tal escolha, vêm construindo uma experiência com características de sociabilidade e amplitude de atuação política ainda não vividas no país.

Nossas questões de pesquisa então se colocam: **até que ponto, a força dessa “experiência”, dessa “cultura social com dimensão de projeto” (CALDART, 2000, p. 28) que vem se constituindo com o MST e como MST está sendo capaz de configurar nova sociabilidade e subjetividades que transcendem a particularidade cotidiana? Como vem se processando o fenômeno da individuação humana nesta “experiência” e, até que ponto, o sofrimento vem se constituindo em presença ativa nesta construção?**

No decorrer da pesquisa não vamos procurar consensos quanto aos significados dos termos “*particularidade cotidiana*” e “*individuação humana*”, termos que ocupam posição central em nosso foco de investigação. Pretendemos, sim, trabalhá-los na interface entre os pensamentos de Heller, Gramsci, Arendt e Foucault; lidar com as divergências, convergências e contribuições singulares da produção desses autores, enquanto estivermos problematizando manifestações da experiência em análise.

É Heller que vem associando a “*particularidade cotidiana*” a uma condição de existência em que o ser humano não tem “*consciência de si*”, do “*acidente do seu nascimento*”, nem da sua “*circunstância*”, do seu estar no mundo. Sem se dar conta está assimilando o seu cotidiano; está se movendo na vida pelo impulso de condições externas a si, pela intervenção do ambiente sócio-cultural que o recebeu desde o seu nascimento. Ambiente visto não apenas como natureza, mas como condições objetivas, resultado da atividade humana. Adapta-se às normas, faz uso dos objetos e da linguagem, interioriza, mas não chega a fazer sínteses ampliadoras de sua visão e orientadoras de ações às quais possa atribuir sentido. A particularidade estaria caracterizando uma situação de alienação. Segundo a autora, não há, no particular,

consciência da possibilidade de fazer escolhas morais que visem colocar sua vida e seu ambiente em questão, por este não estar dando conta de atender suas necessidades. Nem, contudo, há consciência de que referendar o que lhe está sendo oferecido pela cultura pode corresponder a uma escolha moral.

Na obra de Gramsci<sup>5</sup>, vamos identificar o senso comum como expressão correlata, este visto como somatório de fragmentos de concepções, princípios e crenças provenientes de tempos e lugares culturais diversos, que asseguram a homens e mulheres um pertencimento primeiro, como “homens massa”, partes de coletivos não mais conscientes daqueles que as individualidades particularistas são capazes de plasmar. Em Foucault, vamos encontrar tais expressões configuradas “em situações objetivas” de construção de corpos dóceis - que vão da submissão de “corpos múltiplos” expostos à ação do biopoder à de corpos individualizados sob a ação de mecanismos disciplinadores e subjetivadores; em Arendt, estarão associadas ao conformismo, situação em que os indivíduos apenas se comportam; estão à mercê do “*automatismo inexorável da natureza e da vida cotidiana*” (coação da necessidade) (AGUIAR, 2000, p. 78-80), e das exigências de uma sociedade que pretende que “*os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse*” (coação da força) (ARENDR, 1991, p. 49); não experimentaram ou foram impedidos de experimentar a solidariedade política possibilitada pela ocupação da cena pública, por seres iguais e plurais, de onde poderá ocorrer a revelação de singularidades.

A individuação, que estaria a dialetizar o estado de particularidade cotidiana, tanto para Heller como para Gramsci, pressupõe uma ultrapassagem. Os humanos, dirá Heller, são seres “*em aberto*”; mesmo no cotidiano podem ultrapassar a situação de alienação. E retornar a ela. A construção da individualidade corresponde ao processo, pelo qual homens e mulheres, individualmente e nos seus coletivos, passam a se dar conta de sua condição de “*ser em-si*” e colocam-se na perspectiva de,

---

<sup>5</sup> Não estamos trabalhando com a obra de Gramsci, em sua nova edição em português, porque a mesma não estava completa durante a realização da presente pesquisa.

conscientemente, deixarem de ser subjugados “*por ditames externos*” (PATTO, 1993, p. 10). Suas externalizações passam a ser de novo tipo, contêm o novo, alcançam um nível superior. Vão colocá-los na direção do genérico, na direção de conceberem-se como “*um eu*” que é parte da espécie humana, como alguém que passa a se dar conta da própria subjetividade: “*o indivíduo é, desde já, o novo homem forjado no presente, mas cujo comportamento ético-político é orientado por necessidades radicais de transcendência*” (CARONE, 1992, p. 96). Homem que é capaz de reconhecer, forçar e usar, no complexo de relações que vive, a liberdade, ainda que relativa, de fazer escolhas no sentido de reorientar a própria vida e a do seu meio.

A ultrapassagem da alienação, em Gramsci, vai corresponder à possibilidade da crítica e superação da forma fragmentária de indivíduos e coletivos sociais se postarem no mundo; à construção de um pensamento unificado, coerente, consciente e, no entanto, mais complexo, e de um agir que venha revestir-se de caráter universalizante. O homem, dotado de consciência e ação, referenciado a determinadas condições de vida, a um tempo, a um contexto “*é um processo, precisamente o processo de seus atos*”, diz o autor (1966, p.38); está em constante transformação. Por sua vez, enquanto situado num tempo e num lugar, vivendo historicamente relações concretas e transformando em ações vitais, verdades desse tempo, ele é diversidade. Vislumbra, contudo, a possibilidade do “*devenir*”, dessa diversidade apontar para a dimensão tendencialmente unificada e universal do gênero humano. Vê a individualidade desse homem-diversidade-transformação como uma construção complexa: como um jeito de concretizar a humanidade tendencial que passa a penetrar cada homem singular na medida que estabelece relações com “*os outros homens*” e com “*a natureza*”. Para o autor, “*a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é ‘individual’, mas ela não se realiza e desenvolve sem uma atividade para o exterior, atividade transformadora das relações externas, desde as com a natureza e com os outros homens - em vários níveis, nos diversos círculos em que vive - até a relação máxima, que abraça todo o gênero humano*” (GRAMSCI, 1966, p. 47-48).

Na perspectiva de Foucault, a individuação não seria vista como um mover a vida a partir de um telos consciente e universalizante, mas como “*uma recusa ao que se é*”, como uma atitude, um ethos, uma vida filosófica na qual a crítica do que somos seja, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que se nos impõem, e experimentação da possibilidade de transgredí-los (FOUCAULT, 1987, p. 30) (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 239).

Tal atitude de crítica intermitente e ilimitada, tratada por Foucault, pode ser vista a partir das diferenciadas conotações do pensamento do autor, cujo desenvolvimento passou, coerentemente, por um constante superar-se. Poderá corresponder à luta de resistência no interior de redes de poder; de recusa aos processos de individualização e totalização aos quais as políticas do Estado procuram submeter os indivíduos, ou poderá assumir a dimensão do cuidado de si mesmo, isto é, da adoção de uma forma de vida pautada pela prática reflexiva da liberdade, pela crítica e recusa de tudo aquilo que impede o governo de si e o governo e o cuidado com o outro. Uma “*ética do domínio de si mesmo*”, da “*recusa a ser escravo e a fazer escravos*” (FOUCAULT, 1987, p. 105-142) Há ainda a possibilidade dessa recusa crítica de Foucault apresentar-se como afirmação de uma “*estética da existência*” que pressupõe o conhecimento e o domínio de si, o que não corresponde à violência de recusar-se, mas à possibilidade do gozo de chegar a si (FOUCAULT, 1987, p. 90-91, 1984, p. 72).

Também para Arendt, as singularidades humanas estariam emergindo da iniciativa humana de usar a liberdade de poder interromper processos e traçar novo começo. Novo, imprevisível e revelador. Imprevisível, em seus desdobramentos, e revelador, já que aquele que se permite agir é, segundo a autora, “*aquele que diz as palavras, que se identifica como o ator e anuncia o que está fazendo, o que fez, ou o que tem a intenção de fazer*” (ARENDRT, apud WAGNER, 2000, p. 70).

A ação, para Arendt, é portanto performática, ou seja, constituidora/reveladora do indivíduo que se predispõe a iniciar processos, a construir “*mundo*”, a organizar a

vida em comum de seres plurais - onde a alteridade se torna possível -, conquanto o que possa daí resultar seja imprevisível.

*“Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade”*, condição esta que, como teria afirmado a autora, estaria correspondendo ao *“viver como ser distinto e singular entre iguais”* (ARENDR, 1991, p. 191). A revelação das singularidades humanas estaria ocorrendo no espaço público, lugar da convivência entre os homens, em que os sentimentos e interesses privados deixam de ser *“a medida de todas as coisas”* (AGUIAR, 2000, p. 82).

Estaremos, então, possibilitando que nosso pensamento circule, desde as abordagens que acabamos de explicitar quanto ao fenômeno da individuação, e chame a interface, à medida em que, pela problematização, formos possibilitando à experiência emergir nas suas formas características de inserção aos processos macro-sociais. Formas pouco convencionais, que nos exigem a construção de uma historiografia<sup>6</sup> “dos avessos” da experiência eleita como objeto de investigação, para identificarmos as práticas que a possibilitaram, e os cortes que a mesma vem realizando em relação ao previsto.

O que nos dirão, os autores referenciados, sobre as verdades que a experiência em análise vem objetivando? Sobre o que ela vem expressando, como configurações do social do “seu tempo”, e revelando como “forma própria” de fazer-se presente neste social? E, sobretudo, o que nos dirão a respeito das marcas que a experiência infunde nos sujeitos que vem reunindo e sobre si mesma como sujeito social, político e ético?

---

<sup>6</sup> Procedimento inspirado nas construções de Foucault (1997; 1999, 2000), (VEYNE, 1998), (DALLABRIDA, 1998).

O fato de trabalharmos com autores, cujos pensamentos não cabem em um só campo disciplinar, estará favorecendo a interdisciplinaridade; estará possibilitando que, pela sociologia, associada à história e à economia, estejamos chegando à antropologia, à psicologia social e à teologia, mantendo a filosofia presente, como fundamento e como crítica do pensamento emanado da interação das “humanidades”, ao apresentarem respostas à problematização.

Trabalharemos, desde a crença de que as contradições dos processos macro-sociais se manifestam de forma singular e se expandem pelos espaços socializadores do cotidiano dos sujeitos tornando as tensões, peculiares aos mesmos, mais densas e mais profundas. E que, o fenômeno da individuação humana, ao acontecer mediante tais contradições, associadas a heranças históricas não menos tensionadas, que esses sujeitos trazem consigo, vem sendo perpassado pelo sofrimento. Sofrimento constituidor que vai experimentando deslocamentos, em forma e conteúdo, e marcando tais sujeitos, ao modo de cada momento de expressão da experiência.

Trabalharemos, outrossim, com a suposição de que as relações, acima antecipadas, não se desenvolvem mecanicamente; menos ainda se remetidas ao MST, coletivo social exposto continuamente à rearticulação de estratégias, dado o caráter “reativo-ativo” e “passado-presente-futuro” que assume, enquanto experiência humana. Partiremos da suposição de que não vem se configurando uma hierarquia estável nas relações que associam processos micro e macro-sociais singulares, heranças históricas e individuação, nesta mesma experiência.

Até porque também não perderemos de vista a produção de analistas da pós-modernidade como Hardt e Negri (2001), Dufour (2001), Agamben (2002), que nos alertam para a atual tendência à desterritorialização dos processos sociais, à “culturização” do tempo, ao adensamento dos movimentos da dinâmica da vida em razão, inclusive, da tendência ao rompimento das fronteiras entre os seus diversos planos - “*o político, o econômico, o social e o vital*” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 429-430) -, e à harmonização das dinâmicas vitais com a ação da biopolítica. E, ainda, pelo

atual carecimento de referências coletivas constitutivas de “eus” individuais e coletivos. É desde esta perspectiva que não descartamos a possibilidade de, ao acompanharmos os processos de socialização e individuação destes sujeitos em movimento, em tempos de globalização, chegarmos a identificações de algumas de suas formas de manifestação, com a *“rebeldia constituinte da multidão”*, e até mesmo com os descaminhos identificados por Dufour (2001, p. 5-6), que se constroem na pós-modernidade, e passam a seduzir homens e mulheres que, por sua vez, são também convocados a se constituírem como *“indivíduos-sujeitos autônomos”*<sup>7</sup>.

Procuraremos raciocinar sobre as especificidades de cada um dos grandes momentos constitutivos da experiência humana tomada como objeto de investigação - o da luta pela conquista da terra e o do assentamento -, a partir do duplo “potência e acolhimento”, já referido. No primeiro momento, à potência acreditamos corresponder a negação, a resistência à dinâmica do capital; o acolhimento vem a ser a perspectiva utópica capaz de mover “nossos sujeitos” - a terra, a relação com a terra e com “os outros humanos” que habitam a terra - e a forma *“estética”* de viver e de “conduzir” a busca desta utopia que inaugura também uma *“ética”*.

No assentamento, acreditamos que a potência tenderá a deslocar-se da negação para a afirmação. Afirmação que poderá corresponder à expansão da forma de vida criada, enquanto convivência e companheirismo, para o âmbito da produção: construir formas de gerar produção (relações, conhecimentos) que permitam aos assentados realizarem-se como agricultores, reintegrarem-se e reproduzirem-se numa sociedade que mantém as relações e as formas de produção que os marginalizaram. Por sua vez, o acolhimento estará associado à espera, à suposta solidariedade da espera pela produção e pelos frutos desta. Acolhimento que, supomos, estará possibilitando aos elementos da cultura dos indivíduos e grupos - heranças, construções e reconstruções - disporem de mais espaço para intervir nos processos de socialização do cotidiano.

---

<sup>7</sup> No caso, especialmente o *“transitivismo do bando”* e a *“garantia absoluta da seita”*.

E o sofrimento constituidor, como o veremos nesses dois momentos? Partiremos da suposição de que o sofrimento sempre esteve impregnado nessa gente. Como já sugerimos, fez morada no indivíduo. Num primeiro momento, como complexo de faltas não reconhecidas, aquelas que se acumularam como heranças, e as que a elas foram se adicionando como aquisições e construções próprias. Fonte de desconforto, de instabilidade de espírito, de desordem mental, ora esse sofrimento foi tomado pelos trabalhadores e trabalhadoras sem terras como produto da injustiça associada à condição de deserdados e excluídos, ora habitou suas mentes como culpa pela incompetência introjetada, que permitiu e afirmou tal condição. Também deu espaço à solidão daqueles que já não reconheciam o mundo no qual estiveram a mover-se; daqueles que vinham experimentando a “*dessocialização progressiva*” (DEJOURS, 1999, p. 19). *Sufrimento anômico*, algo que vinha destruindo “*os alicerces*” das identidades destes trabalhadores e trabalhadoras rurais. Sofrimento banalizado por uma sociedade que deu entrada, como característica cultural, a “*um estado de tolerância ao mal*” como sustenta Dejours (1999, p.139), inspirado em Arendt. Ao lado deste, e associado ao conjunto de fatores a ele relacionados, passou a desenhar-se, também, o mal-estar do jovem inquieto que começava a antever e a implicar-se com a falta de perspectivas que esta mesma sociedade lhe preparava como futuro.

Estaremos considerando que a experiência de entrada/construção do MST não isenta esses sem-terras do sentir/sofrer, mas propicia um deslocamento de significados, já que este encontra lugar em corpos carregados de esperança quanto à conquista da terra, transformando-se em força capaz de se converter em atos, encadeamento de atos, prática social, prática de interstício. Sofrimento-ascese, como a Igreja o vê, mas também como o vê Foucault. O primeiro colocado como renúncia; domínio do corpo - fome, exposição à intempérie, não privacidade para o corpo, risco -; renúncia para a construção da chegada à terra, ao seu lugar, ao reconhecimento objetivado e objetificado. O segundo como trabalho consigo mesmo e, dadas as possibilidades de relação com o saber e com um “novo” saber possibilitado pelo encontro no Movimento, vai corresponder a um “*preparo de si*”, para um futuro



incerto, para “*resistir ao que venha*” (FOUCAULT, 1994, p. 94). Esse “*resistir ao que venha*” tem sua constituição pautada por liberdade infinita, colocando corpos em jogo e apontando inclusive para a possibilidade da própria morte, morte real - a sua, a de um companheiro ou companheira, de um filho ou filha, da mulher ou marido. Sofrimento renúncia-risco-acrécimo, não mais anomia, sofrimento-meio, unificador de sentidos, capaz de pulsar um devir.

Um terceiro conjunto de significados, antecipamos, poderá configurar o que estamos denominando sofrimento emergente, aquele cuja pertença ao Movimento pode atenuar ou aprofundar a relação desarmônica do sujeito com referentes, nem sempre identificados. Porta de entrada para outra possível forma de anomia<sup>8</sup>, também este poderá manifestar-se colado às sementes do devir; estar associado a intencionalidades construídas na luta e a novas relações de poder, especialmente às internas, criadas a partir do “ser afetado” pela densa experiência de entrar e tornar-se Movimento. Mas esta, acreditamos, não deverá estar desvinculada das ameaças externas, que poderão permanecer ou se renovar, acompanhando o acontecimento MST.

No caso da experiência em análise, acreditamos que a chegada à terra pôde propiciar nova forma de divisão do trabalho, de organização da produção, novas técnicas de produção, e estabelecimento de uma rotina, no cotidiano, capaz de viabilizar práticas que passaram a atribuir conteúdo novo às relações internas. Estamos supondo que isso tenha se tornado possível, dados os saberes que penetraram o universo desses trabalhadores e trabalhadoras, princípios da teologia da libertação e do marxismo-leninismo, temperados por vivências que contribuíram com um “plus” cultural à síntese que então se estabeleceu, homogeneizando sentidos e criando nova hierarquia de valores e sistema de regras no sentido de orientar as ações desses trabalhadores, à medida em que novos projetos começaram a ser delineados para viabilizar a utopia compartilhada.

---

<sup>8</sup> Ou para outras construções como as apontadas por Dufour (2001).

É neste mesmo contexto que dirigimos nossa atenção ao sofrimento que, conforme nossas suposições, volta a apossar-se dos indivíduos, quando significados e forças, que permaneceram em suspenso na luta, aterrizam, e contradições, até então controladas, voltam a manifestar-se.

Nossa pesquisa resulta num texto com cinco capítulos. No primeiro, "*Caminhos da Pesquisa*", nos dedicamos a revelar o nosso "*como*": como enfrentamos questões de ordem epistemológica e como traçamos um método, ao realizar a pesquisa. No segundo, "*Era uma vez...esses sem-terras*", tratamos primeiramente de fazer uma retrospectiva, no tempo, identificando a origem "*desses sem-terras*", hoje assentados na Nova Ramada, município de Júlio de Castilhos, RS, e dos conflitos sociais no campo ocorridos ao Norte do Estado do RS, especialmente aqueles que lhes deram origem. Tratamos da construção do acampamento de Encruzilhada Natalino e ocupações da Fazenda Anonni, marcos fundamentais da história do MST no Rio Grande do Sul e também no Brasil, quando situamos o papel da Igreja do Oprimido e do Sindicalismo Rural Combativo na recuperação de subjetividades enfraquecidas e na construção de disposição para a luta contra a exclusão. É neste mesmo capítulo que situamos o "*sofrimento anômico*", associando-o às circunstâncias e práticas históricas que o engendraram e banalizaram: modernização da agropecuária, controle sobre as populações, políticas de estado levadas a efeito principalmente a partir de meados dos anos 60.

Em "*Olhares, do chão aos rostos*" abordamos a experiência do MST como "*um acontecimento*", este visto sob as perspectivas de Foucault e Arendt, podendo ser caracterizado como "*corte com o antes*"; possibilidade de viver intensamente novas relações, tanto com as forças em oposição (Estado e Latifúndio), como também com os aliados (Pastorais de Igrejas Cristãs, Sindicalismo, Outros Movimentos Sociais, ONGs, Universidades, Escolas, e outros organismos da Sociedade Civil); novas formas de comportamento; encontro com a insurgência e constituição da cumplicidade ativa para a emergência de um "*novo começo*". Como o acontecimento invade o cotidiano de pessoas singulares e plurais, de forma que a participação na experiência

se torne suficiente para transformá-las em *“sujeitos em Movimento”*. Como podem conviver com o *“sofrimento ascese”*, jogo de aceitação da dor para a concretização da *“promessa”* - a conquista da terra, enquanto ocupam os vazios deixados pelas práticas sociais que passam a repudiar.

Em *“Companheiros, uma forma de vida”* associaremos o *“juntar-se em Movimento”* à criação de *“uma forma de vida”* que, também perpassada pelo sofrimento, vem possibilitando a constituição de uma nova *“sociabilidade”* capaz de moldar e plasmar *“subjetividades também novas”*, ambas reveladoras de indivíduos e coletivos sociais, no âmbito da experiência em questão. Forma de vida que não só vem contemplando a marcante presença do companheiro, na sua construção, como vem se constituindo na própria expressão do companheirismo - relação de amizade da qual fala Foucault como *“uma relação intersubjetiva capaz de respeitar o prazer do outro”*, e o sofrimento do outro, acrescentamos. Procuraremos também, no mesmo capítulo, refletir sobre as características que têm dado forma à *“amizade sem-terra”*, dentre elas identificando o *“agonismo”*, movimento que incita os sujeitos em relação a se manterem em estado de permanente crítica e criação. Por último vamos focar as relações estabelecidas entre essas características e perguntar sobre as abordagens às quais podemos associá-las.

No quinto capítulo, *“Quando significados aterrizam”* trataremos da objetivação humana no duplo ação-política e trabalho, bem como na organização do espaço e configuração dos processos do cotidiano do assentamento Nova Ramada, palco desta objetivação. Estaremos retomando a ocupação da área, as negociações dos sem-terra com o Estado, o estabelecimento das famílias na área, a organização para a produção, as tensões entre produção e reprodução, as tensões e rupturas nos processos organizativos e produtivos, quando passaremos, então, a identificar o retorno do *“reino das necessidades”* a relativizar a ética. Também acompanharemos as iniciativas de reconstrução da convivência no assentamento. Abordaremos, outrossim, os problemas derivados da diversidade de concepções teóricas e metodológicas, presentes nos projetos para a produção e organização, em disputa no assentamento, da

forma de desenvolver tal disputa, e de implementação dos projetos vencedores. Significados aterrizados, sofrimentos emergentes, e também estratégias emergentes serão questões trabalhadas no decorrer do capítulo.

Por último, apresentaremos as “*Conclusões*” e ainda “*Dois Anexos*”, o primeiro correspondendo ao texto “*Socialização e individuação*”, e o segundo ao texto “*O sofrimento numa perspectiva teórico-metodológica*”, produções que se fizeram necessárias, no decorrer da pesquisa, para impedir desvios de foco e para favorecer a construção teórica, mediante “*interface temática*”.

## **1. CAMINHOS DA PESQUISA**

O traçado dos caminhos de nossa pesquisa constituiu-se num ato de criação animado pela crítica sistemática. As vozes provocadoras dos orientadores, ao mesmo tempo que afastaram qualquer decisão apressada e não argumentada sobre estes caminhos, acolheram o não convencional. Com isso, houve o incentivo para que “ouvíssemos” com parcimônia o objeto, à medida que o construíamos, uma vez que precisávamos traçar caminhos que o cercassem, tanto pelo lado dos fatos, relações entre estes e respectivas transformações, como também pelo lado dos significados e significações. Cabe-nos, então, explicitar o feito.

### **1.1. Uma experiência humana em construção no presente**

Ao nos colocarmos frente à tarefa de explicitar os caminhos teórico-metodológicos da presente pesquisa, nos deparamos com questões de ordem epistemológica. Estas se apresentaram, primeiramente, ao nos perguntarmos sobre o caráter do nosso objeto de investigação e, conseqüentemente, sobre a lógica de abordagem que este estaria demandando para expor-se, em sua plasticidade, aos interrogantes correspondentes à nossa problemática de pesquisa. Já nos referimos ao nosso objeto de investigação como *sujeitos sociais em movimento*. Movimento que vem se constituindo como *experiência humana*, que acontece num momento histórico e sob circunstâncias, parte explicáveis, mas também permeáveis ao acaso. Uma

## 2. ERA UMA VEZ...ESTES “SEM-TERRAS”

Suportar a dor da exclusão ou a possibilidade de vivê-la no futuro foi, uma vez, como em outras mais, um sentimento que marcou corpos e mentes de mulheres e homens brasileiros, trabalhadoras e trabalhadores rurais, estes que, um dia, vieram a tornar-se os “Sem Terra”. Sentimento que, se explicitamente revelado nos registros da história de um povo e de uma nação, encontra morada numa sociedade que, para reproduzir-se, se utiliza de formas de ocultamento ou banalização da desigualdade social, da concentração de riqueza e das relações de dominação. Face escura da inclusão, a exclusão social e a dor, sua parceira incômoda, precisam manter-se, ora distantes das consciências humanas para que a ordem social se perpetue pelo “*desconhecimento*” dos mecanismos de poder que a sustentam, ora presentes amedrontando e disciplinando corpos e mentes que ousaram ou se dispõem a ousar, questionando os fundamentos de tal ordem<sup>11</sup>.

Estes, a quem nos referimos, viveram e vivem no Sul do Brasil, mais explicitamente, ao Norte e Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Não chegaram a constituir-se num grupo homogêneo, se vamos atrás da trajetória histórica que os fez trabalhadores rurais sem a posse de terras, mas podemos afirmar que foram criando a unidade que marcou e segue marcando a sua identidade, enquanto coletivo social, no momento em que decidiram lutar pela conquista de terra.

experiência do tipo “acontecimento”; acontecimento identificado, por Foucault, como constituidor da história, capaz de “dizer” os movimentos desta, e de Arendt que o vê como “milagre” a interromper “o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que o ‘bios’ retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica” (2000, p. 72). Como tal, apresenta características dotadas de total singularidade.

Esta experiência não se fez através de sujeitos, nem para sujeitos definidos “*a priori*”; pelo contrário, foi ao apresentar-se que passou a afetar, mobilizando e construindo os seus protagonistas.

Heller não se recusaria a concordar que tal protagonismo se constrói no acolhimento de sujeitos, ao andar da experiência humana que os toma. Só que vê tal experiência como momento de uma história processual, como também o concebe Gramsci. Foucault não: ele vê a experiência se instalando num espaço intersticial; como práticas sociais que fazem lugar nos vazios deixados pelas práticas reprodutoras do sistema e, quiçá, também das que o vêm negando, de forma pouco renovada. Coloca-se como acolhimento às subjetividades individuais, mas logo transborda na potência de um coletivo que suspende necessidades, interesses e significados individuais para, numa dinâmica interativa, traçar estratégias, relações de poder, sistemas de regras e, mais, criar *formas de vida* que vão se desdobrando em *projeto para o social*. Vai acumulando força e conhecimento ao apresentar-se, expandir-se e complexificar-se; vai explicitando e adensando propósitos e princípios na medida em que se objetiva em práticas que vão configurando essas *formas de vida e sentido para a vida*; que vão desenhando um *projeto*. Faz um corte com o antes. Foucault, atento a Nietzsche, diria que então as forças, aglutinadas na densidade de um acontecimento, estariam livres para criar; insurgir e assumir o perigo que se abre, inclusive para os saberes que encontram espaço aberto para os atos, sem se prenderem ao passado.

A experiência, que tomamos como objeto de estudo, faz o corte; insurge; desobedece às forças da continuidade que querem “alisar”, “desacidentar” a história.

Mas não esquece o passado. Ela até o suspende, por um tempo. Mas há quem o relembre principalmente no descanso da luta, regando raízes que, associadas aos momentos, integradas às circunstâncias, vêm propiciando o encontro de homens e mulheres, relações, sentidos compartilhados ou não, que possibilitaram o acontecimento. Alguém que o relembre, para mantê-lo acontecendo, ou simplesmente para mantê-lo.

O ir e vir da experiência, na história, o avançar e retroceder, que tem se constituído a sua forma peculiar de luta, de cortar para criar, de ser estrategicamente cada momento, de vivenciar relações de poder, de amadurecer e ampliar um projeto para a sociedade, vão lhe atribuindo identidade como *organização*; como *movimento social*; como “o” *MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Por sua vez, vão construindo os Sem Terra, como sujeitos históricos, atores que já começam a ter o seu “tempo” e o seu “território” para moverem-se, juntos, num mundo que antes era só solidão. Solidão que, para alguns, se aproximava do que Arendt se referiu como “*não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros (...)*” (ARENDDT, apud LAFER, 1991, p.351).

Mas como abordamos esse objeto? Como *uma experiência humana que vem forjando suas possibilidades de acontecer num agora*, num momento da história do povo brasileiro, num momento da história da humanidade. Experiência-acontecimento. Única, cortante, cujo ir e vir não se assusta com o descontínuo. Mas que admite raiz; expõe raiz; faz da raiz também combustível, como o sugeriria Gramsci se a acompanhasse. Dialectiza o acontecimento para também cortar Foucault e Nietzsche. Traz memórias do passado e com elas pretende, ainda que pela negação, o resgate de uma identidade, que é de classe (mas não ortodoxamente classista), que é nacional (mas de um nacionalismo do interstício), que pretende a perpetuação de uma herança (reconstruída no presente, não só um desenterrar de raízes). Vai de novo a Nietzsche, quando se cansa do passado e quer afastar, ainda que por um dia, o sofrimento de revivê-lo.



Abordamos nosso objeto como uma experiência humana que vem “acidentando” o cotidiano e a dinâmica socializadora vivida por homens e mulheres que, nesta esfera da vida, se instala com acorrências que rompem rotinas, desafiam as condições econômicas, sociais e culturais sob as quais acontecem e propõe-se, mesmo debatendo-se com tensões e contradições internas, a transformar “*a própria ordenação da cotidianidade numa ação moral e política*” (HELLER, 1992, p. 41). E assim se faz performática, acrescentaria Arendt.

A perspectiva metodológica que nos propusemos a adotar, frente a esta “*experiência humana que vem se constituindo no presente*” (ASSMANN, 2000), foi de entendê-la nas circunstâncias que a vêm tornando possível. Circunstâncias vistas como a objetividade das forças produtivas e da estrutura da sociedade, mas também da dinâmica interativa de sujeitos, e que se manifesta em sentimentos e formas de pensamento que portam significações diversas e ainda as resultantes destas. Estes significados, acreditamos, não se apresentam como unicidade, mas como heterogeneidade hierarquizada; ora estão em conflito, ora há um “repouso” de ânimos nas relações, reafirmando a dialética da potência-acolhimento.

## 1.2. Uma interface temática

Questões de ordem epistemológica também se apresentaram no momento de explicitarmos como tratar a problemática da pesquisa, sem incorrer em incongruências lógicas, a partir do diálogo com autores que divergem, entre si, quanto às perspectivas teórico-metodológicas que orientaram suas produções. No caso, especialmente com Agnes Heller, Antônio Gramsci, Hannah Arendt e Michel Foucault, aos dois primeiros podendo ser associada a tradição marxista, embora a mudança de rumos de Heller em suas últimas produções, a Arendt “*uma espécie de fenomenologia*” que combina a reconstituição da trajetória dos significados das palavras que dizem os fatos e as análises destes (LAFER, 1999, p. 239) e a Foucault sendo praticamente impossível encontrar-lhe “filiação estável” ou, mesmo, nomeação generalizada às abordagens que atribuiu às problemáticas com as quais se envolveu, já

que tomou a si a possibilidade da crítica radical ao “próprio pensar” e ao “como pensar”. Veyne referiu-se à produção de Foucault como uma “*filosofia da relação*”, sugerindo ter sido a ênfase na relação o que possibilitou a alguns autores associarem sua obra ao estruturalismo; falou também em positivismo ou numa “*positividade histórica*” e, ainda, referiu-se ao autor como construtor de “*genealogias*” (VEYNE, 1998, p. 270-275). Rabinow e Dreyfus (1995) referem-se ao fazer-teórico do autor como uma “*analítica interpretativa*”.

Nossa opção foi, pois, estabelecer, sobre a problemática em estudo, uma “*interface temática*” (KRISCHKE, 2000, p. 1), isto é, trabalhar a confluência das abordagens, que são diversas, sobre os conceitos levantados pelas questões-problema ao encontrarem-se, estes, com os fenômenos condensados pela experiência humana que definimos como objeto empírico de referência. Com esse procedimento, acreditamos ter sido possível identificar as contribuições trazidas pelas singularidades de cada abordagem para a apreensão da problemática da investigação e tratar, de forma “*expandida*”, os interrogantes que a configuraram. Optamos, portanto, por conduzir a pesquisa de modo a possibilitar que cada autor “*se aproximasse*”, segundo sua perspectiva, do nosso objeto, e de tornar possível nosso diálogo com as quatro abordagens, identificando convergências, divergências e contribuições singulares. Realizamos uma associação que, acreditamos, ter possibilitado nossa entrada crítica em “*jogos de verdades*”, em manifestação no plano das práticas sociais que vêm configurando a experiência humana em referência, bem como as circunstâncias sob as quais estas vêm ocorrendo. No plano conceitual, tal associação levou-nos ao universo dos autores com os quais trabalhamos e, ao mesmo tempo, os trouxe ao nosso “*agora*”. Nossa “*aproximação*” e “*leitura*” da problemática em estudo, ocorreu desde a relação criada com o objeto, a partir da referida associação, ou seja:

- Como Heller, Gramsci, Arendt e Foucault ajudaram-nos a compreender a trajetória de individuação no interior de uma experiência humana do MST que percorremos, na sua cotidianidade, cheia de “*acidentes*”?
- Como as abordagens desses autores ajudaram-nos a localizar o que antecipamos como “*sofrimento constituidor*” de homens e mulheres que passaram a agregar-se a

essa experiência humana, desde o momento da ocupação de terras e construção de um acampamento de sem-terras (Fazenda Anonni), até hoje, quando compartilham práticas sociais concretas num assentamento do MST (Nova Ramada)?

- E, ainda, como os referidos autores ajudaram-nos a tornar nosso objeto de investigação um espaço aberto à ação e à relação entre conhecimentos plurais, configurando uma forma de interdisciplinaridade solidária que não exigiu sínteses forçadas, nem a dominação de um campo disciplinar sobre outro, já que eles mesmos assim procederam em suas produções?

Krischke, em trabalho realizado sobre diferentes abordagens utilizadas no “*estudo da democratização*”, afirmou que a “*interface temática*” possibilita apreendermos as “*contribuições específicas de cada abordagem a temas comuns*” e ainda captar, no confronto de abordagens, “*problemas práticos e conceituais não resolvidos, os quais por sua vez revelam os limites internos de cada abordagem*”. Da mesma forma, tende a “*relativizar o ponto de vista do pesquisador*” e a aguçar a criatividade deste, já que vai demandar crítica profunda aos pensamentos em questão, o que poderá evitar procedimentos reducionistas como o da “*generalização excessiva*” e o da “*elasticidade conceptual*” (2000, p. 2). Ao assinalar “*áreas cinzentas*”, quanto ao conhecimento, já pudemos perceber também, que a interface temática desafia o pesquisador enquanto possibilita a identificação de novos espaços para a criação. Também é condizente com objetos de estudo, cuja apreensão demanda uma teia conceitual mais complexa, em razão do seu caráter interdisciplinar.

No caso da presente pesquisa, a procura pelos autores, com quem dialogamos, aconteceu, por um lado, pela preocupação intelectual e prática dos mesmos de, ao problematizarem sua época, acompanharem, desde a problemática levantada, a emergência de sujeitos de práxis, e de colocarem sob crítica os projetos por estes enunciados, preocupação que compartilhamos. Também, em razão do acréscimo à nossa reflexão que a disputa das lógicas de suas abordagens estariam provocando, exigindo maior precisão conceitual e seleção e/ou criação de procedimentos investigativos condizentes. Foi então que percorremos os fios atados por Gramsci e

Heller na busca da compreensão do fenômeno humano e o desatar destes, por Arendt e Foucault, guiados por fins não menos ousados. Uma terceira razão, talvez primeira em importância, esteve associada ao fato desses autores dificilmente se deixarem enquadrar nesta ou naquela “ciência humana” e, mesmo, na filosofia. Eles próprios se dizem pensadores de fronteiras e, em suas obras, essas mesmas fronteiras variam, conforme as ênfases demandadas pelos objetos de investigação.

Durante nossa produção recorreremos, também, a antecessores e comentadores dos quatro mestres para reforçar ou clarificar a teia de pensamento requerida para a compreensão dos fenômenos em estudo.

Para que pudéssemos transitar sobre as produções de tais mestres, sem nos perdermos na “infinitude” de suas criações, construímos dois textos que serviram de base teórico-metodológica para nossas reflexões. Estes estão apresentadas em anexo: Anexo 1 - Socialização e individuação -, e Anexo 2 - O sofrimento desde uma perspectiva teórico-metodológica.

### **1.3. A sistematização como método**

Já detalhamos que nossa relação com os autores escolhidos como interlocutores, na presente pesquisa, ocorreu mediante interface temática. Trabalhamos as abordagens desses autores, tanto sobre conceitos, como sobre proposições, suposições, e argumentos, sem a preocupação de forçar sínteses ou marcar confrontos entre os pensamentos dos mesmos, mas procurando identificar, nos limites de nossas percepções, até que ponto esses pensamentos estariam nos ajudando a responder nossas questões de investigação.

Este correspondeu a um momento da pesquisa em que o ponto de vista da pesquisadora esteve pouco exposto, atendo-se à animação da interface: eleição do tema, dos autores com quem discutí-lo, problematização, ênfases, comparações, seleções e organização operacional da temática para os contatos com a experiência.

Este retraimento deliberado favoreceu nosso propósito de manter nosso ponto de vista em aberto, para que o acolhimento ao empírico se fizesse a partir de uma atitude epistêmica que mais valorizasse a busca, do que as confirmações; mais as descontinuidades do que as regularidades e continuidades.

Tivemos a preocupação, com base na forma de proceder de Foucault (1997)<sup>9</sup>, de problematizar a experiência humana que tomamos como objeto de estudo, fazendo uma historiografia. A problematização levou-nos a percorrer o curso da experiência de modo a identificarmos: as práticas que a engendraram, os pontos das grandes rupturas e construções decorrentes, os momentos “crísicos”, as inversões e reconfigurações da experiência. Acompanhamos, outrossim, os processos de constituição de “verdades”; a ascensão e o declínio de “verdades”, e também a convivência conflituosa da pluralidade delas. E, ainda, como estes “movimentos” puderam configurar a objetividade da experiência humana que vem se constituindo com o MST e como MST, e subjetividades individuais e coletivas, isto é, sujeitos em Movimento.

Procuramos, então, relacionar-nos com a experiência sob investigação, a partir dos documentos que esta já havia legado, por mãos próprias ou autoria externa, e que registravam, desde os primeiros fatos criados e intensamente vividos pelo coletivo social que a vem configurando, até as reflexões sobre questões e ações mais recentes, algumas delas visando a retroalimentação, manutenção e expansão do(s) projeto(s) interno(s) do assentamento. Uma “escavação”, nos limites do acontecimento, em si, procurando aprofundar mais o conhecimento do seu núcleo, do que o das ondas que dele puderam se propagar, já que, mediante alerta de Hannah Arendt, passamos a priorizar em nossas “buscas” o lugar que densamente estivesse a integrar a “*persistência da tradição*” com a “*fragilidade do novo*” (ARENDRT apud ORTEGA, 2000, p. 35).

Estendidos estes fios-base, seguimos à construção da narrativa da experiência pelos atores diretos da experiência/acontecimento, especialmente organizados pela

---

<sup>9</sup> Tradução de Selvino Assmann, Florianópolis, set. 2001, e Foucault (1999, 2000).

pesquisa em coletivos de interlocução. Tal narrativa, centrada em nossas questões-problema desdobradas em perguntas orientadoras, foi orientada no sentido de detalhar o ocorrido, procurando identificar as relações vividas no interior da experiência e aquelas entre a experiência e as circunstâncias que a envolveram. Ao mesmo tempo, deveria revelar as interpretações dos protagonistas sobre o ocorrido e sobre as relações então constatadas. Esta narrativa pode resgatar o “vivido vivo”: além de fatos, atividades, ações, relações, os significados, sentimentos e valores do coletivo e das individualidades que o integram.

*A sistematização*<sup>10</sup> foi o método de investigação que nos possibilitou deixar “a experiência falar” sob o foco que a nós interessou ouvi-la, isto é, o foco capaz de propiciar respostas e novas perguntas às nossas questões de pesquisa: *a construção de sujeitos, mediada pelo sofrimento*.

Já de antes sabemos que, ao propiciar uma narrativa coletiva de vivências compartilhadas, a sistematização recupera e ordena os momentos dessas vivências; faz cronologia, mas a marcação dos tempos, nesta, se dá a partir de critérios construídos desde as subjetividades dos protagonistas da experiência, quando também revela os seus tempos subjetivos.

Põe em relevo diferentes vozes, vozes que “falam” a experiência e, a um só tempo, se constituem em objeto de investigação. No caso, vozes que ocuparam e ocupam posições diversas na experiência em questão, expressando, pois, significados diversos ao identificarem e atribuírem conteúdo aos seus momentos e elementos constitutivos; significados que, ora se confundem, ora andam na paralela, se reforçam ou se cruzam, se anulam, se confrontam e até se destroem. Matéria que se coloca à coordenação da sistematização, no caso, a pesquisadora, sendo por vezes devolvida

---

<sup>10</sup> Ver, sobre sistematização:

FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. *Sistematização... juntando cacos, construindo vitrais*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 1995. (Cadernos UNIJUÍ, 23)

JARA, Oscar H. *Para sistematizar experiências*. João Pessoa: UFPB - Ed. Universitária, 1996.

aos grupos sob a forma de novas perguntas que insistem no foco da pesquisa e aprofundam a explicitação e reflexão da problemática que concentra.

Quando optamos pela sistematização como método de investigação, o fizemos considerando-a, como a Educação Popular o faz, *um processo de produção de conhecimento que ocorre a partir de práticas sociais concretas*. Produção que ocorre desde os próprios protagonistas destas práticas, em nosso caso, homens e mulheres, adultos e jovens, assentados do MST. Produção que pressupõe uma narrativa polifônica capaz de, ao falar de uma sociabilidade vivida, expressar significados e possibilitar ressignificações. Portanto, capaz de revelar subjetividades em transformação.

No presente trabalho, tratamos de criar condições para que isso ocorresse, e para que a narrativa possibilitada pela sistematização passasse a constituir-se em “dados da pesquisa”. Pudemos, então, recorrer aos “dados da pesquisa” - documentais e narrativa - e retrabalhá-los em diálogo com os autores, nossos interlocutores. Aí, sim, a voz da pesquisadora passou a manifestar-se densamente, tratando, desde as categorias centrais da pesquisa, objetivações e subjetivações reveladoras dos processos de socialização/individuação (mediados pelo sofrimento), que buscou compreender.

Já que optamos por trabalhar com a “sistematização de experiências”, tomamos, como unidades de investigação, coletivos. Estes coletivos foram constituídos de forma a termos, na reconstituição e reflexão da experiência em foco, representantes das diferentes formas de relação com a produção experimentadas no assentamento: organização cooperativa, cooperação e trabalho individual. Um segundo critério adotado na formação dos coletivos esteve referido à área. Como o assentamento se constituiu em quatro áreas distintas, estas foram levadas em conta no momento da grupalização, na pesquisa. Este critério já contemplou, por si, a origem étnica, cuja diversidade e relações vividas, se fizeram representar nos quatro grupos constituídos. O terceiro critério correspondeu à geração. Tivemos três gerações

distintas em nossos grupos de pesquisa: a dos assentados “velhos”, a dos assentados “jovens” e a dos filhos dos assentados, estes últimos, pré-adolescentes e adolescentes, no momento de chegada à terra. Da mesma forma, foi contemplada a questão do gênero: mulheres e homens integraram os coletivos de pesquisa, sem discriminações, reproduzindo a dinâmica organizativa do assentamento que sempre se propôs a proceder desta forma.

Constituímos, assim, quatro grupos, onde área e relação com a produção foram os “critérios de partição”, e idade, etnia e gênero, “presenças transversais”. Embora estes grupos correspondessem às nossas unidades de investigação privilegiadas, em algumas oportunidades, vozes singulares provindas do interior dos mesmos - sub-unidades de investigação - tiveram suas manifestações em destaque, para esclarecimentos sobre o ocorrido.



Sua origem remota está associada à presença dos imigrantes europeus e de seus descendentes, nas áreas de mata do RS, vivendo em pequenos estabelecimentos agrícolas, dedicando-se à policultura e atribuindo à terra a função de subsistência e reprodução. Está também relacionada aos “caboclos”, heterogênea categoria social, formada por antigos peões de estância, agregados de fazendas e descendência de ambos. Foram eles os precursores da agricultura nas “coxilhas”, aqueles que foram levados pelas crises da pecuária gaúcha a deixarem as fazendas e a seguirem plantando em chão alheio, entregando a “meia” ou a “terça” parte da produção ao proprietário da terra. Embora sua relação com a terra fosse fonte de subjugação, correspondeu também a fonte de vida. Daí o intenso desejo da posse desta que fez com que, por diversas gerações, muitos deles resistissem ao êxodo rural e integrassem frentes de luta pela conquista da terra. Índios, brancos sem “linhagens” definidas e escravos negros tiveram parte na constituição desses “caboclos” que, além de marcados por uma singularidade social, foram também dotados com um tipo físico próprio.

Na história pregressa dos sem terra do RS há passividade e há também muita luta, dada a herança de exclusão, historicamente a eles transmitida, tanto em razão das formas como as relações de posse e o uso da terra se estabeleceram no país, quanto em razão dos empecilhos a eles oferecidos para as ocupações de espaços sociais que os livrassem da itinerância e propiciassem referências<sup>12</sup>. São conhecidos os conflitos que envolveram a questão da terra no RS, como a revolta dos Muckers no século XIX (HOBSBAWN, 1982 apud GEHLEN, 1983, p. 102) e o MASTER - Movimento dos

---

<sup>11</sup> Tarso Genro, em *Contribuições ao debate socialista*, mostra como a exclusão se coloca como uma “necessidade” do projeto neoliberal (2002, p. 6).

<sup>12</sup> Ver em Ivaldo Gehlen, na obra *Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o Estado: o caso da fazenda Sarandi a retrospectiva que faz sobre a questão da terra na América Latina e no Brasil* (p. 34-91), bem como sobre a história da luta pela terra, no sul do país (p. 97-110), e especialmente na região da Grande Sarandi (p. 110-191). Ver também José de Souza Martins, na obra *Camponeses e a política no Brasil* (1986), a análise histórica que realiza sobre o campesinato brasileiro, ressaltando as lutas contra os diversos tipos de exploração proporcionados pelas relações sociais no campo, desde o Brasil-Colônia. Ver ainda o texto do mesmo autor, *A questão agrária brasileira e o papel do MST*, na obra organizada por João Pedro Stédile, *A reforma agrária e a luta do MST*, (1997), quando Martins mostra como, no Brasil, a questão agrária vai se colocando como problema (com o desenvolvimento do capitalismo) e situa a reforma agrária como uma possível solução para a questão agrária (p. 11-76).

Agricultores Sem Terra, oficialmente criado em 1960, em Encruzilhada do Sul, reunindo agricultores sem terras sob a liderança de militantes do PTB - Partido Trabalhista Brasileiro - e da ala comunista do movimento dos tricultores e colocado na ilegalidade após o golpe de 1964 (FALKEMBACH, 1985, p. 102). O MASTER já se constituiu como uma primeira resposta à intensificação dos problemas sociais nas áreas rurais do Rio Grande do Sul, face à implementação e expansão da lavoura capitalista, problemas esses que foram se intensificando nas décadas seguintes, à medida que se cumpriam metas de regionalização da agricultura no país e a integração desta a um complexo agroindustrial (DELGADO, 1988, p. 74).

As relações sociais que envolveram a terra, nesta fase de reorganização do capitalismo, possibilitaram pactos e embates de classe de diversidade muito grande. Nestes pactos, ora veremos a mediação de um governo populista, dando força à associação de arrendatários capitalistas, minifundiários e trabalhadores rurais sem terra contra o latifúndio, e possibilitando o surgimento de um movimento, como o MASTER<sup>13</sup>, ora vamos nos deparar com a ação totalitária de governos militares e de seus aliados civis legitimando a iniquidade, ao intermediarem arrendamentos de terras em reservas indígenas e promoverem projetos de colonização sem qualquer apoio técnico, econômico e social, para acomodarem, em parte, problemas sociais e não desestabilizarem empreendimentos capitalistas de legalidade questionável, além de socialmente injustos. Veremos, outrossim, a força da repressão desses mesmos governos militares atuando sobre aqueles que, ao lutarem pela posse de um chão, viam o desejo que os movia ampliando-se na direção da busca de um lugar social de não marginalização econômica e política.

Ainda, a partir da questão da terra, vamos presenciar a vacilação de um governo pós-ditadura ante as pressões de forças sociais opostas: as forças compostas

---

Também, uma síntese da história da terra no Brasil pode ser encontrada em texto de Dinarte Belato, *A terra*, (2000, p. 30-37).

<sup>13</sup> No mesmo período, outras regiões do país tornam-se palco de iniciativas camponesas para a conquista de terras, legalização e permanência em áreas ocupadas, sendo as principais delas: as Ligas Camponesas, no Nordeste e Centro do País - 1955-64, Trombas e Formoso, em Goiás - 1948-64,

pelos setores populares em luta pela democratização da posse da terra e da sociedade brasileira e aquelas correspondentes às elites rurais em suas ágeis articulações com representantes do capital industrial e financeiro, que faziam uso de instrumentos de pressão mais complexos e destituídos de “escrúpulos éticos” no sentido de preservar a concentração da propriedade e da riqueza. Também vamos presenciar a gradativa opção desse governo pelo campo das elites especialmente quando, sob a liderança da UDR - União Democrática Ruralista -, as mesmas passaram a acumular vitórias frente ao seu propósito de reverter um processo que tomava a direção de uma Reforma Agrária capaz de possibilitar um certo grau de democratização da posse e do uso da terra.

O movimento desse singular momento da história do rural brasileiro foi marcado pelas determinações de um constante ajuste do país à dinâmica das forças econômicas e políticas em debate em âmbito mundial. Ajuste modernizador marcado pelo lugar privilegiado conquistado pelo capital financeiro nos processos de acumulação capitalista e nos jogos de poder necessários para viabilizá-los. Por sua vez, o Estado Nacional, em suas instâncias diversas, ao assumir os seus papéis de implementar tais ajustes e, ao mesmo tempo, manter-se como mediador das relações de poder, internamente, fez uso da cooptação e da repressão para não perder espaço no jogo estratégico de poder, e para manter a ordem em conformidade com o projeto concentrador de renda e de riquezas pelo qual fez e refez sua opção<sup>14</sup>.

Foi então que este mesmo Estado, ora utilizou o ocultamento, ora a ostentação dos seus mecanismos de poder, ao lidar com aqueles que alijou dos pactos sociais que intermediou. Foi também aí que favoreceu a expressão da dor da exclusão em seu conteúdo político-ideológico e também físico e psicológico entre os alijados.

---

Porecatu - 1950-51, no Paraná, a Revolta de 1957, no Sudoeste do Paraná (MARTINS, 1986, p.187-230) (VERONESE, 1998, p.54-60) e Dona Noca, no Maranhão (GEHLEN, 1983, p.95).

<sup>14</sup> Ver a respeito a obra de Guilherme da Costa Delgado, *Capital financeiro e agricultura no Brasil*, que aborda as conseqüências, para a questão agrária, da ascensão do capital financeiro no direcionamento da acumulação capitalista (DELGADO, 1985, passim); ver também, no texto “*A agricultura nos Planos de Desenvolvimento do Governo Federal: do Plano Trienal ao III PND*” de Nelson Giordano Delgado, as opções do estado brasileiro para a agricultura e relações destas com o todo da economia, nas décadas de 60 a 80 (BENETTI, FRANTZ, 1988, p. 35-108).

*“Excluir, por de lado, abandonar, recusar; por de fora, expulsar; privar, despojar”* (FERREIRA, 1980, p. 751): se, por um lado, isso levou à despolitização de muitos e à mudez frente à exclusão, por outro provocou a palavra - o grito e também o clamor, denúncia, ato, evento e práxis.

*- Vinha um político lá, dizia uma coisa, eu era assim, concordava, né? Fulano sabe mais, ele está dizendo, respeitava. Tanto é que, desde a própria criação da gente não dava prá estar falando muito: rígida. Eu fui de família muito pobre, muito mandada, explorada. Até assim: se tu vê uma pessoa um pouquinho mais bem vestida do que você, tu não pode nem falar com aquela pessoa, de preferência nem se apresentar muito, você não tem apresentação prá chegar perto, né? (Entrevista 2001, Invernadinha).*

Eram “outras” as pessoas que mediavam “para os sujeitos os valores, sentidos e símbolos - a cultura” (HALL, 1998, p. 11) e, até as possibilidades de “se apresentarem”, “chegarem perto”, “conseguirem as coisas”, “terem o direito de falar, ser ouvido, ouvir”. Suas presenças produziam silêncio e consentimento. Por vezes até admiração.

Representavam aquele “outro” - portador das prescrições sociais - aquele “outro internalizado em mim”, capaz de levar à mudez, ao clamor, à vergonha e até ao suicídio aqueles trabalhadores e trabalhadoras que se viam frente à “incapacidade” de cumprir tais prescrições (HELLER, 1989, p. 105-107). Foi, por conseguinte, a saturação da relação com tais prescrições, somada à anomia nascida desta saturação, ambas animadas pela possibilidade de construção de novas referências, que começaram a livrar esses sem terras da internalização desse “outro” e a deixar suas vontades exporem-se, associarem-se, fundamentarem-se e objetivarem-se em atos.

*- Nós éramos muito acostumados e impostos pela sociedade, pelas políticas da sociedade a ouvir muito e a voltar prá trás. É possível conseguir isso? Não, então voltávamos prá casa e nunca mais íamos procurar. Mas hoje não: tem que ser uns quantos “não”, porque senão não desistimos (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

*- Mas agora eu vejo assim: eu quero, eu sei que quero, o que quero, sei que eu posso ter, é meu direito, mas tenho que buscar isso. Se for necessário ir e falar com o prefeito: nós queremos a estrada, nós queremos isso...temos o direito de falar, de ser ouvidos, de ouvir (Entrevista 2001, São João).*

*- Por que os agricultores se enforcam? Porque não sabem o que fazer com as próprias dívidas, têm vergonha, não entendem o sistema. Nos assentamentos não tem disso; há um entendimento dos processos e mecanismos de exclusão (Entrevista 2001, Gleba 2).*

## 2. 1. O que dizem os fatos

Desde os anos 40 ocorreram ocupações “*de terras devolutas e das áreas de reservas indígenas*”, no RS, essas últimas sendo mesmo “*loteadas*” pelo Governo Estadual, “*segundo o tamanho dos lotes ocupados pelos colonos posseiros*”, gerando e desdobrando embates entre índios, colonos e governo (GEHLEN, 1983, p. 102).

Dentre as terras indígenas ocupadas, cabe destaque à Reserva de Nonoai, com área de 14.910 hectares, que passou a receber posseiros, desde os anos 40, e que teve intensificada a penetração destes, a partir dos anos 50. Conta Gehlen que “*em 1962, havia quatrocentas famílias que ocupavam lotes, de 5 a 20 ha, na maioria*”, mas que também podiam ser constatados casos de arrendamentos de áreas superiores a 50 ha (1983, p. 113).

Em 1969, cerca de seiscentas famílias de posseiros invadiram a área e, dentre estas, duzentas conseguiram contrato de arrendamento, através da FUNAI - Fundação Nacional do Índio, (órgão do governo federal) para permanecerem na mesma. Embora o Estatuto do Índio, “*que proibia o arrendamento de terra indígena para qualquer tipo de exploração agrícola e florestal, por não indígena*”, estivesse em vigência desde 1973, a entrada de posseiros na reserva de Nonoai prosseguiu, alguns se estabelecendo inclusive como sub-arrendatários daqueles já residentes. A própria FUNAI voltou a firmar contratos de arrendamento com ocupantes, no período (GEHLEN, 1983, p. 113).

Em 1975, cerca de 65% do total da área da reserva de Nonoai estava nas mãos de novecentas e setenta e quatro famílias de colonos posseiros; as duzentas e trinta e duas famílias de kaingangs, que pacientemente se articulavam para a conquista do real direito de viver na área, ocupavam apenas 35% desta. Tal situação pode explicar a intensificação dos conflitos entre índios e posseiros que, já no ano anterior, havia resultado em mortes e danificação de bens desses últimos (TORRENS, 1991, p. 13).

Nos anos subseqüentes, as tensões continuaram sendo transformadas em atos deliberados ou, mesmo, em estratégias de ação de um coletivo indígena então organizado regionalmente. A força para a reconquista das suas áreas, cuja raiz pode ser associada à tradição de vida, decisão e ação coletivas, começou a acumular-se especialmente a partir de 1977, momento em que chefes e representantes indígenas passaram a reunir-se em São Miguel das Missões, RS, e a reafirmar “*a exigência de garantir as terras de reservas*”. O resultado dessa articulação foi a expulsão definitiva dos colonos da reserva de Nonoai no dia 4 de maio de 1978. Processo semelhante ocorreu, segundo Gehlen, em outras reservas indígenas do RS, como a de Guarita, e também em outros estados do país (1983, p. 122-124).

Desde então, grande parte dos expulsos das áreas indígenas, especialmente a de Nonoai, passaram a perambular pelas terras do Norte e Noroeste do RS, recusando-se a serem movidos por práticas de uma biopolítica<sup>15</sup> pautada pela intencionalidade de reacomodamento populacional em espaços cujo controle o Governo estaria vendo ameaçado. Outros acabaram por aceitar as propostas do Governo de serem levados para áreas de colonização fora do RS (Projeto de Colonização Terra Nova, no Mato Grosso) ou ao sul do estado (Projeto Nova Esperança, Bagé), na região da pecuária (TORRENS, 1991, p. 15).

Outro fato que esteve ligado à origem da luta recente pela terra no RS foi o desalojamento de famílias de pequenos proprietários, residentes ao longo do Rio Uruguai, para a construção de usinas hidrelétricas, em meados da década de 60<sup>16</sup>. Quando da construção da barragem do Passo Real, a CEEE - Companhia Estadual de Energia Elétrica - desapropriou 24.000 ha, desalojando 600 famílias - os “afogados” do Passo Real. Parte dessas famílias foram reassentadas em Cruz Alta, nas fazendas

---

<sup>15</sup> Estamos utilizando o conceito de biopolítica cunhado por M. Foucault, que corresponde ao conjunto de práticas históricas orientadas por discursos correlatos direcionados ao controle, disciplinamento e conformação de populações. A força disciplinar do biopoder e sua racionalidade política vão fazer do homem um objeto do poder do Estado e modelar comportamentos tanto deste, individualmente, como das populações (Ver, sobre o assunto: RABINOW, DREYFUS, 1995, p. 138-158).

<sup>16</sup> Martins considera os atingidos pela construção de hidrelétricas como um dos dois grandes grupos de sem terras brasileiros que passaram a integrar a luta pela terra que resultou na constituição do MST, nos anos 80 (1984, p. 98-103).

Boa Vista do INCRA e Colorado, outra parte em Santa Bárbara do Sul, na fazenda Itaíba; outras famílias receberam indenização em dinheiro e um quarto grupo, que deveria receber terras na fazenda Anonni (desapropriada em 1972 pelo Governo Federal, porém mantida sob questão na justiça, dado o pedido de reintegração de posse), não conseguiu ver cumpridas as promessas de reassentamento; algumas dessas famílias acabaram acrescentando, à sua trajetória de desespero e luta, a passagem pela reserva de Nonoai (TORRENS, 1991, p. 13-14).

Fernandes, ao tratar da formação e espacialização do MST, identifica, além das ocorrências que marcaram a construção do Movimento no Rio Grande do Sul, as lutas “quase-simultâneas” ocorridas em outros estados da Federação:

(...) a ocupação da Fazenda Burro Branco, no município de Campo Erê (SC), em 1980; ainda neste ano, no Paraná, o conflito entre o Estado e mais de dez mil famílias que, com a construção da Barragem de Itaipú, tiveram suas terras inundadas; em São Paulo a luta dos posseiros da Fazenda Primavera nos municípios de Andradina, Castilho e Nova Independência; no Mato Grosso do Sul, nos municípios de Naviraí e Glória de Dourados, [onde] milhares de trabalhadores rurais arrendatários [desenvolveram] uma intensa luta pela resistência na terra. Outras lutas também aconteciam nos estados da Bahia, Rio de Janeiro e Goiás (STÉDILE, 1997, p. 134).

Os sem-terras gaúchos, expulsos, desalojados ou despedidos, passaram a encontrar-se em acampamentos à beira de rodovias. A princípio predominavam, nos acampamentos, os desalojados de terras indígenas (de Nonoai, especialmente); depois foram chegando os outros, muitos outros, com trajetórias e origens diversas: famílias que estavam retornando de áreas de colonização, dado o insucesso das experiências então realizadas, novas levas de pequenos produtores e arrendatários que perderam suas terras ou o acesso às áreas arrendadas de outros, ou ainda aqueles que perderam seus postos de trabalho, como assalariados rurais ou urbanos, em razão das mudanças estruturais da economia do país. Juntos seguiram caminho, ocupando áreas de terra, a princípio conduzidos pela espontaneidade e o imediatismo que a necessidade de manter a vida impunha. Depois passaram a ser movidos por técnicas e princípios que lhes possibilitaram planejar, conduzir ações e reorientar vidas. Muitas das ações foram frustradas, em seus objetivos imediatos, mas as aprendizagens que geraram, associadas a processos educativos colados às experiências e aos desejos que a

frustração de um ato não conseguia apagar - *conseguir a terra, ser alguém* - foram possibilitando conquistas. Assim, ocorreram, a partir de 1979 nas fazendas Macali e Brilhante em Ronda Alta e na Reserva Florestal da fazenda Sarandi, em Rondinha, acontecimentos que se transformaram em marcos da retomada da luta pela terra no RS (CALDART, 2000, p. 73) (FERNANDES, 1999, p. 56) (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 24-29).

A seqüência “*ocupações, reconhecimento de ações de despejos e acampamentos*” tornou-se o elemento tático mais presente nas lutas pela terra no RS; mesmo nas fases mais avançadas destas, quando passou a ser entremeada por atos públicos, caminhadas, depoimentos na imprensa, greves de fome, manteve e mantém sua eficiência.

As atividades de nucleação, acompanhadas de processos educativos e formativos, condizentes com as demandas da conjuntura, foram os instrumentos organizativos e pedagógicos que deram sustentação aos sem-terra, numa fase de radicalização dos seus embates com as elites rurais e o governo. Contribuíram, por sua vez, para o reconhecimento do que identificam como “*caráter de classe*”<sup>17</sup> das forças em oposição, dando maior consistência política e ideológica às ações e amadurecendo as condições para a constituição do MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Em 1984, já existiam núcleos dos sem-terra em sessenta municípios do RS (TORRENS, 1991, p. 39).

O acampamento de Encruzilhada Natalino, iniciado em 1981, favoreceu a passagem do momento da retomada para uma fase mais densa e consciente da luta

---

<sup>17</sup> Estamos utilizando, aqui, o conceito de classe que identificamos na prática social e no discurso do MST, que pressupõe: a) a divisão da sociedade em duas grandes classes opostas; b) a relação conflituosa entre ambas, dados os interesses, não só econômicos e sociais, mas também políticos e culturais, que as separa; c) um amplo pacto político-cultural (cultural no sentido de forma de vida) presente na configuração dessas classes, e não somente a natureza econômico-social dos sujeitos que agrega; d) a não definição prévia de um sujeito protagônico nas lutas por transformação social (conquista da terra, Reforma Agrária, democratização da sociedade), mas sim a aceitação de um protagonismo forjado na luta (práxis, isto é, síntese entre teoria e prática) e nos pactos conjunturais (históricos) que esta possibilita; e) o fato da classe trabalhadora, com a qual se identifica e se considera representante, ser mais amplo do que sua (do MST) base social.



pela terra no Estado, possibilitando ofensivas que deram novo conteúdo às táticas herdadas dos sem terras do MASTER e à construção de uma liderança ativa entre os próprios trabalhadores e trabalhadoras rurais. Tanto a área do acampamento, como a mobilização ali promovida, em 25 de junho de 1981, acabaram constituindo-se também em espaços de solidariedade aos sem-terra e de luta pela democratização da sociedade brasileira e contra a ditadura militar (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 23).

Por sua vez, o acampamento estruturou-se num momento político em que amplas e freqüentes mobilizações sociais contra a ditadura militar vinham acontecendo no país, como as greves operárias ocorridas na Grande São Paulo, ações estas que também precederam e contribuíram para a criação de condições que favoreceram a estruturação do PT - Partido dos Trabalhadores - um partido de esquerda, de massas, autônomo em relação ao Estado e constituído por militantes do movimento sindical, de organizações de esquerda e de agentes de pastorais de igrejas e movimentos sociais urbanos e rurais (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p.36) (SADER, [1986?]).

Em outubro de 1985, cerca de 1800 famílias provenientes de 32 municípios da Região Alto Uruguai ocuparam a fazenda Anonni e transformaram o acampamento num amplo espaço de aprendizagens, debates e deliberações, acolhendo a maior parte dos membros da direção do Movimento no Estado, coletivo constituído, por indicação de seus pares em assembléias, entre os próprios trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra acampados, ativistas responsáveis por atividades de nucleação do Movimento, e apoiadores, como a CPT e outras instituições<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Hoje, a sistemática de escolha das direções do MST tornou-se bastante complexa, tendo por base o princípio da democracia representativa e, como célula desencadeadora do processo, os núcleos de base constituídos em cada acampamento e assentamento. Cada núcleo de famílias acampadas ou assentadas indica seus representantes para comporem as Coordenações do Acampamento ou Assentamento e também os seus representantes na Coordenação Regional, estes últimos seguindo a proporção de um por grupo de quinhentas famílias. Das Coordenações Regionais saem representantes para a composição da Coordenação Estadual. As Direções Estaduais são indicadas pelas mesmas bases, entre os membros das Coordenações Estaduais, para uma gestão de dois anos, e referendadas nos Encontros Estaduais. Por sua vez, a Coordenação Nacional é constituída por representantes das Coordenações Estaduais, em número que segue uma proporcionalidade fundada na amplitude do Movimento no Estado: número de

As famílias que passaram a constituir o Assentamento Nova Ramada, nossos interlocutores nesta pesquisa, viveram cerca de três anos e meio nesse acampamento, sendo protagonistas de inúmeras ocupações e outras formas de pressão promovidas pelo MST, até conseguirem a terra onde hoje vivem.

Se até os anos 60 a presença das igrejas cristãs entre os trabalhadores rurais brasileiros impelia o oprimido a pouco ousar para ver realizados seus desejos e direitos<sup>19</sup>, nesse tempo de retomada da luta pela terra - anos 70-80 - o recado era outro: a igreja do oprimido (católica e luterana, especialmente), orientada pela Teologia da Libertação<sup>20</sup>, “corrente pastoral”, que foi se constituindo na América Latina, nos anos 60, pautada pela concepção de que “*a história humana deve ser encarada a partir dos interesses e aspirações dos oprimidos*” (FREI BETO, 1991, p. 172), pôde preencher os espaços vazios de informação e formação presentes nas vidas dos excluídos sociais, tanto os do campo, como os da cidade. As Comunidades Eclesiais de Base, a Comissão Pastoral da Terra e a Pastoral da Juventude, novas formas de ser e atuar dessa igreja da Teologia da Libertação, sempre presentes junto às massas oprimidas, tinham o discurso apropriado ao momento e àqueles que reuniam. Partindo do

---

famílias acampadas e assentadas. Da Coordenação Nacional sai a Direção Nacional por indicação das bases e instâncias e referendada nos Encontros Nacionais. As Coordenações Estaduais e Nacional chegam a ser compostas por quase trezentas pessoas, incluindo, além dos representantes indicados pelo processo descrito, aqueles responsáveis por Setores como: Educação, SCA - Sistema de Cooperação Agrícola, FM - Frente de Massas, Gênero, Saúde, Frente de Trabalho (no RS esta frente tem uma Cooperativa de prestação de serviços - a COOPERTCHÊ -, que tem grande peso na manutenção dos acampamentos), Cultura, Jovens, e Equipe de Finanças. As Direções Estaduais e Nacional são compostas por cerca de trinta integrantes. Apoiadores do Movimento provenientes de instituições parceiras são, ocasionalmente, convidados para reuniões das Coordenações e Setores.

<sup>19</sup> Prometiam realizar “*um pretense ‘plano de Deus’ para a humanidade*” (SOUZA, 1988, p. 27) e sugeriam ao homem, ser criado por Deus, ter fé nessa possibilidade sobrenatural, mesmo que para isso fosse necessário o sofrimento na terra. Não incluíam, em seus discursos, maiores esclarecimentos sobre as condições histórico-sociais mediante as quais a vida social se organizava, nem sobre as diferentes conotações assumidas por suas relações institucionais e ações pastorais, nos diferentes momentos do desenvolvimento social.

<sup>20</sup> Como coloca Fernandes, a Teologia da Libertação reuniu “*ensinamentos sociais*” do discurso religioso progressista pós Concílio Vaticano II e “*elementos metodológicos de análise da realidade do marxismo*” (STÉDILE, FERNANDES, 2000, nota 12, p. 20). O primeiro teólogo a sistematizar as reflexões da teologia da libertação foi o peruano Gustavo Gutierrez, na obra *Teologia da Libertação*, Petrópolis (RJ): Vozes, 1971 (FREI BETO, 1992, p. 172). Francisco Catão situa as raízes de tal movimento de renovação da Igreja Católica na Encíclica Rerum Novarum de Leão XIII publicada em 1891. Constatando a perda de terreno da Igreja Católica “*para outras religiões e até formas laicas de visão de mundo*”, vai propugnar pela sua aproximação às questões sociais (CATÃO, 1986, p. 37, apud COLPANI, 2002, p. 17-18).

desvelamento do caráter dessocializador que os cotidianos desses oprimidos iam assumindo, chegavam a denunciar as relações, os sujeitos sociais e os pactos responsáveis por tais processos. E procuravam repassar categorias de análise para a autonomização dos grupos que atingia, nas suas leituras de mundo.

Mas não ficavam somente no discurso: construía, com esses mesmos oprimidos, a possibilidade de conceberem e/ou recuperarem sentimentos, pensamentos e disposição para ações, que resultassem em novas conquistas da dignidade humana<sup>21</sup>. Foi desta forma e com esta perspectiva que contribuíram para o amadurecimento das condições para que o MST viesse a se constituir.

Houve, nesse mesmo tempo, um alargamento da solidariedade de instituições, pessoas e coletivos sociais àqueles que estavam lutando pela terra e, a partir dela, pela construção da sua cidadania social e política, procurando combinar: o resgate dos direitos naturais - de viver e preservar condições essenciais à sobrevivência -, com a aquisição de direitos sociais e políticos - de democratização das relações quanto às questões de classe, raça, gênero, sexo e, ainda, paz e meio ambiente. Ou, conforme Scherer-Warren, pela construção da cidadania integral movida pela utopia da construção de uma nova sociedade

mais justa do ponto de vista social, na qual o direito à terra para quem nela trabalha e vive, entre outros (cidadania social), seja respeitado; mais participativa e democrática, na qual os trabalhadores tenham suas organizações e formas de representação reconhecidas e consideradas (cidadania política); e na qual haja respeito à diversidade cultural (modo de vida camponês) ou de gênero (mulher camponesa) (1993, p. 72).

## 2. 2. Esses sem terras e seu tempo

Sucessores de imigrantes europeus, de peões ou de ambos, esses sem-terra se apresentavam no RS, na década de 70, como subcategorias de um campesinato<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Leonardo Boff menciona as Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano - Medellín, em 1968, e Puebla, em 1979 - como os eventos que selaram a união da Igreja com os pobres, através da Teologia da Libertação (BOFF, REGIDOR, BOFF, 1996, p.9-10, apud COLPANI, 2002, p. 18).

<sup>22</sup> Até então vimos evitando o uso da terminologia “camponês”, “campesinato”, dada a diversidade de perspectivas desde as quais tais conceitos vêm sendo tratados no mundo sociológico. Não pretendemos

subordinado e cada vez mais empobrecido. Entre eles havia os parceiros, os pequenos arrendatários, os posseiros, diaristas e pequenos proprietários, estes últimos vendo suas terras serem diminuídas, em decorrência do parcelamento utilizado para contemplar herdeiros, a ponto de não conseguirem tirar delas sequer a sobrevivência das suas famílias. Alguns acabavam obrigados a aliar o trabalho na propriedade com a venda sazonal da força de trabalho, já que as possibilidades de manterem-se na terra, através da migração interna, passavam a reduzir-se às áreas de colonização (no Mato Grosso, Bahia, Rondônia...), que acumulavam problemas, e colocavam em risco quem quer que se aventurasse a enfrentá-las.

A produção agropecuária no sul do Brasil, desde meados do século XX, passou por mudanças de grande intensidade, acompanhadas de conseqüências sociais não menos intensas. Os Censos Agropecuários<sup>23</sup> vão informar-nos que, entre os anos 70 e 75, foi de 69,8% o percentual de crescimento do pessoal ocupado em trabalho temporário no RS, parte significativa desse contingente situada na região da lavoura empresarial de soja. Mostram-nos ainda que, de 1960 a 80, o crescimento do número

---

reproduzir a discussão que tal diversidade tem evocado. Contudo, a exigência de uma definição acaba se colocando para nosso trabalho.

Primeiramente queremos clarificar que não estamos tratando do camponês, enquanto tal, mas de um certo camponês; de um campesinato, ao qual já nos referimos como dotado de heterogeneidade em sua constituição, relação com a terra, com o trabalho e com *“a composição de classe que passa a dominar o Estado e o setor produtivo”* (SIMIONATTO, 1995, p. 144), num dado momento. Em segundo lugar, queremos retomar elementos da síntese de Gehlen, especialmente quando o autor destaca que a história existencial “deste” campesinato e o seu posicionamento ideológico estão “diretamente vinculados à agropecuária, embora em processo de proletarização rural ou urbana”. E que estes *“aspiram à posse e uso da terra, na condição de pequenos proprietários ou não, para garantir sua sobrevivência”* (1983, p. 19), como mostra o depoimento de uma assentada da Nova Ramada:

*“Quando discutíamos no acampamento, existia aquele sonho de ter a terra e poder botar semente na terra, mas nós falávamos de produzir para o nosso sustento”... (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

Posteriormente o termo será associado aos integrados, e assim é usado por BELATO (1985, passim).

<sup>23</sup> Fontes de informação utilizadas:

SECRETARIA DA AGRICULTURA DO RS. *Lavoura e Pecuária*, Porto Alegre, v. 11, n. 8, ago. 1979.

FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA. *25 anos de economia gaúcha: a agricultura do RS*. Porto Alegre, FEE, 1982.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo agrícola: Brasil 1960*. Rio de Janeiro: FIBGE, v.2, 1970.

\_\_\_\_\_. *Censo agropecuário: Brasil 1970*. Rio de Janeiro: FIBGE, v. 3, 1975.

\_\_\_\_\_. *Censo agropecuário: Brasil 1975*. Rio de Janeiro: FIBGE, v. 1, 1979.

\_\_\_\_\_. *Censo agropecuário: Brasil 1980*. Rio de Janeiro: FIBGE, v. 2, n. 1, 1984.

de estabelecimentos agrícolas inferiores a 10 hectares foi de 60,92% e que a área média dos mesmos foi reduzida de 5,3 hectares para 4,9. No mesmo período, houve um incremento da população urbana, no RS, da ordem de 114,69% e uma redução da população rural de 15,99%, enquanto para o total do país esta redução foi de 0,52%. Em números absolutos, o aumento da população urbana foi de 2.805.166 habitantes, enquanto a área rural viu sua população sendo reduzida em 480.152 habitantes, de 1960 a 1980<sup>24</sup>.

Estes dados apontam a virada tendencial, socialmente perversa, decorrente da opção brasileira pela modernização da agropecuária baseada no incremento do capital (maquinaria e insumos modernos) e redução do uso de mão-de-obra, que veio acentuar a exclusão social no campo, e tornar estrutural a questão do trabalho/emprego. Mostram as decorrências dessa virada já se manifestando entre 1960-1980, no RS, um dos estados brasileiros precursores na implementação de tal opção para a agricultura. Decorrências que vão se reproduzindo em cadeia, e criando fenômenos como a constituição dos sem-terra brasileiros.

Entre esses sem terras, dos quais vimos falando, havia também os filhos dos pequenos proprietários *“que trabalhavam com e na terra de familiares”* (GEHLEN, 1983, p.19). Muitos desses traziam, em suas experiências de vida, a insegurança decorrente das perdas que os ameaçavam com a exclusão social e política, mas também a força da esperança forjada nas lutas e conquistas de seus ancestrais e depois nas suas.

*- O pai tinha 8 hectares em Herval Grande. Nós era 13 filhos: ficaram 3 com o pai; as gurias e dois irmãos foram prá cidade. Nós não tinha máquina. Comecei a participar nas reunião da comunidade: na primeira estavam só dois, na outra três, depois foi aumentando até ficar quarenta; trinta e duas famílias do município foram prá Anoni, ficando quatro anos até pegar a terra (Entrevista 1990 - São João).*

*- De primeiro a gente vivia assim: hoje eu estou aqui, mas amanhã vou estar aonde? Quando nós tocávamos a terra que era usufruto do vovô, (pensávamos) quando o vovô falecer, cada um vai pegar sua parte e nós vamos prá onde? (Entrevista 1990 - Invernadinha)*

*- Eu tinha seis irmãos; trabalhávamos todos em casa, com o pai que foi reassentado na Itaíba, em 1971 (havia perdido as terras na construção da Hidrelétrica de Passo*

<sup>24</sup> Fonte: 1960, IBGE; 1980, IBGE - [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)

*Real), com o tempo vimos que faltava terra, não podíamos arrendar, tava difícil. Ia ter que trabalhar prá fora. Passei a participar das reuniões que preparavam o pessoal prá acampar e fui pra Anoni (Entrevista 1990 - Gleba 2).*

Começavam, no momento, a perceber que uma das formas de expropriação do pequeno agricultor, no Sul do Brasil, correspondia “à não criação de condições para que o filho do agricultor se tornasse agricultor autônomo como o pai” (MARTINS, 1986, p. 144). E que o caminho da cidade, que se colocava como uma alternativa, inclusive já experimentada por parentes e conhecidos, implicava freqüentemente em maior exploração e dificilmente significava perspectiva de vida melhor.

- *Nós não era da colônia mais; meu pai tinha pouca terra; eu era empregada doméstica desde pequena (Entrevista 2001 Comunidade da Sede).*
- *Morava numa vila da cidade de Palmeira, pegava empreitada e fazia com os filhos (Entrevista 1990 - São João)*
- *Ele trabalhava de pedreiro e eu de faxineira. Nós morava com o pai em Passo Fundo (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Embora a pluralidade de condições de trabalho e de relação com a terra já elencadas, a maior parcela desses sem-terra trabalhava “à meia” em áreas de particulares ou nas reservas indígenas que, como adiantamos, o próprio Estado, à revelia do Estatuto do Índio, colocou à disposição de um contingente sobranete da população rural, que as formas capitalistas de exploração da terra já não mais absorviam.

- *Eu morava na roça, mesmo, e a gente plantava de meia. A gente trabalhava e pensava: tudo da gente tinha que repartir com o dono da terra (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*
- *Nós plantava na Guarita; a região lá, agora é terra dos índios. Os governos que passaram aí, pegavam e davam pros colonos, colocavam os colonos e foram expulsando os índios; na verdade a hora que foram ver a fundo, era deles a área. A terra era dos índios (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Viveram num momento de modernização da agricultura brasileira que correspondeu ao ajustamento, desta, ao processo de acumulação da economia mundial e à do país, processo esse movido pela dinâmica de expansão do capital industrial. Este ajustamento, ao rearticular, integrando, os setores da economia para possibilitar o desenvolvimento de um complexo agroindustrial, propiciou uma escalada no sentido

da subordinação da agropecuária às exigências do capital industrial. Escalada de subordinação que, em curto espaço de tempo, provocou no sul do Brasil o deslocamento de produtos tradicionais, de subsistência, cujo excedente comercializável dirigia-se ao suprimento de um mercado interno, por culturas empresariais, como a soja, direcionada ao mercado externo.

Os cultivos tradicionais que, como o trigo, não perderam espaço nesse novo quadro produtivo, acomodaram-se, tornando-se funcionais às novas matrizes produtivas. Por sua vez, a pecuária (bovina e ovina, especialmente) já vinha cedendo espaço no sul do país para a agricultura moderna, desde os anos 50; não criou, portanto, maiores empecilhos às rearticulações em andamento.

A área plantada com soja no RS cresceu em 705,6%, de 1965 a 75, e o trigo que a sucedia teve sua área expandida em 483,6%, no mesmo período. Estas culturas passaram a demandar a inversão de capitais em insumos, máquinas e implementos agrícolas, e a exigir o acesso a mecanismos como o crédito rural e a assistência técnica. Tais transformações afetaram significativamente a estrutura da renda da terra, acrescentando-lhe valor. De 1959 a 75 as despesas da agropecuária gaúcha, com adubos e corretivos, elevou-se a uma taxa média anual de quase 1000%; as despesas com inseticidas e fungicidas e também com combustíveis e lubrificantes apresentaram padrão de crescimento semelhante. Cerca de 18.619 colheitadeiras já estavam em uso nas áreas de arroz, trigo e soja do RS, em 1970. O crédito agrícola teve um crescimento em seu valor real de 215%, de 1970 a 75. Direcionou-se principalmente para o custeio da produção e a sua obtenção já implicava o planejamento da atividade agrícola - racionalização, especialização -, a partir de um receituário técnico compatível com a orientação do complexo agroindustrial. Instalou-se, especialmente na década de 70, a grande escalada no sentido de "*fabricar*" as terras, as condições e as relações técnicas e sociais de produção necessárias à implementação do referido complexo (SILVA, 1982, p. 45).

A expansão do capital na agropecuária atuou de forma ainda mais profunda sobre as relações sociais de produção (organização da produção, uso e permanência na terra), quando criou condições para que “*uma parcela selecionada de camponeses subordinados às cooperativas ou integrados às agroindústrias*”, para quem passaram a produzir matéria-prima “*em quantidade e qualidade estipuladas mediante ‘contrato’*” (mais ou menos formalizado), se mantivessem na terra “*de forma transformada*” (BELATO, 1988)<sup>25</sup>. Complexificou as exigências e elevou as necessidades de capitalização para acesso e permanência num mercado de produtos agropecuários regulado desde fora do setor.

Por sua vez, essas transformações estabeleceram novos padrões de diferenciação social, o que nem sempre pôde ser compreendido por aqueles que as tornaram objetivamente possíveis, fossem eles arrendatários capitalistas ou membros de uma das subcategorias do campesinato referidas acima, inclusive os integrados. Mesmo aqueles que foram tomando consciência da nova lógica, que se implantava no âmbito do seu trabalho e da sua relação com a terra, a partir da qual perdiam lugar enquanto trabalhadores e trabalhadoras, mantiveram-se, por certo tempo, à mercê da força e do ritmo das transformações em curso.

- *Quando nós limpava a terra, desinçava ou qualquer coisa, ele (o dono da terra) já dizia: agora, o pedaço que te dei lá eu preciso dele; te dou outro mais nas grotas (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Parte desses trabalhadores, ao participar dessa “transformação/acomodação” da agricultura colonial à capitalista, na realidade, embora em processo de marginalização, estava contribuindo triplamente com o proprietário da terra: entregava-lhe produto ou outra forma de tributo, produzia melhoria na estrutura física e química da terra - limpando-a, desinçando-a, adubando-a -, e ainda, como parte do coletivo da classe trabalhadora, contribuía com uma parcela do seu trabalho concreto

<sup>25</sup> Ver BELATO, Dinarte. *Os camponeses integrados*. 1985. 443f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas.



transformada em trabalho abstrato - mais-valia social<sup>26</sup> - para a valorização da terra, naquele momento do desenvolvimento da agropecuária, qual seja, final da década de 60 e anos 70 (MARTINS, 1983, p. 159-177).

Ao viverem um momento de transição, os trabalhadores acabavam por não usufruir de “novos direitos” nem de serem desobrigados de “deveres antigos”. Como parceiros ou pequenos arrendatários, não trocavam sua força de trabalho com o patrão, por um salário, mas entregavam ao dono da terra um tributo pelo uso desta: a meia parte do produto gerado (o mais freqüente) e a terra melhorada para a produção. Nessa relação, ainda arcavam com os riscos decorrentes de tal uso: intempéries e frustrações de safra, especialmente.

Os assalariados, permanentes ou temporários, também sofriam da insegurança da transição: embora a vigência do Estatuto do Trabalhador Rural (1963), não viam seus direitos assegurados de fato, já que o grande contingente de força de trabalho sobrando dava liberdade ao capital de expropriar sem limites e escolher a mão-de-obra que melhor lhe servisse.

As circunstâncias sociais do momento passaram a dar lugar à constituição de um coletivo com identidade socialmente difusa, e psicologicamente também. E a suscitar um sofrimento ligado ao trabalho, inclusive ao não acesso ao trabalho e, em consequência, ao não lugar num social movido pela lógica seletiva da acumulação capitalista, o que significa ter barrada a participação no “*ciclo vital da própria espécie*”(WAGNER, 2000, p. 202).

- *Como é que o pessoal saiu a correr atrás da terra? Estavam sofrendo lá fora, trabalhando tipo escravidão, trabalhando para o patrão...não sobrava nada (Entrevista 2001 - São João).*

- *Lá fora eu disputava o mercado de serviço. Lá tu era considerado caprichoso se tu trabalhava sábado de tarde, até de noite...aí te davam terra (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

<sup>26</sup> Mais-valia social - riqueza socialmente produzida pelo coletivo dos trabalhadores que atuam numa determinada economia, que excede ao montante destinado à sobrevivência dos mesmos e que passa a ser apropriada, no caso da agropecuária, pelos proprietários do capital e da terra (“capitalista” e “dono da terra” ou “capitalista dono da terra”).

### 2.3. Sofrimento e dessocialização

Arendt, na discussão que faz sobre o totalitarismo e seus desdobramentos também sobre os sistemas liberais, mostra-nos que a violência (como no caso presente, a violência da exclusão) vai desenvolvendo um movimento de “compressão” sobre os homens e vai suprimindo os espaços de liberdade entre eles, impedindo-os de interagir (ORTEGA, 2000, p. 19-20). E assim vai subtraindo-os da política, pois considera “*que a política surge não no homem, mas entre os homens*” (SONTHEIMER, 1992, p. 8-10).

Essas afirmações ajudam-nos a compreender como o caminho da exclusão e o sofrimento nele embutido puderam ir pressionando e “reduzindo” esses sem-terras a corpos-massa, a cada dia despojando-os de vida consciente<sup>27</sup> e atuando na dessocialização dos mesmos. Vamos percebendo como, enquanto população sobrando de um processo social, eles foram sendo subtraídos do “político”, do “espaço público”, do “espaço do agir humano”. E subtraídos em massa. E como esta sucessão de corpos-massa, cujo deslocamento passou a ser guiado pela contingência e por necessidades imediatas correlatas, foi sendo incapacitada de expressar-se como um coletivo de individualidades em interação, capaz de ação política. Foi sendo reduzida a ações mecânicas e às conseqüências destas, o que mais os colocava à margem e os tornava suscetíveis à dessocilaização.

Como coloca Bianchi dos Reis, “*a expropriação tem um caráter muito mais amplo do que o afastamento dos homens dos meios de produção com todas as variações em que isto implica*”. A autora vai adiante: “*Ela não significa somente tirar algo, mas impedir o acesso a uma outra possibilidade de vida e de consciência*” (1986, p. 137).

---

<sup>27</sup> Consciência vista como o pensamento que é capaz de captar, organizar e significar dados da experiência.

Foucault, ao problematizar questões tangenciais, chegou à teorização sobre o biopoder. O autor desvelou, em situações diversas, a presença de um poder dotado de tecnologia própria que vai incidindo sobre “*espaços*” e sobre “*corpos múltiplos*”, quais sejam, populações onde os indivíduos singulares ficam desaparecidos (1999, p. 289-296). Situações em que, mesmo estando juntos, a interação entre esses indivíduos é profundamente débil, e a co-presença, ao invés de potencializar forças, pelo contrário, predispõe ao controle.

Contudo, um desejo, já presente nas vidas desses homens e mulheres, o desejo de ter ou voltar a ter a terra, começou a ganhar intensidade e a ocupar lugar de maior destaque nas consciências dos mesmos. Se até então esse desejo vinha sendo relativizado pela necessidade imediata de sobrevivência que forçava esses homens, mulheres e jovens trabalhadores rurais a disputarem um trabalho em terra alheia, ou em qualquer lugar que fosse, no momento em que foram se tornando escassas as possibilidades de trabalho, a necessidade de sobrevivência já não mais relativizava o desejo, mas o elevava. Marx, em sua obra, fala em desejos fixados - aqueles produzidos por necessidades que não conseguimos satisfazer, gerando um estado de insatisfação capaz de transformá-lo numa disposição emocional (HELLER, 1989, p. 142) e, aqui, vamos acompanhar algo semelhante se constituindo.

*- (...) eu trabalhava de meia, meu marido era doente, nós não fazíamos prá viver, mas a gente tinha uma utopia, um sonho: o ano que vem nós vamos comprar um pedacinho de terra, mas nunca chegou esse ano que a gente pudesse comprar (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- No início nossos maridos pensavam que trabalhavam comprando terra depois. Achavam que os acampados eram mendigos. Depois de Erval Seco, começaram a querer acampar, entrar no Movimento (Entrevista 1990 - São João).*

A terra passou a assumir o significado de vida. Por vezes, o significado restrito de vida, sinônimo de existência, possibilidade de participar da reprodução do ciclo vital da espécie. Nos momentos mais duros da trajetória desses trabalhadores e trabalhadoras rurais, chegou a significar o afastamento da morte física. Quando houve mais espaço para “o pensar”, passou a corresponder à possibilidade de também afastar a morte civil - a privação dos direitos, da cidadania.

- (...) se eu queria terra, os outros companheiro também, então a ligação era muita e é isso que eu falo...porque até deu um desespero de agüentar aquele acampamento, um desespero porque chegou momento que nós não tinha mais nada, por isso aí o pessoal se apegou: queria um lugar e foi à luta (Entrevista 2001 - Invernadinha)

Quanto mais as condições sociais e políticas evidenciavam que este era um contingente sobranete da população rural, mais o desejo da posse da terra tomou lugar nas personalidades desses sem terras como uma disposição emocional, “*como um estado de ‘auto-ignição’ do qual derivam diversos acontecimentos e tipos de condutas sentimentais, simultâneas e sucessivas*” (HELLER, 1989, p. 140-141) ou como a objetivação (atos, práticas sociais) de um *habitus*, sistema de disposições inconscientes, mas com capacidade de atuar como um princípio de unificação de algo aparentemente diverso (BOURDIEU, 1992, p. 191 e 358). E dos quais derivou o acolhimento, pelo referido contingente populacional, à possibilidade de reunião, em Movimento, onde a luta pela terra, pela Reforma Agrária e pela democratização da sociedade passaram a significar a face oposta do “*excluir, por de lado, abandonar, recusar, por de fora, expulsar, privar, desalojar*”...

### 3 . OLHARES: DO CHÃO AOS ROSTOS

- *Eu tenho uma coisa que me deixa muito feliz; é que eu mudei muito, e eu vejo muitas pessoas que mudaram; a gente se sentir enquanto MST, se sentir uma pessoa diferente; a gente é humilde, continua agricultora, agricultor, mas hoje a gente tem orgulho disso, a gente não é mais aquela pessoa que tinha vergonha de ser agricultor, que tinha vergonha de ser da roça e tem esse orgulho também quanto ao MST; a gente aprendeu a defender os companheiros (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

- *Quando eu falei que foi quando eu entrei no movimento que me tornei gente, foi porque, prá mim, o movimento me construiu como gente, como cidadã, saber que eu sou gente, como pessoa humana, eu tenho direito, eu sou ser humano como qualquer um outro. Não é porque eu sou pobre, sou analfabeto, que eu estava marginalizado, excluído, que eu não tenho direito, né. Dentro do movimento eu acredito que eu tenho direitos, mas também tenho deveres (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

- *Eu acho que o movimento proporcionou isso prá gente, prá mim pelo menos: transforma a gente mesmo de verdade, ser humano, com direitos e consegue olhar um outro mundo diferente. E não é que o movimento faça uma lavagem cerebral, você consegue viver num outro mundo que é diferente, você consegue olhar e ver que é possível acontecerem as coisas e que é possível você ver o que é para mudar e eu vou mudar, mas sendo assim com um coletivo, com mais pessoas junto comigo (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

O desejo<sup>28</sup> da posse da terra, que se alastrou entre aqueles que viram “*fechadas as duas portas*” de possibilidades que, por um tempo, restaram à população sobrando da modernização da agropecuária no sul do Brasil, - “*o êxodo para as cidades e para as fronteiras agrícolas*” -, aglutinou muitos deles. E obrigou-os a decisões, como relembra Stédile: “*tentar resistir no campo e buscar outras formas de luta pela terra nas próprias regiões onde viviam*” (2000, p. 17). Desejo que foi se transformando em direito, quando a ação pastoral de igrejas solidárias começou a encontrar um sujeito,

---

<sup>28</sup> Estamos concebendo o “desejo” como uma decorrência da falta que, ao se estabelecer na consciência, passa a criar valor a partir do objeto que representa como falta.

fragmentado pela vida, e a penetrá-lo com intensidade suficiente para desencadear um movimento de recomposição interna, na direção do encontro com uma identidade perdida ou, talvez, nunca encontrada. Identidade sua, individual, e também identidade da realidade onde se manteve integrado.

Tem sido destacada por militantes e estudiosos do MST a sensibilidade da “pastoral dos pobres” de perceber, além das necessidades objetivas, a existência de disposições inconscientes em hibernação entre esses sujeitos, ou seja, o desejo e a esperança subjetiva de virem a ter a terra - terra-mãe, sustento e sentimento - e de elaborarem pertencimento a partir da conquista desse lugar social capaz de resgatar referências simbólicas. E de apontar que a luta pela realização desse desejo e concretização dessa esperança estaria, ao mesmo tempo, acolhendo e provocando cada um à (re)união<sup>29</sup>. De fato, esta sensibilidade teve papel fundamental no desencadeamento da reconstrução do que Hall denomina “*identidade mestra*”, entre esses sem terras, de uma identidade unificada<sup>30</sup>, abrangente, aglutinadora (1998, p. 20-21), ao revés da tendência à co-presença de identidades contraditórias num mesmo sujeito - marca histórica do excluído social -, que nos inclinaríamos a ver acentuada pela ausência ou pela efemeridade de referências - características dos chegados tempos pós-modernos.

Gramsci já nos colocara que estes “*filósofos, que são os homens*”, podem aportar concepções de mundo e de si, fragmentárias e desconexas, provenientes de tempos e lugares culturais diversos, o que vai brindá-los com um pertencimento a coletivos sociais de “*homens-massa*”, não menos incoerentes do que as individualidades que são capazes de plasmar. E, também, que a possibilidade de crítica a esta presença no mundo e ao pensamento, que com ela mantém cumplicidade, pode propiciar a superação de ambos - presença e pensamento. Pode associar-se

<sup>29</sup> A frase pronunciada pelo bispo D. Pedro Casaldáglia, em visita ao acampamento de Encruzilhada Natalino, levando solidariedade aos acampados, é reveladora da ousadia do poder pastoral, de sua intencionalidade aglutinadora e do vínculo de responsabilidade que o pastor é capaz de estabelecer com o seu rebanho: - “Se vocês permanecerem unidos, em nome de Deus, eu lhes garanto a terra” (GÖRGEN, 1996, p. 282).

<sup>30</sup> Considero o termo “unificada” mais apropriado do que “única” usado por Hall (1998, p. 21).

também a um “*devenir*”, possibilidade humana de construir um pensamento novo, dotado de maior unidade de sentido e coerência, e de uma vontade dirigida à superação das relações sociais alienadas e à auto-superação do indivíduo.

Esta não tem sido, contudo, a visão de pensadores da pós-modernidade que, como Dufour, estão acompanhando como atuam as “*formas de destituição subjetiva que invadem as nossas sociedades*” incapacitando os sujeitos à crítica sobre suas identidades individuais e coletivas. E que, dada a subtração das referências para que estes possam “*fundar uma anterioridade e uma exterioridade simbólicas*”, estas formas de destituição os mantêm sós e encurralados num presente que não os incentiva a projetar (01/02/2001). Pelo contrário, os bloqueia. Posição que seria partilhada por muitos ativistas que não apostaram na possibilidade de inflexão que a vida desses pobres do campo experimentou.

Mas, então como esses trabalhadores e trabalhadores sem terras começaram a ultrapassar e a problematizar o seu “agora”, e como começaram a pensar em pertencimento, identidade, vidas com sentido, *devenir*? Como abandonaram ações espontâneas para algo referenciado e planejado? Como foram capazes de vencer a força totalizadora de suas necessidades imediatas? Tanto nossos entrevistados, como o filósofo sardo diriam: através da experiência, ao vivermos relações, adquirirmos consciência de tais relações e modificarmos o conjunto delas. E contando, para isso, com a atuação conjunta ou apoio de intelectuais orgânicos, tanto os *mãos grossas* - trabalhadores da terra -, como os *mãos lisas* - aqueles que não trabalhavam na terra, provinham de outros setores sociais, mas que passavam a militar no Movimento (STÉDILE; FERNANDES, 2000, p. 33-35), com destaque àqueles vinculados às pastorais religiosas.

Um dos dirigentes do MST no RS, hoje assentado na Fazenda Anonni, revela a importância desses intelectuais na constituição do Movimento<sup>31</sup>:

<sup>31</sup> O depoimento é de Darci Maschio, 1991.

- A Comissão Pastoral da Terra, da Igreja (CPT), criou oportunidade de encontros entre os sem-terra que na época estavam envolvidos em lutas concretas (Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul, Goiás, Pará etc) para troca de experiências. Convidou também outros colonos que eram sem-terra e quiseram ouvir estas experiências de organização. Isto teve uma grande importância para ser o que somos hoje. Eu era jovem na época e participei de um desses encontros. Aí começou a clarear que havia um problema maior, que havia uma grande parcela da sociedade que não tinha terra, e que esses trabalhadores precisavam ser conscientizados desta realidade (GÖRGEN, 1991, p. 97)

As reflexões de Heller e Foucault, sobre a constituição do sujeito, e as de Arendt, sobre a política, vão chamar atenção para o quanto a experiência vital desses homens e mulheres sem terras - atos, eventos, significados, visões de mundo -, os manteve cerceados de possibilidades de escolhas conscientes, limitando-os por algum tempo a manifestações automáticas, pobres em possibilidades de *“realização humana”* e acompanhadas de *“riscos desmedidos”*. Vamos assim perceber que o andar dessa experiência vital foi possibilitando a objetivação desse emaranhado de riscos, numa sucessão de fracassos. Por outro lado, acompanhamos, nessa mesma trajetória, a quebra da cadeia de fracassos, quando esses homens e mulheres foram se encontrando em movimento e experimentando um certo revolucionar de seus cotidianos.

(...) *“é que eu mudei muito, e eu vejo muitas pessoas que mudaram”*, dizem e repetem nossos interlocutores. E vão dando pistas para acompanharmos as mudanças experimentadas pelos indivíduos no coletivo social que passaram a constituir. A satisfação das necessidades básicas de sobrevivência mantiveram-se presentes como um componente significativo na hierarquia de valores desses homens e mulheres, mas aparecem integradas e como decorrência da necessidade da conquista de direitos - direitos de sobrevivência e de cidadania - estes, sim, elevados ao topo da hierarquia de valores que passam a pautar vontades e ações, a partir de então.

*“Dentro do movimento eu acredito que eu tenho direitos, mas também tenho deveres”*. A experiência de construir e construir-se como movimento vai se consolidando em referenciais morais que passam a reger vidas. Referenciais que abrem possibilidades a relações que não implicam na negação das próprias



necessidades e vontades, nem vão impedir que os outros se proponham a ver suas necessidades e vontades realizadas. Chegam a ultrapassá-las, dando origem a um novo começo: *“você consegue viver num outro mundo(...) é possível você ver o que é para mudar e eu vou mudar, mas sendo assim com um coletivo, com mais pessoas junto comigo”*.

A sensação que temos é que essas vivências vão consolidando, entre esses sujeitos, além do desejo da posse da terra, *“um desejo de ser alguém”*, e que ambos passam a impulsioná-los e a contaminar o seu raio de relações, aglutinando outros trabalhadores e trabalhadoras que também começam a crer na possibilidade de reacenderem-se estes desejos e as esperanças. Por sua vez, vão dando margem à criação de um *“espaço”*, entre os sujeitos e por esses sujeitos em movimento, aberto ao próprio criar.

*- Depois que a gente entrou na organização, no movimento, um grupo de pessoas que senta e discute, e até pode ter coisas que levam a gente a sofrer, mas dentro do grupo a discussão sai; tu acha a solução e tu vai buscar (Entrevista 2001 - São João).*

*- Tenho lembrança de alguns valores que foram resgatados, me lembro da participação das mulheres, da cooperação, da ajuda entre as famílias era o que acontecia no acampamento entre quem morou uns três, quatro anos por lá (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Ao mesmo tempo, essas vivências vão propiciando que alguns valores e significados passem a se consolidar, ao serem objetivamente partilhados no cotidiano, e comecem a apontar rumos e procedimentos para as vidas desses sujeitos, com implicações nas relações deles consigo mesmos, com os outros e com *“as verdades”* em circulação. No plano do sujeito, apontam para a constituição de autonomia, esta vista em conformidade com a concepção de Foucault, como bem o situa Ortega: *“o indivíduo alcança autonomia mediante as práticas de si e mediante a união da própria transformação com as mudanças sociais e políticas”* (1999, p.153). Mudanças que implicam em resistência e/ou recusa às políticas do Estado e às amarras que estas criam, e demandam a constituição de um coletivo que, a um só tempo, crie identificações e dê sustentação aos indivíduos que começam a perceber a necessidade de conquistarem a liberdade de agir. Coletivo que, por sua vez, exija ser sustentado

por indivíduos fortalecidos por práticas “*cuidado de si*” (FOUCAULT, 1999, p. 45-73). Práticas através das quais possam conquistar o domínio dos seus corpos e das suas subjetividades e, com isso, possam encarar a imprevisibilidade frente à qual a ação política os coloca. Portanto, mudanças que não poupam o indivíduo do conflito, a começar pelo que decorre da relação entre as verdades afirmadas pela cultura dominante, e aquelas construídas entre os que lutam pela terra, e que se expressam em conceitos como o de liberdade.

É, então que, o conceito de liberdade sem terra não vai pressupor o recolhimento do indivíduo ao seu “*eu*”, como propõe o pensamento liberal clássico. Nem estará referido “*ao sujeito da pós-modernidade*”, aquele que, passou a carecer até de referências que ancorassem suas motivações e escolhas, por razões já referidas<sup>32</sup>. Pelo contrário, vai associar liberdade à política; à possibilidade do indivíduo, na companhia de outros que com ele vivenciam espaços e inserções sociais semelhantes, criar “*novos começos*”, estes considerados desde os processos sociais que chega a criticar e, mesmo, a interromper (ARENDDT, 1999, p. 42, 2000, p. 197-203).

Foi sob esse clima e entre tais sujeitos que ocorreu a demanda por algo institucional, entre os sem terra, onde os significados e os valores criados através das vivências pudessem ser comunicados, alguns mantidos, outros ressignificados, todos convergindo para a construção de um discurso unificado e coerente. Também, foi sob tais condições que se revelou a preocupação de que esses significados e valores não viessem a se perder em novas vivências, como as construídas nos novos acampamentos e nos assentamentos.

---

<sup>32</sup> Contrastando e, ao mesmo tempo, ajudando-nos a realizar a leitura dos conceitos de liberdade presentes nas práticas do MST, temos as reflexões de Zygmunt Bauman nas obras “*Em busca da política*” (2000) e “*O mal-estar da pós-modernidade*” (1998), especialmente quando o autor passa a descrever e a analisar o “brete” que passa a encurralar a vida do indivíduo, na pós-modernidade, quando este é colocado entre um ideal de liberdade pessoal, ilimitado, e inebriante e a incerteza aterradora, a ele posta pela volatilidade das estruturas, das relações, enfim, das referências, induzindo-o a almejar o impossível.

Assim, foram edificadas o que o MST passou a tratar como o seu conjunto de princípios, todos eles sujeitos a um princípio maior, que é o de “*manter-se em movimento*”. Então, a divisão de tarefas, a disciplina, o estudo, a formação de quadros, a vinculação com a base e a luta de massas (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p.31-56), princípios que se colocaram na perspectiva de articular desejos, significados e valores e passaram a regular comportamentos, atitudes e ações, sempre referenciados ao coletivo: “*tenho direitos, mas também deveres*”; “*eu vou mudar, mas sendo assim como um coletivo*”. Esse conjunto de princípios acabou assumindo função disciplinadora no MST, embora reconhecendo as idiosincrasias dos indivíduos.

- O movimento ...possibilitou tu escolher o que quer fazer, por exemplo, tu gosta de cantar, vai para a animação, tu gosta de fazer uma outra coisa, cuidar dos outros, da saúde, vai lá; essa dinâmica é que facilita muito para as pessoas se relacionarem (Entrevista 2001 - São João)

Nossos interlocutores do assentamento Nova Ramada e os dirigentes do MST foram unânimes em afirmar que o conjunto de princípios, a estrutura organizativa do Movimento, e ainda a atitude de “*manter-se em movimento*” foram se criando com o andar da experiência que reuniu um contingente populacional extremamente heterogêneo, em espaços, momentos e condições não menos diferenciados.

Um elemento, porém, foi comum a todos: a construção/entrada no MST colocou-se, para esses indivíduos, como o rompimento das seqüências que pareciam já cristalizadas nas suas vidas: as séries de derrotas, as sucessões de corpos-massa<sup>33</sup>, as continuidades dos processos que, mesmo envolvendo mudanças nos pactos sociais vigentes, os mantinham cada vez mais à margem da vida produtiva e do “mercado”. No RS, a reversão dessa condição de excluídos começou a ocorrer, como adiantamos, na medida que os setores progressistas, que já contribuía com a luta pela terra na região, puderam fazer a “leitura” de que a resistência dessa população ao êxodo rural, mesmo acontecendo de forma desorganizada, seria capaz de reuni-la e conduzi-la a um agir unificado. Agir como a possibilidade de ir além da resistência; como recusa a

<sup>33</sup> Estamos atribuindo à expressão “*corpos-massa*” o mesmo significado que Foucault atribui a “*corpos múltiplos*” - população onde os indivíduos singulares ficam desaparecidos (1999, p. 289-296).

um comportamento socialmente previsto e, até então, vigente; imposição de “*um novo começo*” (ARENDRT apud SONTHEIMER, 1992, p.8) para si e para muitos outros trabalhadores e trabalhadoras rurais que não viam objetivamente perspectivas de reproduzirem-se na terra, ainda que de seus inconscientes exalassesse desejos e esperanças, quanto a isso.

Este rompimento significou a conquista da possibilidade do acesso ao político. Antes da conquista da terra, e mais do que a conquista da terra, o MST constituiu-se para esse contingente humano, que já havia se transformado no que Foucault (1999, p. 292) refere como um “*corpo múltiplo*”, destituído de singularidades internas e tido como deformidade social, na conquista da possibilidade de entrar na cena pública, ou melhor, de criar a cena pública, como a vê Arendt, e sobre ela passar a atuar como um coletivo social. Coletivo capaz de dotar seus integrantes de condições para “*construírem-se como gente*”, já que, ao acolher singularidades humanas, foi propiciando condições para que estas comesçassem a se manifestar no mundo, pela ação e pelo discurso. E, a par disso, fossem tecendo redes de relações que passaram a dar sustentação ao desabrochar de “*corpos políticos*” dotados de um agir e de um falar partilhados (ARENDRT, 1991, p. 189).

Então, já não foi mais com “*riscos desmedidos*” que a experiência vital passou a operar, mas sim com a possibilidade do “*perigo*” e do enfrentamento do “*perigo*”, este entendido, na perspectiva de Foucault, como abertura para o historicamente ainda não vivido, ainda não criado. Agir político motivado por necessidades sentidas e nomeadas (terra para trabalhar e sobreviver), dirigido a fins intencionados (conquista da terra, Reforma Agrária, democratização da sociedade), mas também capaz de transcender a tudo isso, e de criar uma atitude compartilhada, relação com a vida (ARENDRT, 2000, p.198-199) que, no caso, correspondeu ao já referido “princípio dos princípios” - “*manter-se em movimento*” - que, em síntese, significa pautar-se pelo agonismo, ou seja, pela cumplicidade e luta vividas a um só tempo. Agonismo capaz de relativizar a imprevisibilidade, que Arendt vê como característica da ação política<sup>34</sup>,

<sup>34</sup> E que Arendt vê relativizada pela promessa (ARENDRT, 1991, p. 255-259) (WAGNER, 2000, p. 71).

e a insegurança a ela associada já que, pela crítica e provocação, pode ir propiciando condições para a consertação de rumos e para o fortalecimento da rede de relações propiciada pela ação e das singularidades nessa rede inseridas.

Foi também isso que, não obstante o sofrimento, decorrente da itinerância e da luta, propiciou a transformação da excitação decorrente de estar lidando com o inesperado, o perigoso e o desafiante, no gozo do *“fazer-junto”*, *“pensar-junto”*, *“estar-junto”*, desobedecer e afirmar-se.

Acreditamos que o relato desta construção/entrada no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra se faz necessário para que possamos dar seguimento à reflexão sobre o seu significado enquanto experiência humana.

### **3.1. A constituição do MST**

O MST foi formalmente fundado, como um movimento de caráter nacional, em janeiro de 1984, no município de Cascavel, PR, durante o I Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p.44-45). Contudo, como esclarece Stédile, sua construção já vinha ocorrendo em vários estados do país, especialmente naqueles em que os conflitos pela terra se tornaram mais freqüentes. No Rio Grande do Sul, a ocupação da fazenda Macali, em Ronda Alta, em 1979, tem sido apontada como o principal marco de referência do início da sua atuação. Stédile pondera se não teria sido a expulsão dos posseiros da reserva indígena de Nonoai, que antecedeu a Macali, o fato mais abrangente, que teria marcado esse início (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 24). O que podemos identificar é que as duas ações, cada uma ao seu modo, vêm assinalando o início de um denso período no rural do sul do Brasil - 1978 a meados dos anos 80 -, marcado por muita luta e por novas formas de relação e ação de trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra, seus aliados e apoios. Período em que não só o campo se rebelava,

mas também na cidade crescia o movimento contra a ditadura militar e pela democratização da sociedade. E isso em todo o país<sup>35</sup>.

Parte dos sujeitos da nossa pesquisa foram protagonistas das ações referidas: o conflito de Nonoai e a ocupação da Macáli. Outros entraram neste cenário político por ocasião das ocupações da fazenda Brilhante (1979), da Estação Experimental de Santo Augusto (1984), no município de mesmo nome, ou pelo Acampamento da Encruzilhada Natalino (1981), espaço de vivências solidárias, trocas, criação e formação de quadros. Houve ainda os que fizeram sua integração ao movimento através de um trabalho de base, com forte influência das igrejas da teologia da libertação e com o respaldo do sindicalismo rural combativo, trabalho de criação e participação de núcleos e organização do movimento nos municípios, e que acabou reunindo-os no Acampamento da Fazenda Anonni (1985).

*- Desde 78 eu atuo no MST. Eu comecei organizando gente. Agora seria mais fácil pra mim voltar lá e organizar. Daquela forma que nós começamos, sem experiência, sem nada, em 78, por aí eu criei muitos inimigos assim lá fora, só porque estava organizando o povo. (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

*- Eu trabalhava em grupos de família e a gente discutiu muito sobre a questão da terra, reforma agrária. Teve reunião na paróquia; eu não chegava a participar de sindicato, só o meu marido. Mas sabia tudo que se passava na reunião do sindicato. Mas daí eles começaram a organizar o pessoal e vieram fazer reunião na comunidade. E então os coordenadores de família era para participar para repassar para os grupos, então eu me interessei muito (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- Nós moramos no Passo Real 20 anos; o pai foi reassentado na Itaíba em 1971. Eu comecei a participar do MST nas reuniões na Itaíba; na igreja, no clube. O pessoal que participava era filho de reassentado, empregado e outros, umas 120 pessoas. Quando foi pra ocupar a Anonni foram uns 20 dali (Entrevista 1990 - Gleba 2) .*

*- Comecei a participar na comunidade: na primeira reunião estavam só 2; na outra reunião eram 3; depois foram aumentando e no município ficaram 40; 32 pessoas do município foram pra Anonni (Entrevista 1990 - Comunidade da Sede).*

Verificamos, entre nossos interlocutores, um profundo sentimento de participação na criação desta prática renovada de luta no campo que propiciou a criação do MST. Também a implicação e o sentimento de responsabilidade com a obra gestada, como também a consciência da recriação de suas identidades pessoais, como um processo coextensivo à prática que passaram a integrar.

<sup>35</sup> Conjunto de mobilizações que, inclusive, contribuiu para o estabelecimento de condições para a criação do PT, em 1980, como já adiantamos.

Como suas falas sugerem, parte deles teve, na sua formação político-cultural, vínculo estreito com as comunidades eclesiais de base, núcleos sindicais e espaços de formação vinculados a outros movimentos sociais e a organizações não governamentais. Como dizem, atuavam “*organizando gente*”. Contribuíram diretamente, e alguns deles seguem fazendo a sua parte, “*para a substituição do senso comum e das velhas concepções de mundo*”, como pontua Gramsci, “*para elevar intelectualmente sempre cada vez mais vastos estratos populares, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa*” e forjar a constituição de uma intelectualidade orgânica (o Movimento, como força cultural e política) que se tornasse referência para a ação (1971, p.55). Ação socializadora e emancipatória, que propiciasse “ao povo”, com o qual se identificava, a conquista ou recuperação de um lugar físico, social, político e psíquico, ou seja, uma nova relação com a vida.

Vimos que para chegarem à posse da terra, todas as famílias assentadas na Nova Ramada participaram do acampamento da Fazenda Anonni, em Ronda Alta, 92% delas tendo ajudado a iniciar sua construção em 1985 e só deixando o acampamento definitivamente quando conquistaram suas terras, em 1989. A maioria viveu no acampamento com todos os membros da família. Durante os três anos e meio que estiveram acampados na Anonni, quase todos integraram outras frentes de lutas do MST: em 1985, integrantes de 16 famílias das 101 assentadas na Ramada estiveram acampadas em Palmeira; em 1986, 12 participaram da ocupação da Assembléia Legislativa do Estado, 26 da ocupação da sede do INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária e 5 da sede do MIRAD - Ministério da Reforma Agrária e Desenvolvimento. Em 1987, 14 atuaram no campo de batalha da fazenda São Juvenal; 14 na Estação Experimental de Tupanciretã, 14 em Rondinha, 9 em Cruz Alta e 2 na fazenda Etel, em Guaíba. Houve quem ainda participasse de ocupações em Pelotas, Nova Palma, Tapera e Santo Angelo. A maioria das famílias integrou manifestações como a Romaria Conquistadora da Terra Prometida, que percorreu cerca de 400 km, da Anonni até Porto Alegre, em 1986, pressionando o governo para a desapropriação de 32.000 ha para assentamento de 1500 famílias acampadas na Anonni, e ainda denunciando o sofrimento dos acampados, a violência

no campo, e a política do governo de manutenção de privilégios, e buscando a solidariedade da sociedade civil para a “causa” do movimento.

Portanto, o deslocamento da referência, no tempo, da construção do MST de uma data, janeiro de 1984, para um período, 1979-84, passou a ser significativo, pois tornou-se indicador de algo que foi lhe dando identidade: o caráter de movimento, movimento de massas, criado “no decorrer das suas próprias lutas” e pelos seus protagonistas (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 44-50), espaço de formação e ação, novo domínio para o conhecimento e o poder, como diria Foucault. Entre esses protagonistas há também uma nova característica: estão incluídos os sem terra, seus aliados e apoios e, entre os primeiros, todos os membros da família, o que de fato passa a fazer grande diferença nas relações e processos decisórios. Por sua vez, esse deslocamento, no tempo, é também condizente com o caráter performático do agir político, como o entende Arendt, e de suas conseqüências sobre as subjetividades humanas. Agir que se coloca para o homem como uma abertura para a manifestação da sua espontaneidade e criação de “mundo”, através de “palavras e feitos” compartilhados (1995, p. 194). E que lhe dá margem a mudar sua vida, a construir novas referências, a tornar-se diferente e a encarar a responsabilidade por manter viva e ampliar para outros a profunda experiência vivida, indo adiante na construção da mesma, como acreditam, nossos interlocutores, ser possível e necessário.

- *As pessoas dizem: mas agora vocês não são mais sem-terras, vocês têm terra, são assentados. E a gente continua: não, nós somos Sem Terra, porque ser Sem Terra é mais do que ter uma terra só prá trabalhar. Então... é uma coisa assim esse negócio que me dá identidade (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

- *Tu esteja onde estiver, em qualquer lugar que tu estiver, está ali a tua identidade enquanto movimento. Seja acampado, seja assentado, tu defende sempre, né? Daí você pergunta a um assentado; você é ainda Sem Terra? Sou assentado, mas sou Sem Terra, sim, enquanto identidade e ideologia. Porque enquanto há gente lutando por terra pelo movimento o cara, mesmo assentado, continua Sem Terra. Onde tiver povo organizado, contra esse projeto que está aí, de exclusão, projeto neoliberal, nós temos que estar juntos com nossa bandeira do movimento, lutando também. Não só a gente luta pela terra; a gente luta pela transformação social, onde todos tenham direito, seja quem for (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

- *O movimento na verdade é nós, mas temos uma direção que faz parte das negociações, mas eu acho que se nós não damos sustentação prá eles, vai morrer por ali ou parar, não sei o que vai acontecer... (Entrevista 2001 - Invernadinha)*



É como se o movimento fosse o agenciamento social de um *ethos*; o acolhimento e configuração desse “*nós-ação*”, que os entrevistados referem como o “*aqui dentro*”. Ao mesmo tempo, em oposição, falam no “*lá fora*”, os outros espaços do social. O “*aqui dentro*” é um espaço onde a realidade se revela como um “*devir*”. Configura relações que produzem acolhimento, reúnem, dão identidade mas que, por sua vez, incitam a potência de ser “*bandeira*”, de levar a boa nova, fazer acontecer, e sustentar “*juntos*” a transformação, “*onde todos tenham direito, seja quem for*”. O “*lá fora*” correspondeu, enquanto esta durou, ao espaço da ditadura militar, mas estendeu-se, também, ao espaço possibilitado pelos governos civis que a seguiram. Pode, ainda, ser associado aos espaços onde estão aqueles que já foram do campo e que, mesmo vivendo alguma forma de exclusão, não se colocaram, como alternativa de inclusão, a entrada no MST.

Esse *ethos*, ao qual foi associada a categoria “*aqui dentro*” é, como o “*lá fora*”, algo extremamente dinâmico, dada a diversidade de referência empírica que vai suportar: pode ser o MST como um todo, objetivado na complexidade de suas articulações, lutas e estrutura político-administrativa, um acampamento em situações, ora de espera-ação, ora de novas buscas, articulações e conquistas, ou um assentamento, dedicado prioritariamente à tarefa de manutenção e reprodução da vida do indivíduo e dos seus grupos naturais, ou combinando, a esta, a tarefa de apoio aos diversos investimentos políticos de outros setores do movimento. É também dinâmico em razão das transformações que a conjuntura exige dele. Contudo, tem se apresentado como um modo de existência ímpar. Como um referencial capaz de “*juntar fragmentos*” e forjar a “*identidade mestra*” sugerida por Hall (1998, p. 20-21) a partir da qual “*eu me reconheço e outros me reconhecem*”.

Das falas de nossos interlocutores da Nova Ramada é possível ainda deduzirmos que o Movimento vem forjando seus intelectuais orgânicos (ou assimilando intelectuais solidários de outros grupos sociais); que há o reconhecimento destes entre os seus pares e que, ao mesmo tempo, é evidenciada a necessidade de respaldo aos mesmos para que tenham força de representação e organização, o que

não significa que não haja casos de destituição, destes, em momentos de lutas internas, como veremos à frente.

Por sua vez, há o reconhecimento de que o Movimento se coloca como um saber-referência (no campo político e filosófico), à semelhança do Partido Ideológico, conforme o concebe Gramsci, que representa e aponta rumos para o seu grupo “essencial” (GRAMSCI, 1974, p. 96-97; p. 189-205).

Divisamos, ainda, a forte conotação de sagrado que é atribuída a esse espaço interno do movimento. No imaginário de nossos entrevistados, ele antecipa o “encontro”, e a “promessa contida no encontro”, embora as imperfeições, sofrimentos e indefinições que mantenha, características estas próprias de humanos, mas de humanos que já encontraram “esse negócio que me dá identidade”<sup>36</sup>. E que, inclusive, pode extrapolar predispondo o indivíduo a uma prática com características messiânica ou, como diz Heller (1989) em sua “Teoria dos Sentimentos”, a um entusiasmo revolucionário idealista, sem bases reais, quer objetivas, quer subjetivas.

Por sua vez, a entrada/construção de cada indivíduo e de cada grupo, no Movimento, ocorreu em instantes, sob circunstâncias e motivações que não foram as mesmas; foram diversos os percursos de vida que gestaram o desejo de acesso à terra, bem como foram diversas as perspectivas de vida que passaram a tomar forma a partir de tal encontro/construção. Contudo, essa dinâmica, que os integrou a esse “algo”

<sup>36</sup> O texto de Marcelo Barros de Souza (1983) “A Bíblia e a luta pela terra” reúne e comenta passagens bíblicas, realçando a força da promessa divina ao seu povo. Do Antigo Testamento podem ser vistos trechos como: - A terra é a primeira promessa que Deus faz a Abraão (Gn. 12,1s); - Deus promete a terra, porque toda a terra pertence a Deus (cf. Dt 1,8; 6,1s apud SOUZA, 1983, p. 20). Há também referências a fragmentos do credo dos israelitas, como: “(...) nós gritamos por Javé, Deus de nossos antepassados, e Javé nos escutou e viu a opressão em que estávamos submetidos. Ele nos tirou do Egito e nos deu, como presente, esta terra” (Dt 26,5s apud SOUZA, 1983, p. 22). “Lembra-te, Israel, que foste escravo no Egito e, pelo deserto, o Senhor te conduziu para a terra que te deu como posse permanente. O Senhor, teu Deus, cuida desta terra, e os olhos dele estão fixos nela, do início ao fim dos tempos” (Dt 11,3.5 e 12 apud SOUZA, 1983, p. 37). No Novo Testamento o autor foi identificar passagens sobre a terra, como promessa, em textos como a carta de Paulo aos Romanos: - “Se somos filhos, somos também herdeiros”. Herdeiros das promessas antigas, das quais a primeira, feita a Abraão, foi a terra (Rm 8, 17 apud SOUZA, 1983, p. 82).

extraordinário e singular, contemplou cada qual com a “*identidade e ideologia sem terra*”, é o que dizem nossos entrevistados.

- *Eu nem sabia o que era o MST, eu só queria ter o meu próprio pedaço de terra...depois que a gente foi ver os compromissos que tem com o MST (Entrevista 2001 - Gleba 2).*
- *Se você vai ver, na chegada ao assentamento, juntar todas as famílias, existiam expectativas diferentes, eu quero construir minha casa desse jeito, quero ter minha vaca assim, criar o meu porco desse jeito (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*
- *A gente pensava, assim, que quem tinha já uma propriedade, 6 ou 7 hectares de terra, já se sentia noutra situação da que a gente que era peão, já não era companheiro. Depois que nós fomos prá luta, a gente viu que todo mundo estava na mesma situação (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*
- *Quando nós discutia no acampamento, existia aquele sonho de ter a terra e poder botar semente na terra, mas nós falava de produzir para o nosso sustento (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*
- *Eu não sei se quando o pessoal acampou a gente tinha... mas depois que acampou e começou a viver o movimento, eu acho que nós criamos, assim, uma expectativa, até a gente pensava em ter dinheiro, mas a gente pensava o lado social. Porque o nosso sonho, nós fizemos tanto planejamento, assim, antes de vir prá cá, até como seria a nossa vida, nós teria assim cozinha coletiva, nós era o socialismo implantado no nosso grupo. (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Esta singular gênese atribuiu ao movimento uma plasticidade, extremamente receptiva mas, ao mesmo tempo, encampou a vulnerabilidade da cultura de onde ele brotou, cultura de excluído, com sua diversidade, debilidades e contradições internas, dentre elas a existência de projetos diferenciados. Debilidades e contradições que nem sempre puderam ou quiseram ser identificadas e trabalhadas, ao se manifestarem, algumas vezes frustrando iniciativas, levando a derrotas, criando e carregando animosidades internas que geraram e/ou acentuaram sofrimentos. Por vezes tais contradições e debilidades se esclareceram, em outras se complicaram mais ainda, ao encontro com os discursos ideológicos que as acolheram, fossem eles os discursos das igrejas, fossem os do marxismo em suas vertentes diversas, ou as combinações de ambos presentes nas sínteses dos setores populares solidários. Contudo, pensava-se: tais contradições internas são pouco significativas frente as que se colocam entre sem-terra, setores dominantes da sociedade, e Estado. E na luta poderão ser superadas.

No caso específico dos integrantes do assentamento que estudamos, desde o acampamento da Anonni as questões internas tornaram-se mais acentuadas em razão de, também, haver um grupo que se diferenciava muito dos demais: como já

pontuamos, quase todos eram filhos de reassentados do Passo Real, provinham do mesmo município, mantinham laços de amizade, parentesco e os acompanhava a ousadia da juventude florescente, somada à experiência de luta e respaldo dos pais. No âmbito das lutas, identificavam-se mais com posições que apontassem para táticas de enfrentamento mais direto com “o inimigo”.

*- O que impulsionava isso também era a juventude. Pode ver que o grupo nosso, aí, a maioria do pessoal é jovem, ainda. Então, tinha uma diferença. Bom, tu tinha uma relação, bom eu quero buscar coisas novas (...) naquela época, sei lá, a gente já se sentia meio radical, tu dava um jeitinho prá tá lá na frente, querendo brigar com a polícia, aquela tensão... (Entrevista 2001 - Gleba 2)*

*- Nós era as primeiras a ir. Ninguém queria ficar no barraco, prá cuidar os barracos. Nos outros núcleos era uma briga prá ver quem ia, porque todo mundo queria ficar e nós não, nós queria todo mundo ir. Sabe, porque nós tinha aquilo prá lutar, prá fazer as coisas, prá...nós queria chegar lá onde nós tinha planejado (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

As relações destes com o “mercado” não haviam sido rompidas e, através do trabalho nas propriedades dos pais, acompanhavam a modernização da agricultura. Conquanto a posse de discursos críticos à mesma, não deixavam de assimilar, em parte, a ideologia do progresso, ideologia da superação. E, dentro dos limites das condições sob as quais foram criados, almejar “até ter dinheiro” como nos disse um desses jovens assentados mas, que isso acontecesse desde uma perspectiva socializante, levando em conta “o lado social”. A tentativa de conciliar estas duas lógicas - a capitalista na produção e a socializante na apropriação/distribuição - tornou-se um complicador a mais para o assentamento Nova Ramada, como trataremos adiante.

Contudo, a vulnerabilidade referida não impediu que todos assumissem a recusa radical às práticas sociais e culturais, normas e formas de normalização que um Estado enfraquecido, ao tentar administrar crises e pactos de classe que já ultrapassavam suas iniciativas de mediação, vinha impondo à vida social brasileira, no campo e nas cidades. As práticas inauguradas por esse movimento, em constituição, puderam contrastar a ação do Estado e fazer brotar, entre os sem-terra, a percepção de que a criação do novo era mais do que uma simples recusa. Constituía, sim, uma forma de ocupar espaços com práticas interessadas em aliar um desejo imediato,

experimentar um modo de viver e agir, e definir intencionalidade estratégica. E, desta forma, ir acumulando saber, força e coerência suficientes para desencadear, entre os trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, a sensação de terem se tornado “gente”, e a capacidade de começarem a tecer cultura própria com condições de sustentar propósitos imediatos e estratégicos. Acreditamos que foi isso que resultou no que Caldart descreve, hoje, como “*uma cultura com dimensão de projeto*” (2000, p. 28).

Assim, as características que passaram a distinguir esse movimento foram: o seu *caráter popular e de massas*, aberto a todos - homens, mulheres; adultos, crianças, jovens, idosos; camponeses sem terra, seus aliados e apoios -, um forte *componente corporativo/sindical* - a luta pela terra, e um *componente político de classe* - a luta contra o latifúndio e o estado burguês, empecilho à democratização da sociedade (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 31-36). Outrossim, a utopia de construção de uma sociedade de acolhimento.

### 3.2. O acontecimento MST

As práticas sociais originadas no contexto da constituição do MST, no RS, marcaram um tempo e colocaram em andamento um novo começo para um contingente populacional, cuja garantia de vida vinha sendo minada, não só pela dinâmica de um sistema social que não mais os incluía, mas também e especialmente por um Estado que mantinha os sem-terra sob a ação de técnicas combinadas de manipulação, abandono e violência que, em situações extremadas, implicavam até num “*deixar morrer*”. A fome no acampamento e mesmo a de antes deste, o cerco, controle e ataques policiais, a convivência com as ações de paramilitares sustentados pela UDR - União Democrática Ruralista -, as transferências de grupos de famílias para áreas de colonização de infra-estrutura débil e segurança precária, e as palavras discriminatórias de setores da sociedade que absorveram preconceitos de um racismo sutil e eivado de conteúdo de classe, bem difundidos por esse Estado coercitivo, compunham tal conjunto de técnicas. Esse Estado intensificou sua violência sobre os

mesmos até que o consentimento, destes, transformou-se em saturação, levando-os à insurgência. Contudo, perdurou o medo e a ansiedade entre os que ousaram rebelar-se.

- (...) até deu um desespero de agüentar aquele acampamento, um desespero porque chegou momento que nós não tinha alimentação, nós não tinha nada, por isso aí o pessoal se apegou, né; queria um lugar e foi à luta (Entrevista 2001 - Invernadinha)
- As reuniões escondidas, se a gente não ia com o marido, ficava com medo por causa do marido. Será que ele volta rápido? Por causa dos contrário que existia lá, que surgiu depois (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).
- Nome de vagabundo era o que não faltava quando a gente saía fora do acampamento (Entrevista 2001 - São João).
- Em 85 o embate era violência, pau mesmo (Entrevista 2001 - Gleba 2).

Mesmo experimentando a redução da sua capacidade de manter a hegemonia conquistada, ao perceber-se desamparado por alguns dos setores que o legitimaram, quando apoiaram os governos militares iniciados no poder em 1964, este Estado atuou forte. E, ao mesmo tempo em que exacerbou, ao reprimir, descumpriu ao não dar conta de consolidar as promessas de desenvolvimento social enunciadas em seus planos de desenvolvimento. Conseqüentemente, desiludiu, abrindo fendas para a insurgência e para o resgate da política por um contingente populacional que teorias do social, baseadas numa concepção ortodoxa da teoria marxista de história, não teriam visto protagonizando mudanças.

Acontecimento? Poderíamos dizer que sim, e utilizamos palavras de Ortega para darmos início a argumentações a favor desta posição: *“Pensar o agir, o político, é pensar o ‘acontecimento’”*, (...) este que, nas perspectivas de Arendt e Foucault, *“representa a interrupção das leis da natureza e da necessidade, introduzindo o acaso, contingência, novidade, diferença, vontade de jogo e experiência com formas de pensamento e sociabilidade”* (2000, p. 34).

A aglutinação desse contingente de excluídos ao norte do Rio Grande do Sul, após o fato Nonoai, expulsão dos colonos-posseiros da reserva indígena, criou condições para o desencadeamento de ações capazes de mudar os rumos de uma história de vida, cujo automatismo estaria a levá-los a um fim não menos destruidor do que o de processos naturais. Ações, como costumam dizer nossos entrevistados,

capazes de comprometer o *status-quo*, como as ocupações de terras de propriedade privada, ocupações de prédios e áreas públicas, e exigências, ao poder público, de práticas compensatórias para manter vivo um contingente populacional cuja existência não tinha como ser negada e, por si mesmo, já se constituía numa denúncia ao referido “estado de coisas”.

Foram práticas que, em momentos diversos, assumiram características do que Arendt entende por desobediência civil (1973, p. 51-90) (GARCIA, 1991, p.44-55). Aconteceram num contexto em que esses sem terra já não viam perspectivas de mudanças para suas vidas, pelas vias dos processos vigentes, nem tinham acesso a canais de interlocução com autoridades a quem pudessem encaminhar reivindicações para tal. Aconteceram a partir de uma situação limite, em que se viram num vazio de perspectivas e frente à descrença, inclusive no aparato legal do Estado, já que até órgãos estatais, como a FUNAI - Fundação Nacional do Índio -, descumpriam o legalmente instituído; feriam o Estatuto do Índio, intermediando arrendamentos de terras de reservas indígenas a colonos sem terras, como ocorreu com eles próprios, em Nonoai, por tantos anos.

Portanto, jogados no vazio, foram instigados à ação, interrompendo a dependência que seu cotidiano, empobrecido, mantinha com as condições que o reproduziam e rompendo com a renúncia ao político, que vinha condenando a vida de muitos a seguir como mera contingência. Insurgiram, ao ponto de se tornarem protagonistas de um acontecimento, o MST.

As ações, as medidas e as atitudes referidas desencadearam mudanças nas relações dos sujeitos com a realidade do momento e entre si, passando a fundar um cotidiano compartilhado nos mínimos detalhes: numa celebração religiosa, na divisão do *feijão pulador que nem com nó de pinho cozinhava*<sup>37</sup>, na ansiedade da espera do

---

<sup>37</sup> A lembrança do “feijão pulador” fez com que um dos assentados relatasse um fato que, até então, ele guardava consigo, dada a indignação que lhe causou. Os alimentos, enviados pelo Governo do Estado para os acampados da Anonni, iam direto para uma cooperativa da região. Numa das vezes que ele e outro companheiro da equipe de alimentação foram buscar esses alimentos, ao iniciarem o

*término de uma reunião que podia ser interceptada pela polícia ou pelos contrários, no prazer e medo de enfrentar as fileiras de policiais talvez tomados por sentimentos semelhantes, dado o ineditismo das situações a enfrentar e das ordens que deveriam cumprir*<sup>38</sup>. Mas não impediram que, por vezes, as relações negadas voltassem a manifestar-se no acampamento, como em momentos de chegada de doações, em que as necessidades voltavam a falar mais alto, *"e as pessoas sofriam quando viam até 'sacanagem' na divisão, mas ficavam esperando que passasse aquilo logo prá ganhar a terra"*.

A conjuntura e o cotidiano referidos foram decorrentes de uma opção, cuja liberdade de escolha foi relativizada pela ausência de alternativas mais confiáveis e viáveis. O retorno de parentes e vizinhos, que se aventuraram pelas áreas de colonização ou que já não mais encontravam lugar nas periferias urbanas, atestava isso. Esse cotidiano permaneceu incerto, e como tal, passou a exigir criatividade. Isso não erradicou sofrimentos, mas atribuiu sentido a sentimentos que até então só desgastavam esses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra. Associou sofrimento e esperança, criando uma cumplicidade entre eles, que deu intensidade às vivências compartilhadas de forma nunca experimentada antes. Assim, tornou mais próxima a possibilidade de realização do desejo comum - a conquista da terra - mesmo evidenciando que os prazos necessários para tal se dilatavam.

*- Eu fui me inscrever no sindicato; nós íamos pro acampamento e era prá ganhar terra em três dias; mas de três dias foi para quatro anos (Entrevista 2001 - São João).*

*- Foram 4 anos até pegar a terra. Antes de sair do município diziam que era por pouco tempo que iam acampar; o mais importante prá agüentar no acampamento era pensar que prá voltar lá com o pai e voltar prá sofrer, era preferível garantir a terra (Entrevista 1990 - Comunidade da Sede).*

---

carregamento do feijão *"que havia sido mandado para eles"*, o responsável pelos armazéns da cooperativa disse: *"não, esse feijão não, vocês têm que pegar aquele lá. Esse feijão aqui cozinha bem e aquele não"*... Simplesmente, substituíram o "feijão bom" pelo "feijão pulador", e não adiantaram as queixas: não conseguiram o resgate do "feijão bom" que havia sido mandado para os acampados.

<sup>38</sup> Conta-nos um assentado, que esteve servindo o exército no período do acampamento da Anonni, que um dos seus medos era o de ser convocado para integrar alguma *"frente para repressão do MST"*:

*- saber que tem um companheiro lá garantindo um pedaço de terra pá mim e, no mesmo momento eu vou ter que lutar contra ele, né,... porque são lados opostos da sociedade... (Entrevista 2001 - Gleba 2)*



*- No acampamento, quando nós tava desacorsoando tudo, vinha uma notícia boa prá nós e aí o cara ia lá na frente, uns dois, três e falava bonito, nós escutava e dava uma realçada (nos ânimos) (Entrevista 2001 - São João).*

O tempo já não era mais apenas produto da natureza. Sobre ele começaram a incidir elementos de uma forma de vida em constituição: a força da organização, a disciplina interna, o estudo e a formação dos sujeitos, a capacidade de dialogar com a conjuntura e dar-lhe respostas criativas, enfim, a capacidade do “acontecimento” não perecer, continuando a propagar-se, mantendo os que já contaminara e atingindo outros trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra.

Contudo, o tempo da realização do desejo passava a exigir a espera, já que dependia de complexas relações de poder internas e externas, que envolviam os integrantes do movimento, seus aliados (Igrejas, sindicalismo, outros movimentos sociais, ONGs, escolas, universidades entre outros) e inimigos (Estado, latifúndio e amigos do latifúndio). Relações dotadas de grande instabilidade, porque ainda não vividas e, portanto, dependentes da experimentação. Também a correlação de forças se tornava complexa já que as forças em oposição não lidavam com a mesma lógica, nem com as mesmas armas. De um lado, um poder de estado, forças militares, paramilitares, estratégias definidas, práticas sociais consolidadas, burocratizadas até; do outro, um poder em construção, coletivos de mulheres, homens, jovens e crianças reunidos por um desejo - o da posse da terra. Estes últimos, ao experimentarem relações sociais novas nos limites do acampamento e de suas extensões provisórias (áreas ocupadas), passariam a tê-las como referência para a construção de diretrizes políticas, como a democratização da sociedade, que ultrapassavam a luta pela terra e pela reforma agrária, e para a tessitura de um horizonte utópico que apontasse para uma sociedade mais igualitária, como no socialismo.

Um novo espaço público se criava no âmbito desse agir. Exemplo paradigmático disso foi a manifestação de 1981, em Encruzilhada Natalino, que reuniu cerca de 30.000 pessoas de origens diversas e provenientes de diferentes cantos do país, em solidariedade à luta pela reforma agrária, mas também numa manifestação

contra a ditadura militar e pela democratização do Brasil (STÉDILE, FERNANDES, 2000, p. 24-25). Presenciava-se, então, uma frente de luta econômico-corporativa identificando um momento conjuntural privilegiado e produzindo um fato que lhe possibilitava desbordar os próprios limites na direção do político-estratégico. Catarse, diria Gramsci, superação do determinismo econômico na direção da possibilidade e liberdade da política (COUTINHO, 1989, p.52-55) e da compreensão de que a política tem uma dimensão ética. Percebia-se também que o renascer dessas manifestações, em outros momentos e condições, começava a possibilitar a esse espaço um reconhecimento como algo “*emergente*”.

*- O movimento conseguiu isso com a gente: você olhar para essa imagem (do mundo, do social), conseguir entender ela, ver que é possível mudar e agir. Esse assentamento aqui, não foi por ser privilegiado, mas teve a ousadia e a coragem de mudar as coisas (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Foucault, leitor de Nietzsche, vê o acontecimento como a emergência de rupturas que vão constituindo a história. O pensador o associa à experiência que, “*na sua circularidade com as condições de sua realização*”, ao mesmo tempo que identifica o “*vazio que se expõe a ser preenchido*” pelas práticas sociais gestadas no seu seio, desloca os limites deste, com sua força de propagação. A retomada da luta pela terra e pela reforma agrária no RS, ao final dos anos 70, ao colocar-se como insurgência direta às práticas sociais vigentes, deslocou os limites do vazio, e apresentou-se, para seus integrantes e para toda a sociedade brasileira, como a possibilidade de nova e densa vivência que desdobrava as potencialidades de uma cultura em reconstituição e se expandia, em espaço e forma de estar no mundo, não obstante suas debilidades. Com isso, encontrou “*receptividade*” junto às forças sociais que reclamavam a democratização de uma sociedade, que vivia uma conjuntura de crise, carreando adesões e solidariedades.

*- Essa é a coisa que o movimento passa: agora eu posso sobreviver do meu jeito; agora estamos organizados, buscando alternativas de vida. O movimento conseguiu proporcionar isso prá gente: conseguimos olhar, não só olhar a sociedade mas conseguimos interpretar o momento que ela está passando e agir sobre esse momento. E agir de forma coletiva e de forma organizada. Pensando assim: não só prá mim, não só pro meu grupo, mas para um conjunto de famílias que precisa disso. Antes do*

*movimento, a gente pensava em buscar isso prá mim, prá minha família, né (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

A característica de agir como um coletivo e visar um coletivo, partindo de situações regionalizadas e de uma pluralidade de sujeitos, mas criando uma forma de vida exemplar - não sendo atribuído a esse “exemplar” qualquer conotação de perfeição e de universalidade -, é outro elemento que dá margem para que vejamos a constituição do MST como “acontecimento”. Por sua vez, esta é uma característica que vem contribuindo, também, para que intelectuais do movimento “adjetivem” os seus feitos com “um mais do que”: “*educação pode ser mais do que educação*”, “*escola pode ser mais do que escola*”, como frisa Caldart (2000, p. 143), ocupação pode ser mais do que ocupação.

Esta forma de vida, sobre a qual nos deteremos mais adiante, pode ser associada ao “*companheirismo*”, tão presente nas falas dos integrantes do movimento, que é inovador, enquanto alia a potência da política com o acolhimento do espaço privado e de um ideal de sociedade socialista que possa lidar, sem maiores cerceamentos, com a diversidade.

Na trilha dessas considerações, chegamos a outra característica dessa construção do MST, que estaria nos levando a vê-lo como acontecimento: o fato de ter se constituído como um “*programa vazio*”, expressão que buscamos em Foucault, que não significa ter se criado desde uma luta sem foco e sem princípios, mas sim numa luta sem maiores amarras externas ou internas ao indivíduo; aberta ao novo e livre criar, inclusive gerando surpresas quanto aos resultados de embates e negociações e, mesmo, dúvidas e divergências também entre as lideranças que então se constituíam.

Vimos que o MST reuniu gente com o objetivo muito claro e concreto de conquistar terra para viver e produzir e, a partir daí, precisou e pôde estar atento à realidade da qual brotava. Foi definindo seus focos de embates, os personagens a aglutinar e a enfrentar e os espaços a ocupar. Isso acabou por constituir uma singular

agenda política. Mas esta agenda apontava mais para a já referida “*emergência*” - recusa de um passado que vinha inviabilizando a vida de famílias inteiras e de relações sociais desgastadas e excludentes - e para a liberdade de experimentação e criação singulares, do que para um projeto de sociedade previamente consensual, com pretensões de universalidade, e protagonizado por sujeitos históricos previamente definidos. Mesmo que os imaginários da maioria dos homens e mulheres, então reunidos, estivessem tomados pela possibilidade de um “*devir*” que os aproximasse do “*reino dos deuses*” ou de uma “*sociedade socialista*”, esta era uma agenda aberta. Até porque, como mostrou a experiência, as tentativas de fechamento de tal agenda foram sempre conflituosas, dada a diversidade de sujeitos que o Movimento reunia e, em especial, dos aliados e apoios, e dos jogos de poder/saber que em seus espaços se instalavam. Estes, sim, pautavam suas práticas por posições que apresentavam divergências e acumulavam conflitos, mesmo que dirigidas a confluir para um projeto socialista de sociedade cujo debate, no país, encontrava, no PT – Partido dos Trabalhadores -, o fórum mais amplo de discussão.

No Rio Grande do Sul, uma das manifestações dos referidos conflitos, ocorreu por ocasião da caminhada a Porto Alegre, em 1986, quando duas compreensões e perspectivas, quanto à luta pela terra e sobre o caráter do movimento social que então se criava, ao disputarem as táticas de ação, tornaram mais explícitas suas divergências. Uma delas advogava a necessidade do MST manter-se vinculado à Comissão Pastoral da Terra e ao sindicalismo. Suas concepções táticas apontavam para a participação no jogo institucional de poder, através de ações que enfatizavam resistência e a sensibilização da opinião pública, fazendo da paciência e da mística cimento para manter unidos aqueles que lutavam por um direito seu. A outra compreensão manifestava a necessidade do MST transformar-se numa organização autônoma - em relação ao sindicalismo, ao Estado, aos partidos e às próprias igrejas - e com caráter de classe, elegendo táticas de luta que potenciasssem os enfrentamentos com o Estado, com o latifúndio e aliados destes. Junto com a questão da terra e da reforma agrária, viam a necessidade do movimento aliar a luta pela democratização da sociedade. As duas linhas de compreensão encontravam apoio teórico na teologia da libertação: a

primeira restringindo-se à mesma, e a segunda juntando a ela o marxismo-leninismo e a interpretação que intelectuais e lutadores populares brasileiros e latinoamericanos fizeram do mesmo<sup>39</sup>.

Esse conflito de concepções e métodos, além de não ter se resolvido no momento, passou a manifestar-se em outros momentos e espaços, sendo um deles o Assentamento Nova Ramada, desde a sua instalação. Contudo, sabemos que posteriormente o movimento foi se definindo como organização autônoma, com caráter de classe e elegendo táticas de ação que passaram a privilegiar a ofensiva, mas mantendo a ênfase que era atribuída à mística, e fazendo da paciência no sofrimento, ferramenta de luta. Sua direção nacional desempenhou papel determinante nesta definição, sabendo, porém, que com isso não erradicava divergências internas, mas podia dispor das mesmas para alimentar seu processo de auto-crítica, o que nem sempre pode ser feito a contento.

O MST constituiu-se, então, como um espaço de amplo acolhimento, mas também de conflito. Ao assumir um agir aberto, amplo, mas com uma direção centralizada, estava se dispondo a viver frente ao “perigo” do novo, do incerto e, mesmo, do contraditório. Estava admitindo viver e agir, no limite, e começar a ocupar “*um resto de história*” ainda não vivida, ainda não criada, ainda não contada, como diria Foucault. E escrevê-la com as próprias mãos, como disseram nossos interlocutores:

- *O que me alegra é ter uma história prá contar... (Entrevista 2001 - São João)*  
 - (...) *uma história verdadeira, uma história sem mentira, uma história construída e formalizada, ela. Quem é contra a nossa história são os fazendeiros, que não gostam. E na verdade quem construiu a nossa história foi nós mesmos, até aqui em Júlio (de Castilhos)... (Entrevista 2001 - Invernadinha)*

O MST, ao romper com a forma tradicional de fazer política, desestabilizou amigos e inimigos. Até hoje esta questão ainda não foi bem entendida por alguns

<sup>39</sup> Ver a esse respeito Torrens, João Carlos Sampaio. *O movimento dos trabalhadores rurais sem terra no RGS ou tecendo a malha da rede de relações entre os mediadores da luta pela terra*. Curitiba, 1991. (Projeto Democracia e Desenvolvimento Rural na Região do Alto Uruguai).

setores do campo popular e mesmo internamente. Por isso acabou acentuando contradições no âmbito dos movimentos sociais, do sindicalismo, partidos, intelectualidade e até junto às igrejas, como relatamos, enfim, junto àqueles que lhe emprestaram seu campo doutrinário para que fosse tramando seus próprios “*princípios e características*” e força para a ação. Internamente, até hoje, sofre conseqüências por não ter produzido efeito mais homogeneizador nos sujeitos que acolheu; por outro lado, isso vem lhe atribuindo um agonismo vitalizador - inquietação e luta constantes que impedem a acomodação - e constituidor da “*identidade sem terra*”, como dizem nossos interlocutores.

A característica de programa vazio colocou os seus sujeitos - indivíduos e coletivos - inevitavelmente frente a esse perigo do novo, o que não é simples para quem o vive. Quando esta condição é percebida, admitida e refletida, pode estabelecer um amplo espectro de liberdade de relação e criação mas, quando essa percepção não chega a ocorrer, pode desembocar em posições e relações extremamente sectárias e instrumentais. Tanto uma como a outra conseqüências foram e vêm sendo experimentadas no MST. No caso das ocupações, quando o sigilo é uma condição que, necessariamente, deve preceder o ato, tem havido muita criatividade quanto às tecnologias de ação, mas não têm sido poucas as queixas e denúncias, por parte dos movimentos sociais e instituições aliadas, sobre o caráter instrumental que tais relações adquirem. Por sua vez, na fase de implantação de assentamentos, especialmente quando estes começaram a demandar projetos de produção, a perspectiva de implantar novas formas de produção e novas relações não tem sido suficiente para romper com o sectarismo e a instrumentalização das relações, questão que analisaremos à frente.

Também a instabilidade, própria das relações de poder onde, segundo Foucault, “*um tenta dirigir a conduta do outro*”, se acentua com o acontecimento. Ao abrir espaço para o questionamento dos processos que antecedem o vazio, e/ou se dispõem ao lado deste, faz-se uma ruptura com os vínculos, pactos, e laços vigentes

que, mal ou bem, vinham dando coesão ao social. E ao propor o novo, gestado no próprio desenrolar da experiência, o indivíduo fica suscetível às “*surpresas*”.

O MST criou entre seus integrantes uma atitude de resistência no âmbito das relações de poder, das quais vem participando, atitude que não se restringiu a relações externas, mas inevitavelmente se estendeu às relações internas à experiência. Como se sabe por Foucault, as relações de poder, que se dão em rede, admitem uma “*reversibilidade de movimento*”. É essa possibilidade que permite ao indivíduo, nas “*situações de poder*” em que se encontra, fazer uso, com maior ou menor intensidade, da sua liberdade de resistir aos mecanismos e procedimentos de poder em vigência (FOUCAULT, 1999, p. 135-254). O que pudemos perceber na experiência em análise foi que, se por um lado, essa atitude pode gerar uma predisposição sensata à auto-crítica permanente, por outro, surpreendeu, levando ao extremo o questionamento, a ponto de dificultar iniciativas de direção de condutas e processos, como veremos adiante.

Outra característica associada ao “*acontecimento*”, pelos estudiosos do fenômeno, e que sempre marcou presença quando do enfrentamento do inédito pelo MST, é a díade “*prazer e dor*”. Como programa vazio, o acontecimento propicia o convívio de ambos, prazer e dor, dado as rupturas que demanda e a inauguração de um agir, que é experiência de novas formas de existência e de comunidade, convivência consigo e com o outro, estética de existência que desborda ao outro e vira regulação de vida ou, melhor dizendo, uma ética de convivência. Perder, abrir mão de posições, suportar a crítica, a sensação de medo, vergonha, falta, renunciar ao objeto mas, também, construir junto, regozijar-se com as vitórias, com os produtos construídos e com a própria convivência que os tornou possíveis. Os depoimentos de nossos entrevistados revelam como, em momentos, experimentaram esse duplo sentimento:

- *Essas aí, nas ocupação, elas eram as primeiras.*

- *Ninguém queria ficar no barraco prá cuidar os barracos. Nos (outros) núcleos era uma briga prá ver quem ia, porque todo mundo queria ficar e nós não, nós queria todo mundo ir. Sabe, porque nós tinha aquilo prá lutar, prá fazer as coisas, prá... nós queria chegar lá onde nós tinha planejado.*

- (...) eu faria tudo de novo: começaria lá organizando o pessoal, passava por tudo que a gente passou, passava na Anonni fazendo reunião no mato de noite (...), apanhava da polícia, tudo o que fiz, faria tudo de novo (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).

O acontecimento é “agônico”, diz o pensador francês: pressupõe embate constante, criação, recriação e a tensão da incerteza na luta. Propicia um jogo estratégico em que as relações de poder se mantêm “com o mínimo de domínio”. Assim, “essa incitação recíproca e luta” não admitem que se reifiquem as relações e se acomodem os sujeitos (FOUCAULT, apud ORTEGA, 2000, p. 89). O acontecimento pode demandar, mas não exige, a sustentação institucional que lhe suceda, pois adquire uma dinâmica de propagação, em ondas, que o marca singularmente e aos sujeitos que atinge.

Estas considerações levaram-nos à indagação sobre até que ponto os sujeitos que viveram o acontecimento MST foram tomados por esse agonismo. E, até que ponto “prazer e dor”, mas especialmente o sofrimento que o acompanhou e o acompanha, atuou como constituidor desses sujeitos?

### 3.3. Sem Terra: sujeitos em movimento

- E tu começa a criar consciência da coisa. Tu vê as injustiças, tu tenta, tu quer ajudar, tu quer ir mudando, quer melhorar, e daí quando tu começa a participar, tu não consegue mais parar (Entrevista 2001 - Gleba 2).

O acontecimento, densa experiência de vida, afeta e infecta corpos, intelectos e psiquês. Desloca limites e faz brotar possibilidades para os indivíduos, desde o momento em que estes passam a relativizar afirmações e interdições que lhes vinham sendo impostas, “tudo o que viesse lá de cima”, como assinalam nossos interlocutores, e se deparam com a possibilidade de assumirem-se com liberdade para negar ou afirmar o experimentado. No caso presente, isso foi se tornando possível, à medida que esses trabalhadores e trabalhadoras rurais encontraram-se no MST, e passaram a viver uma relação mais profunda e menos mítica com as circunstâncias



que os tinham e detinham e, além de se perceberem desenvolvendo práticas que rompiam com o “*status quo*”, se perceberam com a posse “*da palavra*” como expressão de sentimentos, saberes e direitos.

- *Eu conhecia uma pessoa, conversava com o pessoal, com um estranho que eu nunca vi na vida e aí eu fui vendo e me relacionando; aprendi a falar com estranho, não tinha mais vergonha. Ai foi só prá frente, aprendendo que tinha direito, que os outros eram como eu mesmo (Entrevista 2001 - São João).*

- *(A pessoa) tem direito de falar, de ser ouvido, de ouvir. O movimento desde o tempo do acampamento proporcionou isso. Justamente essa convivência, né, você começou a ter convivência com pessoas que nunca tinha visto antes, que não conhecia. Por exemplo, eu olho prá... e penso assim: eu nunca tinha te visto antes, mas agora eu tenho que dividir o açúcar contigo; você tem que dividir o leite prá crianças. Você vai criando laços, hábitos, são direitos e deveres que sempre tiveram e devem ser resgatados (Entrevista 2001 - São João).*

São claros ao revelarem que, eles próprios, até então corpos-massa excluídos e deserdados dos processos de acumulação do capital, puderam emergir de práticas de interstício, objetivadoras de novas normas, configuradoras de novos comportamentos e constituidoras de subjetividades, também novas. Com essas práticas conquistaram a possibilidade de falar e de ouvir, tecendo círculos de diálogo, no interior do Movimento, e externamente. Nas esferas internas, conseguiram avançar na construção de consensos para o controle intersubjetivo das interações e relações sociais, o que pôde ser percebido pelos depoimentos de nossos interlocutores, pela estrutura organizativa mínima criada no acampamento, embrião da estrutura organizativa do movimento, e pelos princípios e características que o foram configurando como organização<sup>40</sup>. Consensos que foram seguidos por novos dissensos e, pela necessidade da manutenção das negociações internas. Dinâmica que foi propiciando condições para a superação do que Gramsci denominou “*sense comum*”, e Heller

<sup>40</sup> A base da estrutura organizativa do acampamento eram as “*áreas*”, que reuniam grupos de famílias por “*município*” ou “*região*” e os “*núcleos ou grupos*”, que reuniam famílias por interesse ou parentesco. Havia também a organização por “*atividade*”. Neste último caso, cada núcleo ou grupo elegia um representante para integrar as equipes responsáveis por atividades como: segurança, saúde, educação, formação, liturgia, infra-estrutura, alimentação, etc. O acampamento mantinha uma “*coordenação*” da qual participavam representantes dos grupos ou núcleos e ainda uma “*direção executiva*”. Nesta última havia pessoas que também integravam a “*direção estadual do MST*”. Ainda havia a figura dos “*assessores*”.

As decisões seguiam a estrutura organizativa do acampamento e eram ultimadas na “*Assembléia Geral*”, preparada e coordenada por membros da direção executiva do assentamento e assessores.

“particularidade”, na direção de um “bom senso” ou, conforme a autora, “humano genérico”; reorganização do mundo consciente dos indivíduos, apontando para um pensamento mais unificado e coerente, não obstante, sua maior complexidade. Também para um “agir catártico”, capaz de relativizar a identificação dos indivíduos com o ser e o agir movidos pelo “reino das necessidades”, e convergir suas referências em direção a uma ética.

Externamente enfatizaram a busca da possibilidade de serem ouvidos, tomando a iniciativa no estabelecimento de negociações, por um lado, e buscando solidariedade, por outro. Estas práticas, produzidas por eles próprios, foram deslocando os limites das impossibilidades individuais e coletivas e permitindo relações mais livres e mais ousadas que, inclusive, puderam transformar sentimentos, como o da vergonha, em coragem.

*- Então, uma pessoa bem humilde, assim, não ter vergonha de chegar, de falar, de colocar o quê que era Sem Terra assim, sabe, não interessando se ele tava falando dentro dos padrões formais ou não... E ele disse assim: e isso eu só aprendi no Movimento, essa coisa de tu se valorizar enquanto pessoa, de tu não ter vergonha, que nem já foi colocado, de tu conhecer teus direitos, que a maioria não conhece, então, essas coisas assim de identidade, mesmo, acho que isso o Movimento deixa em todos, independente se tu continua participando ou não. Mas, assim, eu acho que fica muito isso, porque de uma certa forma, quando tu tá acampado, tu é levado pela luta prá saber o que tá acontecendo, tem que ir atrás das tuas coisas né, então vai aprendendo (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- (...) a palavra, o Movimento proporcionou e vem proporcionando isso. Quem nunca entrou no Movimento é muito difícil entrar na prefeitura e prá discutir com o prefeito. Olha, estamos precisando disso, vamos precisar daquilo... Hoje, a maioria das pessoas que entrou no movimento, não é que tenha acesso, mas aprendeu a fazer isso, e não só a fazer isso, mas aprendeu que nós temos direito e que esse direito tem que vir após, que eu tenho que defender os meus direitos seja na comunidade, seja depois lá na cidade (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Pelos depoimentos dos assentados da Nova Ramada, vamos percebendo que a densa experiência humana, que se constituiu no MST, revelou-se para os mesmos como “essa coisa da qual se sai transformado” (CASTELO BRANCO, 1999, p. 8). E mais: possibilitou que esses trabalhadores e trabalhadoras, antes mesmo do acesso a uma gleba de terra, conquistassem o direito à palavra, o lugar e o reconhecimento na cena pública.

Mas como isso ocorreu? Tendo sido historicamente impedidos de acesso a um lugar que lhes pertencesse e de onde pudessem tirar a própria subsistência, fosse este a terra ou um trabalho, o máximo de reconhecimento que esses sem-terra vinham conseguindo, socialmente, era o de constituírem-se numa presença incômoda, que revelava contradições do projeto capitalista de sociedade do momento. Sobravam, e isso começou a tornar-se muito visível e a macular o cenário social de um país que fazia questão de propagar seu crescimento econômico, e o desbordar deste na solução de problemas sociais. Na realidade, não só sobravam, mas também passavam a compreender e a rejeitar a condição de sobrantes, a organização da sociedade e o modelo de desenvolvimento que não lhes davam lugar. Isto significou uma nova relação consigo mesmos, com os outros sem-terra e com o social, o que passou a dar corpo a uma nova sociabilidade e à configuração de novas subjetividades. Uma “ética”, como falou-nos um assentado, entendendo-a como um modo de ser e conduzir a vida que os expõe às pessoas (aos “*de fora*”) <sup>41</sup>, e onde valores como a solidariedade, o direito a ter direitos, a ter e defender uma opinião, a participação, o compromisso passaram a ter presença - como referência, sentido ou objetivo -, no agir desse coletivo. O mesmo diria Foucault: uma ética como prática reflexiva da liberdade e da relação consigo mesmo - do cuidado de si como externalização da mesma e da regulação da vida de forma menos proibitiva, menos repressiva, menos coercitiva. Uma ética sob a qual a socialização não estaria deixando de corresponder à assimilação de códigos apresentados, sugeridos ou propostos ao indivíduo pela cultura, mas ocorrendo através de práticas de si, procedimentos que o estaria levando a ser mais ativo (FOUCAULT, 1987, p. 113-125).

Fizeram o “*novo*” manifestar-se de várias maneiras: em primeiro lugar, recriaram técnicas já utilizadas por movimentos de luta pela terra, constituindo acampamentos à beira de estradas, em praças e prédios públicos, onde passaram a morar, ainda que temporariamente. Ocuparam estes espaços públicos e atribuíram aos mesmos também função privada. Ao mesmo tempo, transformaram a cena privada

---

<sup>41</sup> Como os gregos a viam: “Era um certo modo de ser do sujeito e uma determinada maneira de comportar-se que resultava perceptível aos demais” (FOUCAULT, 1994, p. 115)

também em espaço de embates, em lugar de ação. Assim atribuíram dimensão política ao privado, fazendo brotar do mesmo, conjuntamente, os sentidos da necessidade e da liberdade. Fizeram da ocupação, mais do que ocupação: eles a tornaram símbolo de liberdade e vida. Em segundo lugar, estenderam o político à dimensão econômica da terra a conquistar, continuando a ver, no acesso à mesma, possibilidade de sobrevivência, mas também caminho para a inclusão, ou seja, acesso ao exercício do político. Finalmente, tornaram possível o “agir” a todos os que integraram os espaços que abriram. Deram lugar na política a homens e mulheres, fossem eles crianças, jovens, adultos ou anciãos, ressignificando a figura do protagonista.

A luta pela terra passou a exigir, desses sem terra, a participação: os que antes se conformavam em ouvir, que assumissem agora a palavra, que ouvissem e comunicassem os sentidos que criavam, compartiam e atribuíam a objetos, espaços e relações; que se revelassem, além de sujeitos de atos, autores de palavras<sup>42</sup>; que se tornassem interlocutores. Com isso, foi propiciando o deslocamento daqueles sujeitos, até certo ponto retraídos e à margem da dinâmica social, a um lugar ativo nos jogos de poder presentes na mesma.

*- A gente foi empoderado (ganhou força) em bastante coisa: na organização, na participação, tudo, né, estamos empoderados; de primeiro, não, agora nós já sabemos que não interessa qual a pessoa, seja grande, pequeno, seja dos dinheiro ou assentado, qualquer um. Por que a gente fala com qualquer repórter, ali, o movimento falando com eles, eles se apavoram: mas onde essas pessoas tiram tantas idéia. Não é idéia, é da realidade, está saindo porque é real. Coisas que a gente vê que aqui temos muito poder (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Foi isso que possibilitou, a esses sem terra, a enunciação, expressão política que lhes deu uso da palavra, comando da ação, e elevou seus olhares, do chão aos rostos daqueles que representavam o projeto e as práticas sociais que lhes impunham o sofrimento da privação e da exclusão. Seguiram identificando-os como inimigos, mas também como interlocutores. Para provocarem mudanças nas relações de poder, fizeram uso de tecnologias próprias de relação consigo e com os outros e, com isso, passaram a identificar mudanças em si mesmos: “tem uma coisa que me deixa muito

<sup>42</sup> Ver, em Arendt, “A revelação do agente no discurso e na ação” (1991, p. 188-193).

*feliz é que eu mudei muito, e eu vejo muitas pessoas que mudaram*... *“essa coisa de identidade”*... *“de ter direitos e correr atrás deles”*, de superação da contingência, são palavras de nossos entrevistados. Essa coisa de *“maturação humana”* como diria Heller. Ou, ainda, *“de recusa ao que se é”*, crítica do que somos que, ao mesmo tempo, é análise histórica dos limites que se impõem e experimentação das possibilidades de transgredí-los, conforme Foucault (1994, p.30) (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 239). Possibilidade de, pela crítica, produzir cisão e desvendar as relações entre verdade e poder que vêm *“moldando”* os sujeitos. E, desde o conhecimento então possível, utilizar a liberdade de escolha. No caso, recusar o ser *“assujeitado”* por verdades que não são as suas e, em contraposição, constituir idéias. Idéias e experimentação das relações que *“se quer construir”* e dos sujeito que *“se quer ser”* e *“com quem se quer ser junto”*. Idéia real, produto de pensamento e de ação, teoria e prática.

Como o sofrimento atuou nesse contexto? Emergiu da experiência com os significados por ela possibilitados, e afetando os sujeitos de forma renovada. Se até então os encolhia, ao destruir referências, abalar alicerces de identidades fragmentadas, apontando para uma dessocialização crescente, o encontro/construção do MST elevou o sofrimento à qualidade de palavras e atos encadeados e mais ou menos refletidos; à qualidade de prática social, prática de interstício. As vivências compartilhadas atribuíram sentido ao sofrimento, trazendo-o para o plano da consciência da maioria dos homens e mulheres que reuniram. Sentido que foi se adensando com a energia emanada das tensões, do constante *“perigo do acontecimento”*, e transformadas em manifestações de afeto - o abraço, o aperto de mãos, o compartilhar de objetos - e noutros sentimentos que passaram a aumentar a coesão do coletivo: o compromisso com o outro, a solidariedade, a amizade, a felicidade:

*- havia aquele espírito solidário, a pobreza, a falta das coisas, o sofrimento tudo aquilo lá, aquela miséria toda unia a gente...(Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

Por sua vez, produziu a esperança num devir que transformasse os referidos sentimentos em valores, normas de vida e de condutas. Portanto, o sofrimento, além de socializar, provocou a construção de parâmetros reguladores de condutas e relações, em conformidade com o que foi criado, como vivência e como utopia, desde a densa experiência humana que foi a constituição do MST: a ética referida por nosso entrevistado. Impulsionou, o que Heller classifica como “*uso reflexivo*” e “*uso generativo*” da razão (1995, p. 169-170). Vinculou-se à personalidade de muitos dos sem-terra, dotando-os de um entusiasmo capaz de comprometê-los com a construção desse devir, desde o seu cotidiano e do momento presente. Entusiasmo que, em momentos, tendeu ao voluntarismo, em outros, reforçou o sentimento de impotência de consolidação de uma vontade, acarretando mais sofrimento.

*- Aqui o sofrimento faz as pessoas se organizar e ir à luta, sabendo que você tem o direito e vai ter que se libertar um dia. Eu acho que da minha parte eu consegui, né, a dificuldade que eu vejo hoje é na questão da organização, organizar o pessoal; embora o pessoal, não sei se alguém se sente que está muito bem, e sabendo que o cara, além do que nós temos, tem muito mais coisas, né, tem muito mais gente para mostrar o que é a luta (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Sufrimento-ascese? Sim, associando a *paciência da espera*, que ora reforça, ora enfraquece o “eu”, o *amor a um ideal de vida* sem renúncia às possibilidades concretas de construí-lo “em vida”, e ainda *um preparo de si* para resistir ao incerto na busca de concretização desse ideal/desejo. Leitura politizante e culturalmente singular, de um discurso religioso, que através do masoquismo e do sadismo teológico (SÖLLE, 1996, p. 29-35), retirara dos homens a possibilidade de erradicar o sofrimento, em vida. Sofrimento-ascese, porém ético-político, que nega o sentido de passividade atribuído, por esse discurso religioso, à espera pela justiça reparadora da falta e distribuidora de recompensas, e combina ação e espera, num movimento de busca, responsabilizando aos humanos, não só a Deus ou ao destino ou à natureza, por tal façanha. Portanto, houve no MST uma ressignificação, politizando a espera, embora acampamentos, como o da Anonni, passassem por momentos em que esta espera, mesmo ressignificada como espera-ação, levasse ao limite as capacidades dos indivíduos suportarem, dando “*um desespero de agüentar*”, como colocam nossos

entrevistados e sendo necessária a produção de “*atos*” e a chegada de “*alguma notícia boa*” para dar uma “*realçada*” nos ânimos:

*- Sem contar que depois de quatro anos de acampamento, tanto economicamente como até, assim, psicologicamente as pessoas ficam desestruturadas, de uma certa maneira; é o teu brio e ele é aliado às tua necessidade de sobrevivência, de infra-estrutura (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Contudo, essa politização do sofrimento, sua transformação em dor coletiva, foi capaz de intensificar profundamente a implicação do indivíduo com o mesmo e, nesse jogo de sofrer, ter paciência no sofrer, conquistar a compaixão e a solidariedade, o indivíduo, ou a maioria deles, ganhou: estabeleceu-se uma dinâmica de recuperação do “*eu que sofre*” e de elevação ao “*eu que se solidariza*”, como já constataria Heller em suas reflexões sobre os sentimentos (1989, p. 311-313).

Os depoimentos dos nossos entrevistados revelaram, ainda, um clima de felicidade, configurado a partir dessas relações, embora os altos e baixos pelos quais passaram. Outrossim, revelaram que prazer e dor, sofrimento e felicidade possibilitaram aprendizagens, imprimiram marcas no indivíduo e acréscimos no coletivo: o “*cuidado de si*”, o “*cuidado com o outro*”, a “*disciplina*”, a “*grandeza*”, identificando, porém limites e limitações, mas possibilitando “*eu me sentir gente*” e ver “*muitas pessoas que mudaram*” na direção da individuação, diria Heller.

*- Eu acho que passamos por muita formação; foi a formação e o sofrimento no acampamento, não foi um ano, dois anos, foram três anos e seis meses, isso aí deixa muita, a responsabilidade cala muito... (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

De fato, este e outros depoimentos mostram como a vida no acampamento chegou a picos de profundo sofrimento, colocando em risco sujeitos individuais e coletivos, quase rompendo a homeostase individual e social, ou seja a possibilidade de buscar e manter um certo equilíbrio, mesmo convivendo com a falta, no limite, isto é, com possibilidade ou não da continuidade da vida individual e comunitária. Relembrem, também, os picos de felicidade plena.

- *Quando era prá sair uma ocupação nós tava preparado; quando nós voltava, nós fazia festa por ter voltado (Entrevista 2001 - Gleba 2).*
- *Nós fazia festa, comemorava a volta, comemorava a ida, e assim nós ia ...inaugurava barraca, quando trocava a lona...(Entrevista 2001 - Gleba 2)*
- *E nós aprovava, levantava as duas mão prá aprovar (as propostas em Assembléia Geral) (Entrevista 2001 - São João)*

O sentimento de felicidade, com raias de felicidade pública, perpassou, também, manifestações como a de Encruzilhada Natalino, em 1981, e a chegada da Romaria Conquistadora da Terra Prometida em Porto Alegre, em 1986, referidas anteriormente, bem como, segue acompanhando ações promovidas pelo MST, principalmente aquelas que desbordam o seu âmbito.

Esse jogo de sentimentos em alternância - dor e prazer, sofrimento e felicidade -, sem dúvida tem sido acompanhado por vivas aprendizagens:

- *O movimento foi uma faculdade prá nós...(Entrevista 2001 - São João)*
- *O movimento foi uma lição que o pessoal teve, uma escola de vida; ajudou muito o pessoal a se construir como sujeito (Entrevista 2001 - São João).*

Tem propiciado um profundo enriquecimento emocional nestes trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra, e um discernimento não menos profundo para o uso da liberdade de escolha dos valores que deverão orientar suas vidas e a do seu coletivo, sua hierarquia de valores, como diria Heller. Ou, na perspectiva de Gramsci, constituição de uma síntese catártica, *“elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens”* (GRAMSCI, apud SEMERARO, 1999, p. 50): superação do *“homem-massa”* e constituição do indivíduo mais consciente e ativo. Ainda que isso, que coloca e mantém esses indivíduos em constante conflito com a hierarquia de valores que pautam as práticas sociais do sistema vigente, por vezes, se deixe penetrar pelos mesmos.



#### 4. COMPANHEIROS - UMA FORMA DE VIDA

Com o andar de nossas reflexões, que vêm se constituindo num diálogo com fatos, depoimentos e pensamentos de teóricos sobre a construção do sujeito, nossas questões de pesquisa se reinscreveram e se reescreveram com palavras que tornaram mais viva a nossa problematização: que relações *foram* estas que fizeram com que esses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra, com quem estamos dialogando, se sentissem “*gente*”? Que relações *são* estas que vêm propiciando a constituição da “*identidade e ideologia sem terra*”? E ainda: até que ponto o “*sofrimento*” está imbricado nestas relações?

Até então, com o auxílio de Gramsci e Heller, acompanhamos as profundas transformações pelas quais passaram as vidas desses trabalhadores e trabalhadoras rurais, num momento em que os processos produtivos, no campo e na cidade, já não os acolhiam, sequer como subalternos. Vimos que foram tomando posse de informações e de categorias de análise no decorrer do processo interativo possibilitado pela experiência, foram adquirindo consciência das relações sociais que os alijavam e, ainda, que passaram a experimentar comportamento capaz de produzir atos, dirigidos à superação de tais relações, o que foi modificando cada “*personalidade*”, como teria dito Gramsci. Ainda vimos que passaram a atuar levando valores ao ocaso, resgatando e construindo outros, tomando posse da palavra, constituindo-se como interlocutores e enriquecendo, com seus ditos e feitos, uma cultura de excluídos. Que foram superando

a condição de “*particularidade*” e passando a um comportamento ético-político que abriu horizontes e orientou-os na direção do que Heller considera o “*humano-genérico*”. Vimos, enfim, que através do MST, esses trabalhadores e trabalhadoras puderam fazer-se e sentir-se “*gente*”.

Também acompanhamos como o sofrimento da exclusão, que já começava a envolvê-los numa dinâmica dessocializadora, foi ganhando significado, ao associar-se a um desejo compartilhado - o da posse da terra. E como esse sofrimento ajudou a erguer um movimento social e sujeitos em movimento, quando passou a fazer sentido no contexto de um discurso que uniu *cruz e promessa*, mas também *direito e vontade*. Vimos, então, esse desejo agrandar-se ao ponto de gerar uma vontade coletiva e impulsionar seus portadores a desenharem novas relações sociais com capacidade de realizá-lo e seguirem aglutinando aliados para, motivados por ele, inaugurarem um agir político acolhedor e constituidor de personalidades: “*eu mudei muito, e eu vejo muitas pessoas que mudaram*”... “*o movimento me construiu como gente, como cidadã*”. Identificamos, na dinâmica acompanhada, a realização do homem como “*processo de seus atos*”, conforme o vira Gramsci em outros tempos, ou a “*maturação humana*”, segundo expressão de Heller.

No entanto, foi preciso recorrer a Foucault e Arendt para compreendermos as entranhas dessa construção que teve a presença do inesperado, a desafiar o provável. Como um ato singular - a expulsão de posseiros da reserva indígena de Nonoai - jogou esses colonos sem terra num total vazio, que os instigou a saírem da repetição legada pelos processos sócio-históricos. Não como decorrência mecânica do que fizeram os índios, do ato em si, pois este, pelo contrário, avivou uma seqüência deles, repetindo e reforçando significados do tipo: “*excluir, por de lado, abandonar, recusar, por de fora, expulsar, privar, desalojar*”, mas pela saturação que o ato provocou. Por deixá-los no vazio. Vazio insurgente que aí, sim, provocou-os à ação, instigou-os a transformarem-se em protagonistas de um acontecimento, este que rompeu a seqüência que apontava para um “*deixar morrer*”, harmônico com a lógica excludente da biopolítica em vigência, e dos processos naturais.

Então, aquilo que para os índios significou auto-superação, vitória num embate antigo, que viabilizou o resgate de um espaço seu, indispensável à vida de sua cultura, para os sem-terra significou o momento de puxar um fio de uma história e dar início a uma luta, não contra os índios, mas contra o latifúndio e um Estado executor de políticas que apontavam para conduzi-los ao *não ser*. Significou inflexão, mexida na contingência, desafio à experimentação, à “ocupação” de um aberto deixado por práticas reprodutoras do social com novas práticas - ocupações, negociações, relações, aprendizagens -, inaugurando novas seqüências, estas significadas desde o encontro no vazio. Possibilidade de práticas sociais do mundo subalterno, embora decorrentes de contradições deste, ganharem forma desde o interstício provocador, criando condições para sujeitos desabrocharem e construírem-se em movimento. E acolherem adesões, no propagar do acontecimento.

Mas como esses sujeitos conseguiram impugnar relações de poder e uma verdade a elas associada que, historicamente, os classificava como sem terra, sem lugar e sem futuro?

A experiência do vazio foi pré-condição para o rompimento de medos, vergonhas, descrenças, incapacidade de pensar e agir desde o pensado. Com isso predispôs trabalhadores e trabalhadoras a se reconhecerem numa ação pastoral objetivada em atos, mas também e, especialmente, em um discurso com capacidade de atribuir lugar político e expressão a um sofrimento que partilhavam no silêncio: em um discurso-ação.

*Os marcos que ficaram, os símbolos - a questão da bíblia e da cruz - e as pessoas foram perdendo o medo. A foice veio depois (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Ao fazer associação entre “*cruz e promessa*”, esse discurso ressignificou o sofrimento. Se antes, sofrer era sinônimo de “*tolerar*”, “*suportar*”, desde então, o sofrimento assumiu o significado de “*aceitação*” (SÖLLE, 1996, p. 111). Não falamos aqui da aceitação que fataliza e admite “*o deixar morrer*”. Pelo contrário, o significado atribuído à “*aceitação*” é o de identificação da realidade a partir do que

ela apresenta: “*estou aqui e sou excluído*”, “*estou aqui e sofro*”. E ainda das interrogações que adiciona: “*mas, por que isso?*” “*Por que estou aqui, sou excluído e sofro?*”

No momento em que esse discurso passou a ser atravessado pelo “*por quê*” e mesmo incentivou-o, houve, como na cruz, a mudança no indivíduo de um estado de nudez e súplica para o de denúncia, recusa e re-ação. Aquele que suplicava por ser poupado da dor ou nem mesmo conseguia transformar sua dor em palavras, começou a compreender “*por que*” não foi poupado. O silêncio e o clamor, frente à exclusão, encontraram no vazio e no distanciamento dos corpos, por ele possibilitado, a escuta e a fala: “*sou excluído, não por natureza; sou excluído porque assim me fizeram as relações sociais que configuram a realidade onde vivo, o momento em que vivo. E também o discurso daqueles que sempre me desqualificaram*”<sup>43</sup>.

Houve, como o viu Sölle ao tratar a temática do sofrimento na cruz, a possibilidade de se processar uma desistência de adesão desses trabalhadores e trabalhadoras rurais a um Pai Todo Poderoso, ao qual recorriam pedindo o milagre de contemplá-los com “*algo*” que lhes desse condições de sair do sofrimento. Por sua vez, houve a adesão a um Deus mais próximo, igual, amigo que, como eles, também sofreu e continua sofrendo a cada dia, em cada qual. “*Deus sofre onde homens sofrem*”. Por isso mesmo, incita à ação. Um Deus que não completou sua obra “*precisa do homem para trabalhar no complemento de sua criação*” (1996, p. 151). Convocou o homem para com Ele fazer história.

Se o sofrimento se colocou como inevitável enquanto espera pela realização da promessa, ganhou sentido a partir do significado da promessa. Promessa vista como celebração da vida (ressurreição) e não da morte; que não propôs a renúncia ao eu, mas a recusa das relações que o alienavam, que faziam dele escravo<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Revelação...(ARENDDT, 1991, p. 195-200).

<sup>44</sup> Portanto, promessa que atuou no sentido de condensar poder, incentivar e controlar novos e imprevisíveis processos (ARENDDT, 1991, p. 255-259) e “*oferecer um espaço para a revelação da individualidade*”(AGUIAR, 2001, p. 91).

Então, o discurso pastoral relacionou, também, ao sofrimento, “*direito e vontade*”: direito à vida, a outras relações na vida, à celebração da vida, direito à promessa, à liberdade (que move) presente na promessa, potência no acolhimento. E a necessidade de construção da já referida vontade coletiva capaz de, através da luta pela terra, pela reforma agrária e pela democratização das relações sociais, chegar à promessa<sup>45</sup>.

O acento marxista, presente em tal discurso, reforçou a promessa e deu elementos para que fosse clarificado e assumido o já referido caráter de classe do Movimento<sup>46</sup>. Contribuiu com leituras da realidade, táticas de luta e formas de organização. Por sua vez, suas versões, contextualizadas nas lutas populares, das mais longínquas às mais recentes, não deixaram de reforçar a mensagem da cruz, quando trouxeram ao movimento a presença mítica de lutadores sociais, especialmente a de “*companheiros*” latino-americanos, presença associada à temática da luta de classes sem, contudo, fechá-la à ação de protagonistas pré-definidos. Com isso, contribuíram para que, no interior do movimento, se pudesse associar história e memória, fazendo “*o passado das lutas do povo como seu*” (CALDART, 2000, p. 236), isto é, de cada trabalhador e trabalhadora do MST e do movimento em si. E fazendo da memória da morte uma obrigação de vida, a continuidade da tarefa do amigo que morreu na luta.

*- Onde tiver povo organizado contra esse projeto que está aí, de exclusão, projeto neoliberal, nós temos que estar junto com nossa bandeira do movimento lutando também. Não só a gente luta pela terra; a gente luta pela transformação social, onde todos tenham direito, sejam eles quem forem (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Com a gradativa institucionalização do MST, esse discurso foi encontrando lugar na pedagogia do Movimento e tendo seus conteúdos filosóficos, teóricos e metodológicos recriados. Foi se laicizando e a racionalidade da luta expressa pela palavra de Deus, como a via cada sujeito, foi dando lugar, cada vez maior, para a racionalidade da luta conforme passava a ser sistematizada pelos intelectuais do Movimento, atentos aos saberes do povo, mas aceitando, sem escrúpulos, o “risco” de

<sup>45</sup> A reflexão de Vendramini sobre o papel da religião na orientação ideológica do MST ajuda a entendermos o significado e a força do que estamos tratando como discurso-ação (2000, p. 139-162).

<sup>46</sup> No sentido ampliado, como já explicitamos no capítulo 2.

a esta racionalidade adicionarem a dos conhecimentos da humanidade por eles selecionados e sintetizados, tarefa conflituosa, dado o deslocamento nas relações de poder que provoca e a tendência ao fechamento do discurso, que pode acarretar.

As idéias de movimento e de ação performática mantiveram-se presentes como princípio, objetivo e modo de agir nesse discurso: *“traço principal da humanidade é a possibilidade do indivíduo fazer-se a si próprio enquanto transforma a realidade e se produz como sujeito histórico”*, aliadas a uma vontade que rompe com o determinismo e indica que *“tudo pode ser diferente do que é”* e prescreve um viver *“em estado de luta permanente”* capaz de *“transformar as circunstâncias”*, *“produzir utopias”* e agir em busca de *“conquistar direitos”* individuais e coletivos (CALDART, 2000, p. 210). Por sua vez, a potencialidade educativa das relações sociais é extremamente valorizada, dado que estas *“problematizam e propõem valores, alteram comportamentos, destroem e constroem concepções, costumes e idéias”*.

É grande a ênfase atribuída ao potencial educativo do coletivo: a coletividade educa quando se faz ambiente para produção de identificações e leva à constituição da identidade sem terra nas pessoas, mas também para além delas (CALDART, 2000, p. 217). Um dos elementos mais fortes de identificação, para os trabalhadores e trabalhadoras sem terra e para o Movimento, como mostra tal discurso-ação, é a terra: terra para trabalhar, produzir, morar, viver, morrer. Terra que é reencontro na luta: do indivíduo com ela, consigo mesmo e que é, inclusive, tomada como princípio ontológico: *“Somos terra no seu momento de auto-realização e auto-consciência”* (BOFF, 1999, p. 72, apud CALDART, 2000, p. 222). Princípio que tem coerência com a visão de história presente no Movimento que é a de *“enxergar cada ação ou situação particular em um movimento contínuo entre passado, presente e futuro”*, compreender ações e situações em suas relações e como parte de uma totalidade maior, e que ainda é coerente com a idéia de celebração: da vida, do nascimento e também da morte, principalmente a daqueles companheiros e companheiras caídos na luta (CALDART, 2000, p. 235).

Também, a terra e a história, presentes neste discurso-ação, são vistas como elementos de enraizamento do indivíduo e construção da identidade sem terra: identidade de cada trabalhador e trabalhadora, de cada criança, de cada jovem e do Movimento. Reforçam o ser camponês, suporte dessa identidade que se mantém presente nesses sujeitos, mas ao modo da produção cultural do Movimento, que não fica alheia, nem atrelada às alterações do contexto social. Pelo contrário, identifica fissuras e, com isso, consegue adaptar-se, ou melhor dizendo, antecipar-se aos seus movimentos. A idéia de cultura, “*cultura com dimensão de projeto*”, integra terra, luta, movimento e história.

Se, por um lado, a nova configuração do discurso-ação do Movimento, mais explícita, mais formalizada e mais racionalizada, colocou-se como uma necessidade para manter a unidade de um Movimento, que passou a lidar com um número crescente de trabalhadores e trabalhadoras rurais e que realizou sua penetração histórica por todo o território brasileiro, por outro, passou a colocar em risco o caráter de acontecimento assumido pelo mesmo, em sua constituição, embora pretendesse manter a forma plástica de expressão de uma “*cultura com dimensão de projeto*”. Estes elementos não chegaram a colocar em questão as idéias de insurgência e as rupturas constituidoras do MST, mas não deixaram de relativizar o agonismo, a atenção ao acaso e a liberdade na possibilidade da experimentação. Podem ser vistos como a grande tensão com a qual o Movimento já convive e é desafiado a conviver, já que são próprios ao caráter ambíguo dessa cultura que se propõe a elaborar e reelaborar a síntese de um agir enquanto movimento social e, ao mesmo tempo, instituição.

Heller, em sua teoria das objetivações sociais, teria elementos a fornecer para melhor compreendermos essa tensão. Fala na esfera das objetivações “*em-si e para-si*”, componentes da vida e da expressão humana com as quais o indivíduo pode relacionar-se desde o cotidiano, e que são próprias das estruturas políticas, leis e instituições. Esta esfera contém o “*em-si*” e o “*para-si*”. No caso em questão, o “*em-si*” seria associado à dimensão mais corporativa e estável do instituído e o “*para-si*”

ao movimento, à crítica interna que dá movimento a esse instituído. “*Em-si e para-si*” estariam convivendo em unidade e tensão, e o predomínio de um sobre o outro, na relação, seria dado pelas vivências. O lado institucional dessa “*cultura com dimensão de projeto*” estaria dando peso à “*dimensão de projeto*” e, o lado movimento estaria abrindo e tornando possível a crítica ao projeto, dadas as circunstâncias de objetivação, deste, e os desafios por elas apresentados.

Mas, como se deu a adesão desses trabalhadores e trabalhadoras rurais ao referido discurso na sua plasticidade histórica?

Digamos que esse discurso pode ser visto como uma versão contextualizada daquele “*outro*”, sugerido por Foucault, ao abordar o fenômeno da constituição do sujeito, a partir da relação “*sujeito-verdade*” e da “*ética do cuidado de si*”. Seria ele um “*outro de si mesmo*”, como diria o pensador, “*um mestre, um guia, um conselheiro, um amigo, alguém que diga ao sujeito a verdade*” (1994, p. 116-117). No caso presente, o discurso pastoral correspondeu àquele “*outro*” que passou a habitar os sujeitos que se deixaram afetar pela intensa experiência humana, que foi a constituição do MST. Experiência que propiciou a esses mesmos sujeitos viverem novas relações de poder, que nada mais eram do que a objetivação desse “*outro*” que lhes entregava uma verdade sobre a relação consigo, com os companheiros de luta, e com o inimigo. Verdade que, ora estava na boca de Deus, ora na da experiência, ora na do “*si mesmo*” enraizado no coletivo. Verdade culturalmente legitimada, porque vivenciada e reconstruída com os conhecimentos e sentimentos que das vivências brotaram. Experiência e verdade que forneceram, aos sujeitos sem terra, elementos (força, potência) para se constituírem em portadores da vontade e da esperança de poderem generalizar o experimentado, sob a forma de utopia - utopia do acolhimento, de novas relações de poder que se negam à dominação, de uma sociedade democrática, de uma sociedade socialista. E desta utopia desgarrar-se de qualquer caráter de sonho desmobilizador, e converter-se na intencionalidade da ação política que integra e é capaz de atribuir sentido à vida de cada trabalhador e trabalhadora sem terra e à sua história de lutas.



Podemos dizer que se criou uma “*forma de vida*” em movimento, a partir da introjeção desse discurso-ação, e da regulação, em conformidade com o mesmo, da relação de cada sujeito consigo próprio - “*cuidado de si*” - e com os companheiros - “*cuidado com os outros, com a cidade ou a comunidade*”. Uma ética, como disse nosso interlocutor da Nova Ramada, onde o “*outro*” que a regula não é “*um exterior*” (determinações sociais, Deus), nem “*um interior*” (ser profundo, Deus em mim); o outro está aí, “*exterior e interior*” em dependência da síntese que se realiza e se expressa em cada um e no coletivo. É intersubjetividade em que os elementos da relação estão integrados e se expressam na forma de vida criada e que são: a verdade do discurso-ação introjetado e as relações de poder experimentadas e re-dobradas sobre cada sujeito e sobre o Movimento, em si. Modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, “*reconhecido e lembrado*”, como afirma Ortega (1999, p.129), e que resulta, portanto, da articulação, nas vivências, de algo que brotou nelas próprias, ou seja, os princípios do Movimento, a sua pedagogia, os valores que afirma, os saberes e as marcas que vêm produzindo nos sujeitos e no social. Princípios como os já referidos: ter uma direção coletiva, divisão de tarefas respeitando aptidões, disciplina, estudo, formação de quadros, luta de massas e vinculação permanente entre direção do movimento e base; pedagogia que vê a própria experiência “*de ser Movimento, construir o Movimento e construir-se como Movimento*”, ao mesmo tempo, como sujeito e como princípio pedagógico do MST. E que elege como matrizes pedagógicas: a pedagogia da luta, a da ação coletiva, a pedagogia da terra, do trabalho e da produção, a da cultura e a pedagogia da história (CALDART, 2000, p.204-237). Por fim, os valores: aqueles apreendidos, hierarquizados, confirmados e renovados desde as referidas vivências: dividir, partilhar, conviver, ter lugar (o que mais marcou nossos entrevistados), solidarizar-se, participar, escolher, responsabilizar-se, ter direitos, fazê-los cumprir, e ainda cultivar a esperança<sup>47</sup>, esse sentimento-valor que ultrapassa o “*presente*” das vivências.

---

<sup>47</sup> As palavras de ordem do MST, construídas ao longo da sua história, revelam a força da presença desses elementos no contexto da luta. Também revelam a tendência à laicização e ampliação do Movimento e da luta, bem como sugerem procedimentos a serem adotados:

1979 a 1985-86:

Terra de Deus, terra de irmãos.

Terra para quem nela trabalha.

- Então, isso tem uma relação muito forte entre você combater esta estrutura, que tá aí, e você tentar construir alguma coisa diferente que cabe a nós, pequenos, assentados. E você tem a valorização também, não só você ter bens materiais. Na verdade é a questão mais humana, mesmo, você ter o valor igual, indiferente da tua posse ou não. Então, essa é uma relação que pesa bastante (Entrevista 2001 - Gleba 2)

- Eu fiz um trabalho, para uma disciplina na faculdade, onde eu coloco que foi no acampamento a primeira escola que me aceitou sem tênis e não exigiu comprar um abrigo da escola, como geralmente acontece. Me aceitou do jeito que eu era, de calção e pé descalço (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).

Isto é o que tem se revelado, no imaginário desses trabalhadores e trabalhadoras sem terra, como construção de uma “*forma de vida boa e bela*”, que acreditam poder e dever ser contada, recriada, vivida e ainda tratada como utopia, prefiguração de um vir-a-ser desejado, embora mantenha a convivência com certos estados coletivos de privação. Uma forma de vida que situa o prazer muito mais naquilo que é próprio do sujeito, como as relações que mantêm consigo e com os outros e sobre as quais pode ter domínio, do que em coisas que estão fora dele e sobre as quais ele não pode ter domínio, como o consumo de bens (FOUCAULT, 1999, p. 71). Isso é o que vem permitindo a constituição da identidade sem terra. Identidade coletiva, a qual cada indivíduo tem o “seu momento” de apropriar-se por meio de singular síntese. Conforme Caldart, esta identidade

(...) transcende as características específicas dos sujeitos (que integram o MST). Ser Sem Terra hoje é bem mais do que ser um trabalhador ou uma trabalhadora que não tem terra, ou mesmo que luta por ela. **Sem Terra** virou nome simbólico, referência de luta, de organização, de ética, de cidadania, e até da irreverência cultural que altera normas da gramática pela força do uso social de uma expressão que se tornou **nome próprio**, mas em uma identidade que transcende a si mesma (2000, p. 206).

---

Terra não se ganha, terra se conquista.

1985-86 a 1988-89:

Ocupação é a solução.

Sem Reforma Agrária não há democracia.

Reforma Agrária já.

Enquanto o latifúndio quer guerra, nós queremos terra.

Reforma Agrária na lei ou na marra.

1988-89 até hoje:

Reforma Agrária essa luta é nossa.

Ocupar, resistir e produzir.

MST, agora é prá valer.

Reforma Agrária: uma luta de todos.

(FERNANDES, 1999, p. 229-230).

É o que entendemos por uma nova “sociabilidade” capaz de “moldar e plasmar subjetividades” também novas, tanto de indivíduos, como de coletivos sociais.

Saídas da fragilidade de uma trajetória de desqualificação e exclusão, onde referências, quer de grupo, quer de nação, já não atuavam como constituidoras e normalizadoras de relações, essas subjetividades puderam fazer uso da liberdade, associada ao vazio a que acabaram submetidas, e construir novas identificações, como as acima analisadas e, com isso, gerar nova forma de vida.

A trajetória do MST não deu lugar a fugas. Vimos que a própria religiosidade tornou-se encarnada nas lutas concretas e na história das lutas pela terra que transcendeu, no ontem e no hoje, a experiência de cada coletivo sem terra. Coerentemente, a relação com o sofrimento - sofrimento-ascese - passou a constituir-se como uma técnica de si, que não subtraiu o indivíduo do convívio, pelo contrário, o manteve e mantém necessitado, solidário e ocupado com o outro e com o coletivo, este último que é a própria forma de existência criada num cotidiano renascido. Técnica de si vista em conformidade com a concepção de Foucault, como:

- aquelas técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem um certo número de operações em seus próprios corpos, em suas almas, em seus pensamentos, em suas condutas, e isso de um modo tal que os transformem a si mesmos, que os modifiquem, com o fim de alcançarem um certo estado de perfeição, ou de felicidade, ou de pureza, ou de poder sobrenatural, etc, etc (FOUCAULT, apud MOREY, 1990, p. 35-36)
- a reflexão acerca dos modos de vida, as eleições de existência, o modo de regular sua conduta e de fixar fins e meios (FOUCAULT, apud MOREY, 1990, p. 36).

Associada a outras técnicas de relação consigo e com os outros, como a formação permanente - que faz uso do estudo, da reflexão da prática, das análises de conjuntura, e ainda da mística, dos processos de simbolização, gestualização, produção cultural e material (CALDART, 2000), a relação com o sofrimento transformou-se em quase-norma, fez-se socializadora no interior do MST. Relembrando palavras de um dos nossos interlocutores, “a formação e o sofrimento” marcaram as personalidades e deram força aos trabalhadores e trabalhadoras sem terra na sua trajetória de resistência e luta contra o poder do Estado, do latifúndio e do

*“lado burguês”* da sociedade e, com isso, *“deixaram muita responsabilidade”*. Deram força para que também lutassem contra um “eu interior” que, vez por outra, tendeu a recorrer ao passado de excluído, aceitando readequar-se ao conformismo, à *“perspectiva normatizadora, socializadora, inerente àqueles que elegem a própria segurança como única preocupação da vida”* (AGUIAR, 2001, p. 83).

Se nessa caminhada, por um lado, os sem-terra livraram-se do *“provável”*, que seria a impossibilidade de reproduzirem-se biológica e socialmente, por outro, expuseram-se ao incerto, ao *“perigo”*, ao *“aberto”* da ação política. Passaram a experimentar a instabilidade e a responsabilidade de conviver com a tensão, já caracterizada, de manter o lado corporativo institucional do Movimento e o seu lado aberto e agônico, ao mesmo tempo. Se esta tensão já é suficiente para colocar os sujeitos em permanente movimento há, ainda, a dinamicidade do contexto social que os mantém frente à incerteza sobre *“o quê”* poderá vir a desafiá-los, a cada passo da vida social e da luta.

Embora os ganhos em autonomia possibilitados pela experiência em análise, aos sujeitos que reuniu e que hoje estão assentados na Nova Ramada, as preocupações com a manutenção e maturação da experiência têm sido enormes, tanto para o assentamento, como para o MST, o que detalharemos no capítulo seguinte. Estas preocupações estão relacionadas à manutenção do *“acontecimento”*, mas também ao lugar, ou melhor, ao *“não lugar”* atribuído à produção camponesa pelo projeto neoliberal para a agropecuária, e às decorrentes dificuldades que se colocam para o MST resistir às ameaças desse projeto no âmbito da produção e também politicamente. *“Ocupar, resistir e produzir”* é uma palavra de ordem que, a cada dia, adquire mais peso e significado no cotidiano do MST. E exige a permanente movimentação (formação e ação) dos sujeitos reunidos nos acampamentos, nos assentamentos e nos demais espaços organizativos e formativos do MST, como mostra o depoimento de um assentado.

*- Lembrando as dificuldades desde lá, do tempo do acampamento, a gente vê, tem um meio, tem uma linha prá seguir prá tu resolver os problemas, a via da política. A*

*política (vista) como tudo que nos envolve. A tua vida é política. Está difícil de encaminhar a política prá defender os teus direitos. Nós conseguimos, no Estado, botar um governo, sabendo que é nesse país capitalista que botamos um outro regime (gestão popular do Partido dos Trabalhadores no RS). Tem toda essa questão, a não participação (...). Temos o exemplo do orçamento participativo aqui no município (Júlio de Castilhos), a gente não conseguiu fazer passar a agricultura como prioridade. E nós, dentro do assentamento, com uma caminhada e tudo, a gente não conseguiu botar gente lá. Claro que não depende só de nós, mas não conseguimos organizar nossos vizinhos pequenos agricultores (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Outra preocupação que se coloca ao MST, na atualidade, foi muito bem situada por Fernandes (1999, p. 234-235). O autor aponta para o possível risco de algumas experiências do movimento não conseguirem recriar, em seu âmbito, o *“espaço de socialização política, construído e conquistado a partir das experiências dos trabalhadores em luta, na formação do MST”*. E, na ausência desse *“espaço interativo”*, para a possibilidade das *“relações”*, do *“diálogo”*, das *“trocas”* e do *“dissenso”* se tornarem então enfraquecidos, estabelecendo-se clima propício ao surgimento de *“lideranças autoritárias”* que venham a tratar os companheiros como *“massa”*. Com isso, afirma o autor, as pessoas poderão ficar sob a ameaça de perderem a parcela de autonomia conquistada e até a consciência do processo vivido. E uma *“vanguarda”* poderá passar a *“conduzir”* as ações e monopolizar a palavra, recriando formas de alienação já superadas, e estabelecendo, assim, clima favorável à manipulação de consciências, ao não reconhecimento de potencialidades, de limites e das singularidades das sínteses feitas pelos indivíduos, a partir do vivenciado no coletivo. As relações podem ficar empobrecidas e a liberdade de criação reduzida, e o risco da eliminação do *“outro”* e da perda de *“mundo”*, como compreendidos por Arendt (1991, p. 189), se apresentar.

No assentamento Nova Ramada houve momentos em que esse tipo de ameaça se objetivou, deteriorando relações, inviabilizando empreendimentos produtivos e criando entraves ao convívio das famílias. Mas, como trataremos à frente, a marca do acontecimento MST na vida daqueles trabalhadores e trabalhadoras e os desafios das necessidades do momento têm se revelado com força suficiente para superar muitos dos conflitos, tensões e contradições, e para recriar alguns espaços interativos, restabelecendo o debate, o diálogo, as trocas, a possibilidade do recomeço, e nova

predisposição ao “perigo”. Obviamente, por vezes, tem carecido de forças que dêem conta de outras necessárias superações e recriações.

Outra questão, posta à vista a partir da experiência organizativa e produtiva do assentamento Nova Ramada, está diretamente associada ao sofrimento. Como já adiantamos, Heller, em seu estudo sobre os sentimentos, ao identificar características que perpassam as diferentes classes de sentimentos, aponta para a possibilidade destes se apresentarem como vinculantes às personalidades dos sujeitos. Ressalta que há casos em que a implicação desses sujeitos, com o próprio sentimento, chega a ser tão grande e o mesmo passa a vincular-se tão profundamente às suas personalidades, chegando, em certos momentos, a impedi-los de identificarem as diferentes formas como se aloja nas consciências e nos corpos de seus pares. Identifica essa atitude como “*entusiasmo revolucionário*”.

No caso em análise, esse entusiasmo chegou, por vezes, a tomar conta de algumas consciências, dificultando o reconhecimento das circunstâncias que envolviam a luta e que, especialmente, envolviam o processo organizativo necessário para a realização da produção no assentamento. Chegou, em alguns momentos, a desfigurar as relações de poder democratizadas, concorrendo para implementar o avesso da forma de vida criada, experimentada e generalizada como utopia, a partir da experiência do acampamento. Dificultou o reconhecimento do companheiro, dos seus tempos, dos seus saberes e dos seus sentimentos, favorecendo o autoritarismo e a dominação instalarem-se nas relações. O outro lado da medalha do caráter vinculante do sofrimento, a tendência a um sofrimento difuso “*um misto de estado de insatisfação e melancolia*”, também teve sua manifestação, ainda que em número muito reduzido de casos. Esta insatisfação incorporou-se ao indivíduo até em razão de um certo arrependimento, experimentado pelo trabalhador ou trabalhadora, dada a opção feita de integrar-se à luta e ao Movimento, passando a partilhar formas de vida, responsabilidades, e ainda privações que não teriam sido previstas. O diálogo a seguir mostra o conflito interno pelo qual passa hoje um assentado que enfrenta a tensão entre sentimentos de perda (especialmente do lazer) e, ao mesmo tempo, a consciência

das boas oportunidades construídas pelo fato de ter se integrado ao Movimento, na década de 80:

- *Eu sou sincero prá dizer, eu vim para o acampamento por um acaso. O meu cunhado era do sindicato e apareceu com aquela história da gente se organizar prá vir para o acampamento. E daí disse então vamos porque lá tem terra boa, vamos ganhar, não sei o quê. Bom, então vamos. Mas fui, chegamos ao acampamento, eu não voltei porque até fiquei com vergonha, porque voltar embora, depois que saí prá acampar...*

- *Então, tu sente mal de tá assentado?*

- *Não, mal não, se eu tivesse hoje lá, eu até... Sim, eu não posso me queixar, porque tenho dois filhos fazendo faculdade, um fazendo Administração e o outro História. Então posso estar me queixando a toa; se eu tivesse lá não sei...*

- *O senhor sente falta de divertimento.*

- *Esses dias eu tava dizendo, depois que nós viemo acampar, nós nunca mais fomo pescar. Todos os anos nós ia pescar; nós pegava até...e, hoje, aqui nada.*

- *É, de repente essas coisa estão ficando prá trás mesmo (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Este diálogo entre três assentados leva-nos a perguntar: não poderia estar o fio da história, puxado por estes sem-terra, por ocasião da construção do Movimento, recobrando lugar e retrazando uma história de continuidades, história que eles mesmos tiveram a coragem de impugnar? Mesmo as considerações de Fernandes, não seriam elas a manifestação das tensões proporcionadas pela inércia dessa mesma história de continuidades, assemelhada a processos naturais que, como assinala Arendt, levam ao “*não ser*”?

Talvez coubesse trazermos aqui a discussão de Foucault sobre o “*presente*” e o “*atual*”, relacionando-a com a idéia de identidade-em-movimento do sujeito do MST, do ser e estar em movimento. E levarmos em conta a importância do Movimento assegurar ao “*agora*” um lugar pedagógico muito próximo ao que vem atribuindo ao passado, enquanto “*memória*”. Não para viver no e do imediato, mas para estar atento e para pôr em questão as repetições do familiar, do regular, daquilo que não desafia, daquilo que evita o “*perigo*”. Pôr em questão tudo aquilo que segura os sujeitos no “*presente*” - no que são eles ou “*já estão deixando de ser*” -, e barra o advento do “*atual*”, daquilo “*que estão se tornando*”. Portanto, para o Movimento colocar em questão tudo aquilo que possa convergir para deixar esses sujeitos estagnados e conformados com uma vida que evita a liberdade (DELEUZE apud

LARROSA, 2000, p. 329), e que leva à perda do mundo visível e comum (ARENDRT, 1999, p. 24).

Contudo a presença de tais situações-limite - as possíveis, as prováveis e as presentes -, e as nossas constatações vêm mostrando que, no coletivo do MST em análise, o saldo das opções feitas, pelos sujeitos que passaram a integrá-lo, e das vivências, decorrentes das mesmas, têm sido visíveis e positivos. Vêm mostrando também que a relação com o sofrimento, decorrente de tais opções, que passou a adquirir forma de uma “*técnica de si*” quando este ganhou sentido, vem convergindo para a configuração de processos de socialização tensos, porém nada conformistas. Que a nova sociabilidade, criada nesses espaços e processos constituidores do MST, tem predisposto os sujeitos que envolve ao incerto e, por isso mesmo, tem lhes oferecido oportunidades para a “*maturação*”, muitas vezes até prematura, o que implica num agir a partir de valores que ultrapassam a particularidade que atrela os sujeitos a formas diversas de corporativismo (HELLER, apud SAWAIA, 1999, p. 102). Tem propiciado a esses sujeitos, ainda muito jovens, integrarem duras frentes de luta, através das quais chegam a conquistas que implicam em mover os ambientes onde circulam e, com isso, terem expandidos seus interesses, sua auto-confiança e a confiança no coletivo.

A constituição de uma escola estadual no assentamento Nova Ramada, a “*Escola Estadual de Ensino Fundamental 15 de Março*”, oficialmente criada em 1991, pode ser apontada como um exemplo de maturidade e competência adquiridas com essa forma de agir político. Além do assentamento conquistar uma escola estadual, que passou a oferecer todas as séries do ensino fundamental nucleando três “*escolinhas*” que funcionaram na Comunidade da Sede, Comunidade São João e Invernadinha, resistindo a inúmeros empecilhos<sup>48</sup>, e a prever um segundo grau voltado para a agropecuária, os assentados da Nova Ramada - crianças, jovens, adultos e idosos - conseguiram que esta escola tivesse o seu corpo docente e os seus

---

<sup>48</sup> Esta última começou a funcionar a 30 de março de 1989, quinze dias após a liberação da primeira gleba de terra pelo Governo Federal para o assentamento, a Invernadinha.



funcionários (inclusive a direção) constituídos por membros do MST<sup>49</sup>. Esta foi uma luta de toda a comunidade escolar e de todo o assentamento, desencadeada num momento em que as condições políticas de governo não eram favoráveis ao campo popular.

Esta condição de maturidade, que pode ser também associada ao conceito de “*governabilidade*”, cunhado por Foucault, ou seja, a possibilidade dos sujeitos equilibrarem “*conflitos e complementaridades, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos através dos quais o ‘si mesmo’ [o self] é construído e modificado por si mesmo*” (FOUCAULT, 1990, p. 34), no caso em análise, tem se mostrado como um produto de feitos coroados de êxito, como o descrito, mas também daqueles menos exitosos, que passam a exigir um recomeço no plano das ações e das realizações. No próximo capítulo trataremos disso, detalhadamente.

Contudo nos êxitos, fracassos e recomeços experimentados, uma nova relação com a vida está sendo possível para os assentados da Nova Ramada, o que bem se expressa no depoimento de um deles:

*- Você conseguir ter uma opinião e conseguir defender ela, porque hoje você chega em qualquer lugar, seja no assentamento ou em qualquer lugar, hoje você tem autoridade prá defender a tua opinião em qualquer lugar que seja. Nós era muito acostumados e impostos pela sociedade, pelas políticas da sociedade, a ouvir muito e a voltar prá trás, né? É possível conseguir isto? Não, então voltávamos prá casa e nunca mais nós ia procurar. Mas hoje não, tem que ser uns quantos não, porque senão nós não desistimos (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

#### 4.1. Companheiros

A forma de vida criada no âmbito da luta que constituiu o MST não somente contemplou a marcante presença do companheiro - aquele que “*a gente nunca tinha visto na vida*” e que de repente se tornou “*como pessoa da família*”; ela constituiu-se

<sup>49</sup> Ver, de autoria de Rita de Cássia Piovesan, “*Ressignificando caminhos, buscando novos desafios...*”, monografia apresentada ao Curso de Graduação em Pedagogia para Formação de Professores do Ensino Fundamental e Coordenadores da Escolarização dos Assentamentos e Acampamentos de Reforma Agrária – “Pedagogia da Terra” – na UNIJUÍ – Universidade Regional do Noroeste do RS, em 2001.

na própria expressão do companheirismo. Irmanados na relação com a exclusão, com o sofrimento da exclusão, e na experiência-limite que os desafiou a construir espaços de comunicação e ação, os trabalhadores e trabalhadoras sem terra, que estavam “*no mesmo barco, afundando sem ver*”, se fizeram companheiros. E esse companheirismo passou a ser vivido como uma forma de diminuir o sofrimento próprio e o do companheiro e aumentar a coragem para dar novo rumo à vida. Sofrimento-ascese, dotado de sentido, inseparável do prazer, seu anverso, ora do prazer-trágico - sentimento experimentado em consequência de conseguirem dominar os corpos, suportando a escassez de alimento e de conforto, os danos corporais e morais decorrentes da luta e até a morte de um dos seus -, ora do prazer-exultação propiciado pelos encontros, reencontros, conquistas, nascimentos, celebrações da vida.

- *Quando entramos no movimento, vimos que estávamos sendo surrados pelo mesmo sistema, né? Eu acho que foi aí que surgiu a idéia do companheiro: estávamos no mesmo barco, afundando sem ver.*

- *Vocês lembram lá no acampamento, nos primeiros dias, começou lá desde os primeiros dias essa história de companheiro; a Brigada querendo tirar nós; então a liderança: “companheirada, vamos subir que os homens estão aí”. Nós largava tudo e ia lá, não ficava um (Entrevista 2001 - São João)*

- *Uma coisa que me chamou bastante a atenção na Anoni, ou duas coisas me chamaram a atenção: a gente se apegou àquelas pessoas que a gente nunca tinha visto na vida, né, simplesmente a gente amanheceu ali para..., se conheceu lá e se encarou assim como pessoa da família, né (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Até então corpos-múltiplos, habitando espaços também múltiplos, esses sem-terra, ao se encontrarem em movimento e no Movimento, passaram por uma “descolagem”, “desmassificação”, tornando possível a cada qual enxergar, ouvir e falar com seus pares e se depararem com a emergência da alteridade. Como sublinharam nossos entrevistados, “*a gente amanheceu ali para*”... uns frente aos outros e diante de um programa vazio, acrescentamos nós. E amanheceram justamente com muitos “*que a gente nunca tinha visto na vida*”... e que de repente tornaram-se “*assim como pessoa da família*”. A relação entre indivíduos, famílias e o coletivo criado no acampamento, esteve permeada por sentimentos que, associados, deram vida a essa amizade. Uma amizade do (no) vazio que, ao objetivar-se, vem revelando ambigüidades. Ambigüidades cuja origem pode ser associada à diversidade de formas de exposição de cada corpo à violência da exclusão, violência que transforma as

relações entre os sujeitos num misto de “necessitação” e repulsa, enquanto a confiança não chega. Tal origem ainda pode ser associada à diversidade das bases teórico-epistemológicas presentes nas verdades que vamos identificar orientando o agir político dos sem-terra e, portanto, nas relações de amizade então configuradas.

Esta amizade convidou os reunidos à experimentação e à ação política. Associou necessidades, desejos, sentimentos e relações e deslocou o já vivido, dando nascimento ao novo - forma de vida - que surpreendeu inclusive aqueles que passaram pela experiência, dada a gratuidade do modo como se estabeleceu e forma que foi adquirindo. E construiu laços muitos fortes, laços que vêm protegendo os pares e fazendo das divergências internas algo menor em relação às possíveis agressões externas.

*- Com 3 anos e 6 meses de acampamento, as pessoas aprenderam que até o açúcar tinha que dividir de manhã. Se você faz isso por algum tempo, você transforma até, se transforma em companheiro mesmo. Para ir prá uma caminhada, prá uma marcha, prá uma ocupação, o objetivo, o que é meu é de todo mundo; nós temos divergência interna no assentamento, ninguém esconde isso e aparecem as divergências, seja nas comunidades, no assentamento, agora assim oh, se fala mal de qualquer pessoa daqui, se fala mal das pessoas do assentamento, mexeu comigo também. Isso é ser companheiro. Aqui dentro eu posso não prestar prá você, mas lá fora mexeu contigo, como eu te conheço, eu sei, e coisas que não são, “cutuca” e eu vou na defesa, aí eu vou mostrar que sou companheiro. Eu posso ter a diferença contigo, mas... O tempo que a gente passa no acampamento é muito mais de aprendizagem, se torna companheiro mesmo. Mas se você tem um objetivo, não só prá ti, mas para um conjunto de famílias, de pessoas que estão convivendo contigo, você faz qualquer coisa para chegar a esse objetivo, mas respeitando as outras pessoas. Porque tem muita gente que prá chegar lá, se tiver que passar por cima de três outras pessoas passa por cima. É amizade, o que é isso, é ser companheiro? Vamos juntos ou não vamos. Se tem alguma coisa de deficiente, vamos esperar um pouquinho o companheiro porque ele tinha que ir junto (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Foucault colocou-nos, à frente, uma nova concepção de amizade - questão que tematizou a partir da cultura homossexual e de vanguardas artísticas, na última fase de sua produção, como identifica Ortega. Negou-se a tratar as relações de amizade em conformidade com as formas tradicionalmente reconhecidas pela sociedade, e passou a associá-las à experimentação, ao livre criar, à invenção de novas formas de existência. Como diz o comentarista do pensador francês, em consonância com o pensamento do mesmo, “a amizade representa hoje em dia uma possibilidade de

*utilizar o espaço aberto pela perda de vínculos orgânicos, de experimentar com a multiplicidade de formas de vida possíveis*” (ORTEGA, 2000, p. 86). Experimentar ousando, até porque os sujeitos fragmentados da contemporaneidade precisam de “*mundo*”, no sentido de Arendt, de espaços comuns e livres para a integração de papéis, funções, competências e ações; para existirem, enfim.

As reflexões de Foucault sobre a amizade entram na linha de pensamento de filósofos, como Nietzsche, que se recusaram às certezas, às determinações, ao provável, e a tudo mais que possa impedir o pensamento humano de criação, especialmente a criação de valores. E que introduziram “*o perigoso talvez*”, no lugar da continuidade, para tratar a experiência humana e a história, negando a possibilidade das sucessões mecânicas, das destinações, da previsibilidade, das teleologias (ORTEGA, p. 79-86). Igualmente, foram eles que associaram à amizade características como a inconstância, a imprevisibilidade, a instabilidade, características de um estar-sendo que, de fato, tende a predispor os sujeitos à ação e à criação. E o agonismo, essa forma de relação que é, ao mesmo tempo, “*incitação recíproca e luta, tratando-se não tanto de uma oposição frente a frente quanto de uma provocação permanente*” (FOUCAULT, 1994, p. 238, apud ORTEGA, 2000b, p. 248).

Esse agonismo pode ser identificado nas relações de amizade sem-terra, como vêm mostrando as falas de nossos entrevistados. Todavia, há momentos em que ele se retrai, frente a um corporativismo que diminui o espaço da crítica entre os companheiros. Há outros em que esse espaço se amplia, possibilitando que a amizade sem-terra se aproxime de formas como Nietzsche tratou tal sentimento: “*Se alguém quer ter um amigo, é preciso também fazer guerra por ele: e para fazer guerra, é necessário poder ser inimigo*” (BALDINI, 2000, p. 153).

Também, foram estes filósofos que lhe atribuíram o potencial ético-político transgressor que leva, à relação de amizade, a recusa de formas de relacionamento e de subjetividade impostas institucionalmente e abre possibilidade para a ação política

que produz acontecimento. Expõe o interstício, espaço de liberdade capaz de aceitar a pluralidade de sujeitos e relações e de incitar a necessidade de experimentar formas de sociabilidade que sejam produto de experimentação própria. Nesse movimento, quase indescritível, as relações de amizade vão produzindo forma de vida, de comunidade e subjetivação coletiva. Por sua vez, realizam o deslocamento do conceito de amizade, da esfera privada para o âmbito público, passando a ser visto, então, como “*um exercício do político, uma forma de re-traçar e re-inventar o político*” (ORTEGA, 2000, p. 58).

Ao nos batermos com esta linha de pensamento sobre a amizade, nossa visão sobre a relação de companheirismo, no MST, abriu-se. Não por vermos a encarnação pura de tais concepções na forma de vida companheira que é o MST, mas pelo enriquecimento, em critérios, que nos proporcionaram para analisá-la. Ora como presença, ora como contrastação, algumas das características dessa amizade ético-política despontam nas falas dos assentados, nossos interlocutores, e na sistematização das vivências que os intelectuais do Movimento apresentam, ajudando-nos a compreender a forma de vida companheira nascida com a constituição do MST e, ainda, o que se mantém dela e o que muda, especialmente no assentamento, após mais de uma década de convivência das famílias assentadas.

- *É interessante e nós estamos cultivando isso: a gente pode ter divergências sérias aqui dentro, mas fora não; isso foi construído, isso é escola, né? Faz parte do movimento, você está participando, está construindo. A gente colocou isso no sangue, esse companheirismo, a gente é dono de um projeto, mas sem ajuda a gente não chega lá. Sem ajuda de um coletivo eu não consigo dar passos - a gente amadureceu muito a idéia de um projeto - eu tenho que conviver, construir, estar junto (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

- *Rixa essas coisas sempre teve, mas se você tem inimigo não aparece, tem algumas divergências mas a gente se respeita muito; vai aparecer sempre essas fofoquinhas, aquelas picuinhas, porque nós vivemos no mundo onde isso acontece, mas é normal dentro do que a gente está construindo (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

- *Eu acho uma coisa, eu acho que a posse faz modificar a questão do companheirismo. Que quando nós tava na Anoni, existia um companheirismo enorme entre todo mundo né. Ai a coisa vai mudando no decorrer, tu vai sendo assentando, vai... os compromissos, parece que tu não tem mais aquele tempo né, sei lá, não tô conseguindo raciocinar direito, mas eu acho que nós era bem mais companheiro. O companheirismo existia bem mais na época da Anoni que nós não tinha terra; nós tinha aquele objetivo de, de conquistar né, a terra ... (Entrevistas 2001 - Gleba 2)*

Interessa-nos, então, acompanhar, desde o companheirismo vivido pelos assentados da Nova Ramada, a dinâmica de incidência das características da amizade sem terra. Sabemos que, ao se expressarem, ora uma dessas características se apresenta mais intensamente, ora outra, uma se retrai ou se retraem ambas dando lugar a uma terceira e, nesse ir e vir, essas características em atuação vão configurando forma de vida companheira, e “acidentando” um micro-movimento que, embora micro, torna-se revelador da historicidade e maturação, por vezes conturbada, dessa intensa experiência humana.

Acreditamos que as indagações que seguem dão conta de orientar o detalhamento de nossas reflexões sobre as características da amizade sem terra e, ao mesmo tempo, de organizar nossa recorrência ao pensamento dos autores com os quais estamos em diálogo. São elas: quais as características que vêm dando forma à amizade sem-terra? Como entram em relação umas com as outras, e a quais perspectivas de leitura podemos associá-las? Como tudo isso vem conformando a identidade sem-terra?

## **4.2. Características da amizade sem-terra e suas relações**

### **4.2.1. Complementaridade do diverso e solidariedade**

Na experiência humana de construção do MST no RS, por mais que os sujeitos que a protagonizaram se reunissem a partir de objetivos comuns e a eles adicionassem a necessidade da experimentação e criação de nova forma de vida recalçando um passado de dor, suas histórias particulares, antes do encontro no Movimento, projetaram diferenças marcantes, configurando o coletivo heterogêneo, que caracterizamos anteriormente. No caso em questão, durante os três anos e meio de assentamento, o MST soube conviver com essa diversidade de sujeitos e aproveitar as diferentes habilidades, as capacidades individuais e os respectivos limites, para configurar um coletivo com um amplo espectro de “competências” nos âmbitos da organização, da mobilização, do lazer, do fazer técnico, da educação. Teve

consciência de que o sucesso da luta, assim como estava em dependência da organização, do conhecimento da conjuntura, e da avaliação constante da “correlação” das forças em oposição, dependia da complementaridade de competências, dos sujeitos que agregou, para que essas tarefas pudessem acontecer a contento. Isto acolheu e deu organicidade ao coletivo. Fez, dos diferentes, seres autônomos com capacidade de discurso e ação e, ao mesmo tempo, necessários uns aos outros e ao Movimento. Começou a afastar a competitividade e a dar margem ao estabelecimento de nova lógica nas relações: lógica da complementaridade, da ajuda mútua, da solidariedade política, da coletividade. Conseguiu, por um tempo, manter a supremacia desta lógica na disputa pelo reconhecimento<sup>50</sup> entre os sujeitos que reuniu. E associar a idéia de “fusão de forças” a essa supremacia, possibilitando que esses sujeitos concluíssem: *“a vitória será para todos, ou não virá para ninguém”* (CALDART, 2000, p. 116); o coletivo *me necessita* mas, também, *“sem ajuda do coletivo eu não consigo dar passos”*. As “picuinhas”, o individualismo, a avidez pelo consumo tornaram-se assim insignificantes ante o “grande” a ser feito que precisava, para consolidar-se, de uma barreira de corpos constituída não mais por corpos-massa, mas por sujeitos intencionados.

*- Foi na questão do individualismo; eu acho que lá fora a gente era muito individualista; não participava de um grupo e de uma organização. Foi depois que a gente entrou no movimento que a gente conseguiu a começar a se integrar naquela luta e a não ficar só prá si, repartir, né? (Entrevista 2001 - Invernadinha)*

A complementaridade do diverso foi também capaz de abrir caminho para a discussão da democracia nas relações, quando a *igualdade na diversidade*, expressão já tornada palavra de ordem entre os movimentos sociais, passou a ser valorizada intensamente, como bandeira de luta, principalmente entre as mulheres do MST que também passaram a organizar-se em movimento próprio: o MMTR - Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais.

<sup>50</sup> Ver sobre matéria sobre amizade e reconhecimento da pluralidade dos sujeitos em Aguiar (2001, p. 79-82).

#### 4.2.2. Da ação política ao acolhimento

Quando se reuniram no acampamento, estes indivíduos, famílias e coletivo foram desafiados, pela situação que passou a envolvê-los, a integrar objetivos partilhados, valores e formas de relação, que eram de uma diversidade muito grande. Foram desafiados a criar condições de convivência e de ação política, porque, se ali estavam, juntos, no acampamento, o convívio exigia alguma forma de regulação de comportamentos, relações e planejamento das ações, bem como demandava forma própria de organização. Mesmo porque muitos dos reunidos já não queriam recordar vínculos superados, nem reviver normas de vida a eles impostas no passado. Ali iniciavam uma história própria. Com isso, acreditavam poder jogar a vida para a frente, mas não deixavam de necessitar do acolhimento do companheiro e reconhecimento pelo Movimento para terem segurança e forças para tal.

Na seqüência de atos, que passaram a protagonizar, atos de rejeição, transgressão do instituído e negociações e, entre o sucesso de uns e o insucesso de outros, os sem-terra fizeram do acampamento um lugar de espera, mas da espera-ação. Lugar onde as formas de relacionamento, como insinuamos, não foram previamente prescritas, muito menos previamente institucionalizadas; reclamaram por ser criadas tornando-se, portanto, um convite e, ao mesmo tempo, uma necessidade de invenção. E invenção por aqueles que estavam a vivê-las. Foi também esta espera-ação-ético-política que possibilitou o desabrochar de uma nova sociabilidade e de subjetividades também novas, fenômenos que, ao serem vividos por cada trabalhador e cada trabalhadora, com a cumplicidade do companheiro, não perderam a intensidade. Mantiveram-se em movimento, aperfeiçoando a forma de vida criada - a convivência - e os sujeitos - os conviventes - até a conquista da terra. Possibilitaram que estes sujeitos fossem se dando conta de que estavam criando uma forma de vida e de relacionamento que, como experimentação, exigia a tomada de decisões, a responsabilidade de implementá-las e o cuidado diário para que o medo, o desânimo e o pessimismo não se instalassem como um contra-movimento, ofuscando a esperança



na força da ação e da promessa contida na ação, que ali era forjada, e impedindo que a utopia se transformasse em intencionalidade.

Essa forma de vida tem se apresentado rica em aprendizados e emoções, como demonstrou a fala, já citada, de um jovem assentado: ela tem ensinado os sem-terra a dividirem a escassez e a partilharem riscos, emoções e valores.

Desde o acampamento esses trabalhadores e trabalhadoras sem-terra começaram a se dar conta da importância do companheirismo. O companheiro tornou-se necessário para que cada qual passasse *“a ser gente”*. Esse precisar do outro, entendê-lo, cuidá-lo, demandá-lo, não se envergonhar de admitir as faltas partilhadas, esse encontro concorreu para configurar uma forma de existência companheira que passou a desenhar uma subjetividade coletiva. *“Eu e o outro, e muitos outros experimentamos, criamos, preenchemos um vazio com uma ação política da qual brotou sentido, o sentido da liberdade”*, como o veria Arendt. Mas uma liberdade que não conseguiu se tornar absoluta, porque concorreu com ela a necessidade do acolhimento fraternal. Ausente nas relações de amizade prefiguradas por Foucault e restringindo a liberdade divisada por Arendt, esse acolhimento incorporou-se à amizade sem terra, construindo força para vencer o sofrimento da solidão, que muitas vezes insistiu em se fazer *“presente”* nas vidas dos sem-terra, ainda que sob a forma de um estar *“deixando de ser”*. É muito clara a fala, já citada, de um assentado que revela como era necessário, vez por outra, *“uma liderança”* do acampamento da Anonni pegar o microfone e comunicar alguma notícia boa para *“realçar”* os ânimos dos acampados. Para convocar os companheiros a levarem adiante a aventura que estavam construindo juntos e que necessitava da participação ativa de cada um para romper com a série de atos de exclusão que marcou suas vidas.

O acolhimento seguiu e segue presente no assentamento fazendo, do mesmo, território mais seguro para ancorar o sofrimento recorrente que, desde então, passou a

apresentar-se não tanto como solidão; transformou-se em angústia e em ansiedade<sup>51</sup>, sentimentos decorrentes da exposição ao perigo, que a ação política acresce, e do risco, que o cultivo da terra e a produção adicionam.

Portanto, falamos de uma amizade que carrega consigo a ambigüidade de apresentar-se como incitação à ação política e, ao mesmo tempo, como necessidade e vontade de acolhimento.

*- Eu acho que aqui (no acampamento) existe muito sofrimento, muitas angústias que a gente ainda tem. Porque, como é que eu vou expressar? Eu, por exemplo, era uma pessoa muito mais desligadona antes de entrar no MST, porque eu não tinha conhecimento dos meus direitos, das coisas. Acho que, no momento que a gente vai adquirindo conhecimento, vai ficando mais ansioso, vai descobrindo formas que tu tens prá chegar... e vai mexendo mais com o teu eu, que tu não consegues mais ser aquela pessoa acomodada. Uma coisa, tu tá sempre envolvida, está sempre se preocupando com uma coisa, com outra. E aqui no assentamento a gente teve dificuldades, vou falar por mim, é a questão da própria organização para que o movimento prossiga, essa ânsia de que não pode parar aqui, que não fomos só nós que precisamos, nossa luta tem mais gente atrás de nós. Portanto, toda a ansiedade de como a gente vai ajudá-los a conquistar o que a gente conquistou. Eu acho que a gente está sempre tenso, sempre tem uma coisa incomodando. A própria questão da produção, a gente se preocupa muito com a produção, mas aí vem a questão de como produzir, aí você acha que desse jeito vai dar, não dá, há frustração de safra, os problemas são muitos, sempre a gente tem, né? (Entrevista 2001 - Invernadinha)*

#### 4.2.3. Da fraternidade ao agonismo

Com o acolhimento inscreveu-se, então, a fraternidade na existência desses sem-terra: o irmão, a família, a minha família, o povo, o meu povo.

*- Se a gente vai olhar, se vai à cidade, as pessoas falam tão mal do MST, falam mal dos assentados, dos acampados. Eu aprendi de tal jeito que, falou mal dos assentados, dos acampados eu me ofendo que é uma coisa incrível, é o mesmo que falar de mim, e eu não fico quieta. Aqui entre nós a gente briga, se discute, né, fulano tem defeito, eu tenho defeito, mas fora não consigo admitir; esse povo é o meu povo, é a minha família. Faço isso automaticamente... (...) Essa mudança sinto dentro de mim e me deixa feliz (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Ao romperem com as relações sociais dominantes, esses trabalhadores e trabalhadoras rurais, que viveram à margem dos processos “oficiais” de produção

<sup>51</sup> Estamos considerando *angústia*, um sentimento que se manifesta quando algo emerge do real e não

material e cultural e por longo tempo foram discriminados pelo Estado, mantiveram muitos dos interesses, valores e laços que estiveram presentes em suas vidas antes de integrarem a luta pela terra; não quiseram desfazer-se de algumas raízes, como diria Caldart. E, ao contrário dos movimentos urbanos de revolução cultural, fizeram sobrar, do passado que negaram, a família, patrimônio de sua cultura de excluídos. No MST essa família ganhou lugar, e a fraternidade tornou-se o laço mais presente nas relações de companheirismo então construídas. Os depoimentos dos assentados mostram como foi havendo a incorporação do laço parental, da idéia do companheiro-irmão na vida do Movimento. Cada novo integrante da luta, dada sua condição de objetivação no mundo, transformava-se em um novo “parente”. Todos os reunidos estavam sendo “*surrados pelo mesmo sistema*”. Portanto, quando chamados para “*ir lá*” enfrentar a polícia ou dar fim a qualquer empecilho que se colocasse à frente da luta, “*largavam tudo, não ficava um*”.

Seguiu-se o processo no assentamento, ora os companheiros mostrando-se preocupados e tentando ajudar aqueles que se juntaram ao Movimento a conquistarem sua gleba de terra - “*o que a gente conquistou*”-, ora tentando esquecer o que passaram um dia e procurando descanso na terra conquistada. Ora preocupados com a organização do Movimento, com formas de produzir e de comercializar que rompessem com a lógica capitalista, ora sendo envolvidos pelas exigências do trabalho e distanciando-se da militância que incluía, como intenção, a solidariedade com os companheiros da cidade que também são explorados.

- *Muita gente chegou prá cima da terra e disse: agora terminou meu sofrimento; já sofri até agora. Vou parar um pouco, vou descansar. E aí é que as coisas ficam prá trás (Entrevista 2001 - São João).*

- *Eu vejo assim a questão do companheirismo do movimento; em termos assim, oh... com o passar do tempo, a gente vê em alguns assentados, assim, que vão perdendo um pouco; eu não digo as raízes, que eu acredito que as raízes, e aquilo que tu passou, e tudo isso sempre fica na pessoa. Mas o companheirismo assim em relação aos outros, não só na relação de trabalho; a própria necessidade da tua sobrevivência faz muitas vezes tu deixar os teus companheiros, por exemplo, até acampados. É aquela tua história, que tu passou, tudo isso, tu não tira o tempo na tua estruturação, e isso mesmo a sociedade faz com a gente, a sociedade faz... tu ser companheiro daqueles que tão ali precisando do mesmo jeito que tu precisou: um pouco isso, com o passar*

---

encontra representação simbólica, no sujeito, e *ansiedade*, o sofrimento da espera.

*do tempo os assentados deixam de ter. Esse tipo de companheirismo né, não só nas relações de trabalho, econômica, mas o companheirismo assim em relação aos outros que têm as mesmas necessidades que nós tivemos. Eu acho que isso vai se perdendo. E isso uns têm mais outros têm menos. Até... porque a cooperação existe às vezes naquele momento conforme a necessidade. É o trabalho todo da cooperação, mas isso quanto mais tu deixa, tu vai se afastando disso, menos tu tem essa relação de companheiro com os outros né, de ser companheiro de... essa relação... quanto mais tu vai deixando menos tu se interessa...(Entrevistas 2001 - Gleba 2)*

*- Uma boa parte desses nossos sonhos foi cortada no momento que nós formamos a cooperativa. Porque até quando foi formada a cooperativa nós ainda morava aqui nos barracos, e o nosso plano ainda era de nós construir, de nós fazer, de nós trabalhar junto. No fundo a gente discutia assim um trabalho de mudar essa sociedade injusta que tem ai, sabe? De nós produzir mais pros pobres, sabe? Prá nós levar nas vilas, nas comunidades. Isso nós discutia em cada reunião que nós fazia; era essa a nossa proposta (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

O acolhimento fraternal agregou, à relação de companheirismo, a vontade de construir equilíbrio de forças, embora a assimetria estivesse presente nas relações. Agregou a vontade de pautar tal relação pelo jogo estratégico de “*agir sobre o outro com o mínimo de domínio*”, que acompanha o agonismo provocador, que incita os sujeitos em relação a desencadear crítica e criação, entre os seus pares, desde as ações e realizações com as quais se envolvem. Camaradagem e amizade (ORTEGA, 2002, p. 150).

*- Eu tinha coragem de chegar e dizer pro companheiro [de grupo]: ó, cara, tu tá, sabe? Mas aquilo podia magoar um pouquinho ali, mas ajudava também; e nós conseguia fazer isso. Claro que, muitas vezes, a gente ficava..., tá se metendo na minha vida, mas nós tinha um nível de discussão...(Entrevista 2001, Gleba 2).*

Como mostra Ortega, para Foucault, “*a ética da amizade procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação*” (ORTEGA, 2000, p. 89). Mas não é fácil esse jogo firmar-se no real. Para manterem um equilíbrio entre provocação e disponibilidade ao outro, crítica e solidariedade, os sujeitos precisam estar muito implicados com a forma de existência, que transformaram em utopia, e em conseguirem um domínio de si que leve adiante o movimento de construção desta forma de existência e das relações de poder nela implícitos. Domínio de si que leva o indivíduo à negação de si, condição necessária para que se estabeleça a liberdade “*de ser diferente do que se é*” e faz da alternância entre consenso e dissenso, nas relações,

garantia de manter à distância os antagonismos persistentes e as possibilidades de dominação.

Os antagonismos estão sempre a rondar as relações de poder ameaçando tornar crônicos os desequilíbrios, principalmente se a distância entre os sujeitos vai sendo diminuída, quando a intimidade vai tomando conta da relação, como alerta Arendt.

Conforme os assentados da Nova Ramada, a fraternidade possibilitou a configuração de uma convivência companheira caracterizada por manter relações democráticas - dividir com os companheiros, cuidá-los como irmãos, como íntimos e como humanos, compartilhar com os mesmos desejos e direitos, e também dialogar, fazer escolhas, tomar decisões. No acampamento, se sentiam como uma grande família, e a proximidade era ainda maior entre aqueles que integravam um mesmo núcleo.

*- A gente sentia uma questão, assim, que umas pessoas eram mais companheiras porque eram companheiros dos núcleos. Então, como eu fazia parte da equipe de alimentação, eu distribuía nos núcleos, nós levava parte das coisas e eles repartia tudo, eram mais companheiros, ainda. Nós se encontrava e todos eram companheiros, uns mais, outros menos (Entrevista 2001 - São João).*

Mas, com o passar do tempo, essa proximidade foi dando espaço para a competitividade e para a discriminação do amigo-irmão, tanto nas relações internas - entre pessoas e coletivos internos do Movimento -, como nas relações externas - dos coletivos internos com outros movimentos sociais e instituições do campo popular. Estas questões tornaram-se mais evidentes, no assentamento, quando novos processos organizativos foram iniciados, e as pessoas se depararam com a responsabilidade de sustentá-los. Como esses processos passaram a ser considerados “exemplares” ou “referência organizativa” para o MST, nacionalmente, foram criando exigências que nem sempre condiziam com as expectativas dos assentados. Isso introduziu grande angústia entre aqueles que incorporaram a proposta organizativa, dada a necessidade que viam no seu êxito. Por outro lado, despertou resistência e desconfiança entre aqueles que não chegaram a sensibilizar-se pela mesma. Então, a pressão que se estabeleceu, tanto sobre uns, quanto sobre outros, começou a dar entrada para a

*“intolerância à diversidade”*. E para um renascer desse *“maior companheirismo no interior de núcleos menores”* dentro do coletivo maior.

Esses elementos e ainda a formalidade atribuída à dinâmica de implantação da proposta organizativa foram subtraindo a espontaneidade da convivência, nos diversos âmbitos da vida no assentamento e alterando as relações de poder nos mesmos âmbitos. Com isso, o companheirismo começou a debilitar-se.

Ortega conduz a discussão sobre o risco da presença da componente fraternidade na relação de amizade a partir da relação entre o universal e o particular; da relação entre uma lógica universalista e uma lógica particularista (2000, p. 61-68) e vai, com exemplos historicamente situados, mostrar como *“A ideologia universalista (cristã, revolucionária, democrática) que afirma tratar todos os homens como irmãos, iguais, conduz inexoravelmente às discriminações e aos conflitos mais ferozes”* (ORTEGA, 2000, p. 65).

Esta é uma discussão que ainda não ganhou espaço privilegiado no interior do MST, embora, como já vimos apontando, a intolerância comece a rondar as relações no Movimento, questão que voltaremos a abordar.

Ortega reconhece, por sua vez, como

mais desejável um particularismo político - que permita, em um regime de tolerância, a coexistência de diferentes culturas, cientes de suas diferenças, e no qual nem todos os seres humanos são considerados irmãos -, do que um regime universalista que afirme a fraternidade e a igualdade de todos os seres humanos (2000, p.65).

É desde esta mesma perspectiva que pensadores como Foucault e Arendt vão preferir associar à amizade não a fraternidade, mas a solidariedade ressaltando, desta última, o seu caráter ético-político e a possibilidade de ser vivida sem tirar da convivência a possibilidade da *“incitação recíproca e luta”*; da *“provocação*

*permanente*”, da “*resistência*”<sup>52</sup>, do agonismo e da experimentação. E sem exigir resultados generalizáveis.

Como vimos, no caso em questão, a incitação recíproca, a resistência e a provocação se mantiveram, mas nem sempre administradas de forma solidária. A ânsia de construir o novo - novas formas de produção e de organização, novos relacionamentos e novas tecnologias para viabilizá-los -, como mostra a fala de uma assentada, “*atropelou*” necessidades, tempos e outros elementos culturais que as dinâmicas formalizadas de participação e decisão dos processos organizativos não deram conta de tratar a contento. Acabaram dando lugar para que se instalassem, nas relações, formas de “*voluntarismo e liquidação*” - termos utilizados pela teoria da organização que orientou o trabalho organizativo ao qual nos referimos atrás, criando entraves para a objetivação da forma de vida sem-terra. Mesmo tendo passado coletivamente pela experiência de romper com um modo de ser e estar no mundo (que os diminuía, enquanto humanos) e de ter participado da construção desta forma de vida sem-terra, foram diversas as maneiras pelas quais nossos interlocutores da Nova Ramada se relacionaram e significaram a experiência compartilhada. Ainda que se mostrassem quase unânimes em afirmar que a experiência os fez “*sentirem-se gente*”, não foi pequena a diversidade de significados por eles atribuídos a esse “*ser e sentir-se gente*”. Isso pode estar revelando que a pluralidade se manteve, na experiência. Todavia, essa pluralidade, ao longo do tempo, começou a atuar, mais no sentido de tensionar a experiência, criando entraves ao movimento necessário à sua renovação pelo agir político, do que no sentido de favorecer tal movimento pela revelação de singularidades predispostas a transcender a “*auto-elaboração individual*” (ou forma “*particularista*” de ser, conforme Heller) em favor do coletivo (na direção do “*humano-genérico*”, segundo concepção da mesma autora), contribuindo para a maturação da forma de vida companheira sem-terra, embora isso também ocorresse (ORTEGA, 2000, p. 91).

---

<sup>52</sup> Resistência que entra na lógica do cuidado de si, na luta e preparo de si mesmo para usar a liberdade, inclusive para fazer inversões nas relações de poder (FOUCAULT, 1999, p. 404-406); uma forma de ação sobre a ação (RABINOW, DREYFUS, 1995, p. 242-245).

Como agravante, as relações de intimidade presentes na componente fraterna do companheirismo misturaram questões do trabalho-sobrevivência, da militância e do trato pessoal, realmente difíceis de serem discriminados num espaço de proximidades, como o de uma comunidade sem-terra, e acabaram não produzindo o distanciamento necessário para a continuidade do agir político. Por certo tempo, a identidade MST viveu forte tensão com essa perda de “*mundo*”, como analisaremos detalhadamente no próximo capítulo.

Foram sofridos os momentos em que o MST não teve forças e clareza suficientes para trabalhar esse elemento intimidade, como mostramos, o que não surpreende, pois o mesmo vem marcando as diferentes concepções de fraternidade e a forma como esta se associa à noção de amizade, nos escritos filosóficos e sociológicos sobre o tema da amizade -, desde os do mundo greco-romano, passando pela literatura do mundo cristão e reincidindo na modernidade. Contudo, houve momentos em que o Movimento foi muito criativo ao lidar com o mesmo. Cabe ressaltar a forma exitosa como vem administrando a relação entre “*intimidade e espaço público*”, desde as suas primeiras manifestações. Como vimos na experiência em análise, durante o período do acampamento da Anonni e, mesmo após, a necessidade de dar encaminhamento à questão da sobrevivência imediata dos acampados, e de tratar a componente intimidade, nela presente, não impediu que o Movimento fizesse sua ascensão ao espaço público; não limitou-o à esfera do privado até mesmo porque, como mostramos anteriormente, o acontecimento MST, criou espaço público, impregnou-o com o seu agir político, e levou a ele as atividades de sobrevivência dos sujeitos que passou a agregar, sujeitos que haviam perdido seu espaço real de produção e reprodução. Com isso politizou o privado, e politizou a intimidade presente na componente fraternal das relações de amizade. Mas a preservação da ética de incitação recíproca, capaz de manter as relações de amizade em constante reconstrução, não tem sido fácil.

*- Como que nós ia lá no Holandez, acho que o compadre deve lembrar, trazia radiche murcha e repartia um punhadinho prá cada um, porque nós tinha vontade de comer uma coisa diferente, uma verdura, abóbora, trazia abóbora, eu nunca me esqueço que repartia a abóbora, se era de pescoço, uma rodela prá cada um...e hoje, canhando até*



*pros acampados que estão acostumados a comer sem carne pois... agora que tinham que comer, porque de fato estão aqui (realizando um trabalho na área comunitária do assentamento) (Entrevista 2001 - São João).*

*- Mas como é que pode perder isso? Quem viveu isso que repartir era retirado da mística, para dar para o companheiro (Entrevista 2001 - São João).*

*- Era todo mundo, porque todo mundo tava, cada um queria conquistar o seu pedaço de terra (Entrevista 2001 - São João).*

Dado o que foi colocado, passamos a acreditar ser possível ver, na amizade sem-terra, a presença de uma fraternidade mansa e até ingênua que, ante o compromisso e ansiedade por ajudar o outro, não deixa de fazê-lo, mesmo descansando sobre o amigo o si mesmo daquele que vê, no amigo, um outro eu. Por sua vez, essa fraternidade não se exime de assumir conotação “fratricida”, confundindo o que seria a crítica que joga o amigo para a experimentação e a criação, com aquela que é competição sem limites, que discrimina e mesmo exclui o irmão, quando ele resiste a ser um outro eu.

A experiência em análise vem mostrando como essas tensões que, por vezes, se configuram como antagonismos, estiveram presentes na Nova Ramada, especialmente durante o processo de criação da já referida cooperativa de produção, fundada no primeiro ano de vida do assentamento.

*- Houve o momento em que entrou a questão da cooperativa e as rixas. Mas teve gente que não entrou na cooperativa e teve as mesmas rixas, então, brigas pessoais. Agora, no momento em que lá fora um bombachudo diz, oh, a Fulana lá da Ramada é isso ou aquilo, eu defendo ela (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

*- Eu fico pensando assim: saíram as oito ou nove famílias da cooperativa, saíram os vadios e ficaram os bons da cooperativa. Aí, saíram mais quinze, que eram os bons da cooperativa, que viraram vadios da cooperativa (Entrevista 2001 - São João)*

*- Há muito rancor, ainda (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

#### 4.2.4. Historicidade e humanidade

Um quarto conjunto de características desse companheirismo sem terra corresponde à presença das componentes historicidade e humanidade. No momento em que no MST a forma de vida gestada trouxe a cada sujeito a presença da cruz, e a pergunta sobre o porquê da cruz, houve a aceitação de fazer história, história própria vivida no agora, mas que exala humanidade. Humanidade no sofrimento, resgatada no

cotidiano “*atual*”, pela mística. A mística, enquanto prazer-trágico, passa a funcionar como uma “*técnica de si*” que reconhece e relembra o sofrimento real. Reproduz esse sofrimento sob forma simbólica, levando os sujeitos a partilharem uma vivência coletiva que silencia o medo e a cólera que se manifestam no real, transformando tais sentimentos em indignação. Constitui-se numa relação com o sofrimento - sofrimento ético-político -, que recobra o sentido deste, move, e cria subjetividade individual e coletiva entre os sem-terra e para além deles: identidade sem-terra. Identidade símbolo, diria Caldart e “*enraizamento*”, ainda que estes dois termos - identidade e raiz - em seus sentidos estritos, não façam parte do “*atual*” cunhado por Foucault, por não admitirem o movimento do “*já estar deixando de ser*”. Digamos que, na forma como se apresentam na amizade sem-terra, esses elementos admitem movimento: passam a corresponder a uma herança que entremeia, à sucessão de fatos e à continuidade de movimento, as fissuras, as rupturas, as ausências e as presenças no viver. Algo à moda de Nietzsche e também de Foucault que vêem a história ter interrompida a sua continuidade com a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 1989).

Contudo, estas componentes historicidade e humanidade não se livram de tensões. É Arendt que nos ajuda a perceber isso. À medida que o MST avança enquanto instituição, e o seu discurso-ação ou, como dizem os assentados, o seu “*projeto*” vai se “*completando*”, as verdades do Movimento começam a consolidar-se, a ganhar força e a dar força a determinadas relações de poder. Com isso, embora o MST mantenha fidelidade histórica ao ideal de humanidade legado pela cruz, a relação entre humanidade e verdade em algumas vivências atuais do Movimento não ficam isentas de levar ao sacrifício a humanidade e, por sua vez, também sacrifica a amizade e a relação do companheiro com os “*de dentro*” e com os “*de fora*” do Movimento, por fidelidade a uma verdade que passa a perder “*sua face viva e mutável*” (KAFKA, apud. ARENDT, 1999, p. 33), especialmente quando a polêmica (FOUCAULT, 1999, p. 353-361) toma conta do seu discurso-ação<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> A autora segue esta discussão contrastando o pensamento da antiguidade e o da modernidade, neste último ressaltando a racionalidade científica no trato com a verdade.

### 4.3. Verdades e sujeitos

Como vimos mostrando, a concepção de amizade presente na forma de vida sem-terra, do mesmo modo que o todo da prática política do Movimento, vem afirmando, enquanto verdades, aquelas do oprimido, que vêm se constituindo a par de vivências e da memória de lutas históricas de libertação. É síntese, em versão contemporânea, de relações vividas e de fragmentos das significações, ressignificações e especulações realizadas pelo pensamento filosófico e sociológico a partir de tais relações.

Do ideal fraternalista cristão, a amizade sem-terra recupera o humanismo universalista, quando faz, do Cristo crucificado, irmão, e identifica, na história, outros cristos - os anônimos e aqueles dotados de nomes próprios, como os Gandhis, Zapatas, Sandinos, Guevaras, Zumbís, e ainda as Roses, os Ozieis e outros militantes do MST tombados em movimento -, que reacendem, no sofrimento da luta, tal humanismo. Este sofrimento é catalizador da amizade sem-terra, já que produz identificações entre vivos e mortos e dos vivos entre si. Tais identificações produzem luto e, como saída deste, re-encarnação e compromisso: *“que eu guarde na memória ‘a imagem do outro’ e que eu me transforme ‘num outro ele’, assumindo e levando adiante as implicações políticas decorrentes dessa simbiose”*. Portanto, a amizade sem-terra produz-se mediante identificações e excisões, perpassadas pelo sofrimento, e gera sujeitos de compromissos. Compromissos de humanidade que, nas circunstâncias vividas, se tornam eminentemente políticos.

Por sua vez, essa amizade que acolhe sujeitos diversos - toda a heterogênea gama de trabalhadores e trabalhadoras rurais sem a posse de terras, já caracterizada - não se livra de atuar no sentido de homogeneizá-los, já que incorpora um ideal de irmão. E, ao fazê-lo, dá entrada também ao lado “fratricida” do ideal fraternalista ao qual adere. Isso poderá ocorrer, tanto pelo lado do que procura impor a identidade, quanto daquele que resiste, opondo-se, à exigência de identidade entre os amigos-irmãos, quando esta passa a apagar a distância capaz de manter a alteridade entre eles,

exigindo do companheiro que se transforme num outro eu, embora sua história de vida seja bem outra, “*se comparada à minha*”. Nietzsche já dizia pela boca de Zaratustra: “*É escravo? Então não pode ser amigo. É tirano? Então não pode ter amigos*” (1979, p. 44).

O ideal de fraternidade, que se faz presente no MST, abre a relação entre amigos-irmãos para formas sutis de relações de poder e de subjetivação, já que a auto-crítica e a crítica usadas entre os companheiros - que são próprias do ideal de democracia que pauta a ação política do Movimento -, passam a ter dificuldade em selecionar critérios que resguardem singularidades e intimidades. Com isso, o amigo pode até tyrannizar o outro, ainda que inconscientemente. Portanto, muitas das reações de rebeldia interna, no MST, são manifestações desse lado “fratricida”, que dialetiza o acolhimento, do ideal fraternalista universalista, desmistificando a amizade como plena democracia, e ressaltando o agonismo da relação, que é a característica que pode viabilizar, entre amigos, a luta sem dominação. E, na maioria dos casos, coloca-se na direção da preservação da intimidade e de pedido de reconhecimento das múltiplas singularidades (ou “da minha singularidade”) e respeito às mesmas.

Nem todos os militantes do Movimento têm condições de colocar suas intimidades à disposição do MST, o que por vezes torna-se difícil de ser compreendido, principalmente pelas suas lideranças, que já tiveram as suas “doadas” e tornadas públicas. “*Há quem não possa soltar as suas próprias cadeias (...)*”, o que nem sempre é reconhecido (NIETZSCHE, 1979, p. 44).

As formas de manifestação de compromisso com o Movimento assumem uma diversidade muito grande. O próprio Movimento fomenta isso quando, ao reunir trabalhadores e trabalhadoras no acampamento, delega aos mesmos responsabilidades e funções de acordo com suas competências e gostos, e chega a prever em sua própria pedagogia, como foi referido, a complementaridade de competências, demonstrando, portanto, preocupação com o reconhecimento e a disposição para a alocação das

capacidades de seus militantes de acordo com as idiossincrasias de indivíduos e grupos.

- *O Movimento possibilitou tu escolher o que quer fazer. Por exemplo: tu gosta de cantar, vai para a animação; tu gosta de fazer uma outra coisa, cuidar dos outros, da saúde, vai lá. Essa dinâmica é que facilita muito para que as pessoas se relacionem; sai daquele subjetivo (Entrevista 2001 - São João)*

Vimos também que, ao fazer suas adesões teóricas e ideológicas, a amizade sem terra não impediu nem dispensou a experimentação, pelo contrário, a afirmou. Sua constituição não se deu mediante prévia deliberação consciente e consensual, de princípios e teorias, por sujeitos em uso pleno de suas capacidades de argumentação. Foi acontecendo nas vivências, mediante desafios, dissensos, acertos, erros, construções e reconstruções. Se os amigos “*amanheceram ali*”, lado-a-lado, num acampamento, tiveram que criar formas de relação, pois necessitavam conviver por tempo não determinado. E sob pressão. Como já analisamos, o fizeram e, de fato, criaram uma forma de vida.

Portanto, a outra verdade, afirmada pela prática social do companheirismo sem-terra, é que este se constituiu como uma forma de experimentação e, assim sendo, pode manter os sujeitos em relação numa constante tensão agônica, quando a crítica, ora invadia privacidades e desconhecia singularidades, ora se constituía em todo respeito às mesmas. É possível também afirmar que essa dinâmica se exacerbou com o ideal fraternalista que passou a reger a amizade sem terra, pois este ideal, que é tensionado por si só, ao somar-se às tensões que o agonismo da experimentação acresceu, chegou a produzir reais contradições no interior do MST e entre este e outros movimentos e instituições do campo popular, demonstrando a dificuldade do sujeito vislumbrar, como Nietzsche, no amigo, o “*melhor inimigo*” (1979, p.43) e trazendo-nos, à lembrança, o alerta de Ortega quanto aos perigos do “*universalismo fraternalista*” e sua vocação a discriminar (2000, p.65).

Contudo, quer pela negação, quer pela aceitação das possibilidades de viver mediante os perigos, aos quais a experimentação expõe os sujeitos, principalmente

frente àqueles decorrentes do deslocamento das relações de amizade, da esfera privada para o âmbito da sociabilidade pública, o companheirismo sem-terra e o sofrimento que perpassou as ações que possibilitaram a objetivação do mesmo, sem dúvida, se revelaram formadores de sujeitos } como veremos, com detalhes, no próximo capítulo.

*“Todos quantos aprendem sofrendo, que fazem experiências e transcendem antigos entendimentos, que percebem sua própria força e aprendem a conhecer a dor dos vivos no reino dos mortos iniciam o Êxodo”*. A afirmação é de Dorothee Sölle, ao tratar do aprendizado no sofrimento (1996, p. 134). A aprendizagem que o sofrimento, decorrente da exclusão, possibilitou aos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra, nossos interlocutores, e a força que no sofrimento estes acumularam para tornar viável o êxodo das amarras da exclusão, nos reporta ao pensamento da autora. Tanto uma como a outra se viabilizaram na presença do companheiro, e possibilitadas por essa presença.

A amizade sem-terra incorporou o legado da Cruz, e derrubou fronteiras entre o ideal da promessa e o real da vida humana. Uniu promessa e vida, e incorporou a promessa de vida, vida na terra, para vivos, conviventes *“atuais”* (no sentido atribuído por Foucault). Mesmo que os tempos das decisões e realizações se alargassem e as lutas por conquista da terra se tornassem mais difíceis e prolongadas, empalidecendo a imagem da promessa, o sofrimento se fez memória e o companheiro, força e esperança, não permitindo que a imagem da promessa se apagasse. Acompanharam o seu ir e vir abrindo vazios nos corpos e nas mentes, e expondo trabalhadores e trabalhadoras ao perigo, quer da reincidência das velhas relações, quer da provocação ao renascer de novas, e estímulo à ação política.

Então, há porque dizer que a amizade sem-terra aderiu também às verdades dos filósofos do *“perigoso talvez”* como Nietzsche, Arendt e Foucault, já que se colocou como:

- constante provocação ao outro;
- ascese, tanto na espera como na ação;

- possibilidade de transformação do sujeito mediante o agir político;
- possibilidade de ver no amigo uma singularidade, não um outro eu, embora as identificações;
- exigência de reconhecimento das diferenças de opiniões, gostos, capacidades e competências, mesmo que esta leve os companheiros a uma profunda luta interna;
- exigência de democratização das relações;
- necessidade de recriação de conceitos como: democracia, participação, comunidade, socialismo, entre outros;
- disponibilidade de cada qual para ter suas verdades questionadas, e ressignificadas;
- imprevisibilidade, inconstância e instabilidade;
- exigência de politização do cotidiano.

Aderiu também à perspectiva de Heller, ao colocar-se na direção da superação do particularismo, vendo na relação “*eu-outro*” a possibilidade de pôr em prática um sistema de referências que é produto da atividade humana e, ao mesmo tempo, seu guia; que situa o indivíduo no seu mundo (no convívio com companheiros), e o instiga e dá a ele segurança para “*usar sua liberdade, ainda que relativa, para fazer escolhas*”, para tomar direções, para mover-se nesse mundo e movê-lo também (HELLER, 1992, p. 18).

Há que dizer, contudo, que nem sempre a boa distância entre os companheiros vem sendo assegurada, no Movimento, e nem sempre vem sendo possível a vivência da solidão, que permite a distância da “*praça pública*” e os reencontros do eu, em cada qual, sem os quais torna-se impossível a seleção e maturação dos significados, crenças e valores postos pelas vivências (NIETZSCHE, 1979, p. 38). Estas são características preconizadas pelos três filósofos acima referidos. Podem colocar-se como possibilidades, passos a serem dados, ou não, na direção de rever a sorte e a maturação dos companheiros, no interior do Movimento e para além dele. E talvez, ainda, a possibilidade de se constituírem em técnicas de si capazes de fortalecer uma vontade de cuidado e ação política, com o outro, o que poderá reforçar a subjetivação

coletiva, mas esta ocorrendo desde dentro dos sujeitos e do Movimento, de um jeito realmente democrático. A realização dessa vontade de democracia passa, ainda, pela necessidade de ressignificação de características como “*a complementaridade do diverso*” presente na amizade sem-terra e que, no fundo, acaba revelando uma vontade de estabilidade, diferente do que Arendt entende por “*pluralidade*”, esta última sim, coerente com o agonismo. Agonismo que vem se revelando uma característica com capacidade de contribuir para que o Movimento consiga sua maturação mantendo-se, porém, permeável ao novo. Acreditamos ser esse o ideal utópico que perpassa o Movimento, quando o mesmo une, na forma de vida que foi capaz de criar, “*promessa e vida*”.



## 5. QUANDO SIGNIFICADOS ATERRIZAM

*A 2 de fevereiro de 1989 os trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, no RS, decidiram ocupar a Fazenda da Ramada para apressar o processo de liberação da área. Houve confronto com a polícia. As famílias foram despejadas mas, a 9 de março de 1989, a área foi liberada. A entrada definitiva do grupo numa das áreas da fazenda - "gleba 3"*

*- ocorreu em 15 de março de 1989. Esta área foi desapropriada pelo PNRA - Plano Nacional de Reforma Agrária, em 1986, e teve concluída a negociação para posse três anos depois. A "gleba 2" foi liberada em 1º de maio de 1989, segundo acordo entre a Secretaria da Agricultura e o proprietário, e através de recursos do FUNTERRA, e a "gleba 1" em 15 de maio do mesmo ano, pelo PNRA. Um dia depois, 16 de maio, foi feito o primeiro mutirão para a lavração da área. Estava aí começando a luta pela produção no Assentamento Nova Ramada (COOPANOR, 1991, p. 9)*

Fazer da promessa, vida, mantendo a seqüência de lutas e celebrações, foi o desafio que os assentados da Nova Ramada tomaram, a si, ao chegarem à área conquistada. Provocação de um singular momento da história do MST e da luta pela terra e pela Reforma Agrária no país, quando a pressão dos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra se intensificou para impedir que as metas do Plano Nacional de Reforma Agrária - PNRA - ficassem apenas no papel. Preparar e estabelecer negociações com o poder público, nas esferas federal e estaduais, firmar acordos quanto à desapropriação, aquisição e liberação de áreas para assentamentos, estes passaram a ser assuntos de agenda, para o MST, a intercalar os referentes às ocupações e mobilizações, já que a vigência do PNRA, traçado pelo primeiro governo civil após a ditadura militar<sup>54</sup>, não desobrigou os envolvidos com a questão da terra no país da ação política. Pelo contrário, desde as primeiras iniciativas tomadas pelo

Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário - MIRAD - e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA - para elaboração da sua Proposta Inicial, no início de 1985, o PNRA tornou-se um espaço de embate entre os interessados em mudar a estrutura fundiária do País e aqueles desejosos por mantê-la.

Ainda que se transformasse numa “*deformação da Proposta original*”, já que sua redação final passou por doze versões, dadas especialmente as pressões das “*entidades patronais*”, o PNRA se manteve como um instrumento jurídico, político, e também operacional, apontando metas que se tornaram referências para as lutas dos sem-terra. Portanto, as pressões deveriam continuar: seguia sendo imprescindível para os trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra ver assegurado o cumprimento, tanto das metas do Plano, quanto das pretendidas para além do previsto. Estas últimas tornavam-se mais necessárias ainda porque, à deformação da Proposta, associou-se a reduzida vontade política dos setores responsáveis pela implantação do Plano de tomarem iniciativas no sentido de viabilizar as metas que este propunha (SILVA, 1987, p. 119-125).

Produzir: chegar à terra e iniciar a lavração. Foi este o ato simbólico escolhido para tornar pública a outra face daqueles que foram capazes de insurgir contra o instituído, chegando à terra pela luta: face do trabalho e da solidariedade. Escolhido também para a celebração de uma “vitória”, ainda que inicial, concretizada por “*uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na acção*”, como diria Gramsci (1971, p. 254). Vitória que apontava para esse recomeço - “*a luta pela produção*” -, produção do “sustento”, de mercadorias e de relações, produção de “*vida ativa*”, na perspectiva de Arendt (1991, p. 15-20); luta que veio se mostrar não menos exigente do que a que ficava para trás. E tão relevante, quanto a outra, para tornar possível a reprodução desse imenso contingente populacional que insistia em se manter na condição de camponeses, não obstante a diversidade de significados atribuídos a esta condição, tanto pelos indivíduos, como também pelos seus grupos<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Assinado a 10 de outubro de 1985.

<sup>55</sup> Grupos aos quais estiveram integrados no Acampamento da Anonni e que se mantiveram, se não funcionando, como referência, nos primeiros momentos de vida no assentamento.

*- Nós chegamos aqui e o pessoal queria mostrar para o município de Júlio de Castilhos que nós queria produzir, então virar tudo isso aqui prá produzir (Entrevista 2001, São João)*

*- naquele primeiro momento, aquela ansiedade que todos tinham de mostrar prá sociedade, por exemplo, que nós tava aqui prá trabalhar, que nós era gente, que nós tinha que trabalhar, que nós queria produzir, que nós, sabe, toda aquela situação, que a gente tinha que mostrar que tava aqui... (Entrevista 2001, Gleba 2)*

A entrada na Fazenda Nova Ramada deu-se pela Gleba 3 - Invernadinha -, no dia 15 de março de 1989. Esta foi a primeira parcela liberada para a constituição do assentamento, findas as negociações entre o governo e o proprietário da área<sup>56</sup>.

Sobre as terras da Gleba 3 foi montado um acampamento provisório, até que expirassem os prazos dados ao proprietário para a desocupação das outras áreas - Glebas 1 e 2 -, e o assentamento pudesse se organizar. Foi um momento que combinou a excitação do reconhecimento da área com o seguimento das conturbadas discussões, iniciadas no acampamento da Anonni, quando foram sorteadas as famílias que se dirigiriam para a Ramada. Conturbadas em razão das lutas internas que, como anteriormente apontamos, decorriam: das diferentes concepções existentes no Movimento sobre as estratégias e as táticas de luta pela terra e pela reforma agrária; das relações internas de poder, que mantinham questões não resolvidas quanto à distribuição e desempenho em cargos e em responsabilidades delegadas entre membros do MST<sup>57</sup> e, finalmente, devido à tensão frente ao novo que, no caso, vinha acrescido de mudanças nas condições objetivas para a constituição do assentamento. Um assentamento que deveria se constituir sobre 2.357 hectares, adquiridos pelo Governo Federal, que acolheriam 70 famílias, cada qual recebendo em torno de 30 hectares, com a aquisição de mais 517 hectares pelo Governo do Estado, e a seleção de 30 famílias para ocupá-los, estas recebendo uma área média que girava em torno de

<sup>56</sup> Negociações que já vinham se dando desde 1986 - momento da desapropriação, pelo Governo Federal, dos 2.357 hectares correspondentes às Glebas 1 e 3 da fazenda, seguida pela "quase simultânea" contestação do ato desapropriatório, por parte do proprietário, junto ao Supremo Tribunal Federal -, e que se estenderam até 1988 - quando foi acordada a compra desses 2.357 hectares entre Governo Federal e proprietário, com Títulos da Dívida Pública - TDAs, e mais 512 hectares de área contígua, que vieram constituir a Gleba 2, estes adquiridos pelo Governo do Estado, em moeda viva e a vista, conforme exigência do proprietário.

15 hectares, passava a adicionar um “novo elemento complicador” aos já presentes na vida dos que lutavam pela terra: o de lidar com elementos que complexificavam a diversidade e feriam a equanimidade<sup>58</sup>.

As discussões, pautadas por questões “de princípio” e por outras de cunho estratégico e operacional, trataram do problema objetivo referente ao tamanho dos lotes, mas este combinado com questões relativas à estrutura organizacional para a produção e convivência no assentamento, e às formas de uso da terra: possibilidade ou não do trabalho em cooperação, constituição de associações, de cooperativas ou trabalho individual, formação ou não de agrovilas, entre outras.

O fato foi que tudo isso resultou nas seguintes decisões: para a Gleba 1 dirigiu-se um grupo de 48 famílias decidido a trabalhar em comum e a formar uma agrovila - Comunidade da Sede - e outro de 8 componentes que, desde a Anonni, pretendia “vizinhar”, sem contudo participar de agrovila e de associações ou cooperativas - Comunidade São João. Na Gleba 3 se fixaram 24 famílias, que decidiram reproduzir os grupos já constituídos na Anonni, formando pequenas associações. Esses conjuntos de famílias foram assentados pelo Governo Federal. Para a Gleba 2 dirigiram-se os 18 assentados pelo Governo do Estado mais 2 famílias assentadas pelo INCRA que, desde a Anonni, formavam um único grupo, totalmente coletivizado, o “Grupo de Ibirubá”, como era conhecido, já que os seus integrantes provinham do citado município, e quase todos eram filhos de reassentados, como já foi explicitado em capítulo anterior<sup>59</sup>. Quanto ao tamanho dos lotes, foi acordado que as famílias, assentadas pelo Governo Federal, abririam mão de parte de sua área a favor das assentadas pelo Governo do Estado, assegurando que todas as famílias fossem contempladas com a mesma quantidade de terra.

---

<sup>57</sup> E que no Assentamento Nova Ramada se manifestou especialmente a partir da relação entre aqueles que foram assentados pelo Governo Federal e os assentados pelo Governo Estadual.

<sup>58</sup> Um total de cem famílias que, na verdade, acabou elevado a cento e uma, pois foi incorporada a família de um empregado do fazendeiro.

O tempo propiciado aos assentados por esse acampamento provisório, além de criar esse espaço para discussões, acordos, e tomada de decisões, deu lugar à satisfação da curiosidade e, ao mesmo tempo, à surpresa provocadas pelo encontro com o real - o real das condições naturais, e das relações; também ancorou a alegria que relativizou o sofrimento persistente e antecipou a possibilidade do gozo, sempre adiado<sup>60</sup>.

- *Eu, prá mim, alegria foi quando eu fui sorteado prá Ramada. Quando chegamos lá no acampamento, quando liberaram a Invernadinha [Gleba 3], era de noite. No outro dia nós fomos dar uma volta, olhar as terras: - Essas terras da Ramada, nossas terras aí, oh, era um areial! (Entrevista 2001, São João)*

- *Viu a Invernadinha e já desanimou... Nós, naquela hora, já pensava diferente, porque um companheiro veio, ele já estava aqui. E ele dizia: - O pessoal da "14"<sup>61</sup>, que quer a Invernadinha, fechamos prá eles, e nós escolhemos uma terra melhor, porque lá em cima a terra é melhor [Gleba 1]. Nós sabia. (Entrevista 2001, São João)*

As condições encontradas na área conquistada não eram as melhores. A bela paisagem que se formava sobre os 2.357 hectares de terras divididas em três áreas<sup>62</sup> escondia solos desgastados pelas freqüentes queimadas que renovavam a pastagem nativa utilizada para alimentar o gado ali criado de forma extensiva. A área seria exigente de cuidados, quanto ao manejo, pois era dotada de fraca estrutura física, devido à baixa proporção de matéria orgânica e elevado percentual de areia presentes na sua constituição.

Por sua vez, sua estrutura química se caracterizava por baixa fertilidade, já que era deficiente em fósforo (P) e potássio (K), e dotada de acentuada acidez. Estas condições levaram parte dos então assentados a um primeiro movimento de relativização do júbilo desta primeira vitória, como bem lembrou um assentado: - *"Essas terras da Ramada, nossas terras, aí, oh, era um areial!"* O que foi acrescido por outro: - *"Viu a Invernadinha e já desanimou..."* Sobre as terras da promessa não

<sup>59</sup> Navarro em *Assentamentos rurais, formatos organizacionais e desempenho produtivo: o caso do assentamento 'Nova Ramada', Estado do Rio Grande do Sul, Brasil* (1994, p. 28) identifica os laços de parentesco do grupo.

<sup>60</sup> Contrariando a "natureza" do pobre *"que não adia seu gozo"*, como bem o percebe Adélia Prado (1999, p. 128).

<sup>61</sup> O pessoal que pertencia à "área 14", no acampamento da Anonni que, como adiantamos, era organizado por área e núcleo.

jorrava “leite”, nem “mel” (Ex. 3,8), mas sim a provocação para que o suor de corpos humanos gerasse condições para produzi-los.

De fato, as expectativas eram outras: no imaginário das cem famílias de trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, que chegavam da Anonni para construir o assentamento Nova Ramada, estava prefigurado o encontro com terras de mata, férteis, dotadas de características já conhecidas, como as que predominavam na Reserva Indígena de Nonoai, na Fazenda Anonni, e em outras áreas já percorridas e trabalhadas, especialmente na região do Alto Uruguai, área de proveniência da maioria dos então chegados. No entanto, o que se apresentava como quadro natural e estrutura para a produção e comercialização era bem diferente, levando esses trabalhadores e trabalhadoras, a se reunirem, sob a orientação de uma assessoria<sup>63</sup>, e realizarem um “*diagnóstico de reconhecimento da realidade contextual do assentamento*”, não sem antes terem marcado a posse da área com um amplo mutirão que reuniu os já tradicionais aliados do MST e também agricultores de Júlio de Castilhos e municípios vizinhos, “*que cederam tratores e implementos*” para a lavração e primeiro plantio da área<sup>64</sup>.

O diagnóstico foi conduzido respeitando tempos e necessidades de conhecimento, estas últimas ainda não muito claras. Os pressupostos orientadores da “proposta” do diagnóstico apontavam para a necessidade do conhecimento construir-

<sup>62</sup> A Gleba 1 com 1.708 hectares, a Gleba 2 com 512 hectares, e a Gleba 3 com 649 hectares.

<sup>63</sup> Equipe multidisciplinar do Programa Seminário Permanente de Educação Popular - SPEP - da Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ, que sentiu a necessidade e se dispôs a assessorar “experiências locais”, junto aos movimentos sociais que se reuniam no espaço do programa, para promover o desenvolvimento de metodologias, conhecimentos teóricos e técnicos na área do desenvolvimento local (este visto de forma integrada, participativa e não dissociado do todo social). Conhecimentos que, além de serem utilizados nas experiências originais, poderiam ser socializados e recriados no âmbito de outras experiências, utilizando inclusive o espaço do SPEP para tal. Mediante indicação da Direção do MST, concordância do Conselho Político do SPEP, e dos assentados, através de sua coordenação local, o assentamento Nova Ramada foi uma das experiências que passaram a ter a assessoria do referido Programa, sendo contemplados os aspectos organizativo, social e da produção. O SPEP prestou assessoria ao Assentamento Nova Ramada de 1989 a 1993, e teve o apoio financeiro, para tal trabalho, da IAF - Fundação Inter-Americana (Estados Unidos).

<sup>64</sup> “*Neste período que permanecemos na gleba 3*” - conta a equipe da formação da COOPANOR em texto que produziu -, “*articulamos com a Pastoral dos Agricultores da Diocese [Santa Maria], os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais de Júlio de Castilhos, Nova Palma, Ivorá e a Paróquia de Júlio*

se como resultado da interação e da ação integrada dos sujeitos, no caso, assentados, assessores e demais apoiadores do MST. Via também que o assessor, agente externo, ao “*consociar-se*” em um trabalho que se propunha a buscar a ação interativa, “*deveria respeitar a cultura, os saberes e as ‘pedagogias populares’*”, pois, considerava que a produção de conhecimento correspondia “*em construir algo novo pela interação do já existente*”, como (re)criação coletiva.

Em razão disso, conhecer a realidade física e social, o movimento dado a ela pelas forças sociais que rompem a inércia do “natural”, situando-se enquanto força co-participante, já significava, na concepção desta assessoria, criar, com os assentados, oportunidade para se posicionarem de outra forma no social; já se constituía num outro jeito de ser sujeito.

Se a luta para chegar à terra, que estava propiciando aos trabalhadores e trabalhadoras “*construírem-se como gente*”, havia dado tanta ênfase à combinação entre conhecimento, organização e ação, ao ponto de levá-los a perceberem as mudanças ocorridas nas suas relações com o mundo, à criação por eles mesmos de uma nova forma de vida, por que não manter e potencializar essa combinação de elementos, no momento da organização do assentamento para o convívio e a produção? Por que não incentivar os assentados a seguirem decidindo e atuando a partir da posse de informações e do conhecimento mais amplo e mais profundo das coisas, de si e dos outros frente às coisas, da diversidade e das possibilidades de convivência com ela, mesmo que isso fosse mais trabalhoso e demorado?

O diagnóstico foi orientado, então, pela compreensão de que há uma associação entre conhecimento, construção do sujeito e exercício de poder. Teve por base a compreensão de que não só “*a beleza cresce quando a entendo*”<sup>65</sup>, mas também a realidade fica mais viva no meu pensamento e mais disponível à minha ação, quando abordada com o rigor da pesquisa, e que o sujeito expande sua liberdade

---

*de Castilhos, a realização do mutirão para primeira lavração das terras da Ramada, a qual foi realizada no dia 16/05/89”* (COOPANOR, 1991, p. 16-17).

<sup>65</sup> É de Adélia Prado a pergunta: “*A beleza cresce quando a entendo?*” (1999, p. 120)

de ação, quanto mais conhece a si, os outros e as relações que os envolvem, mesmo que estas estejam rodeadas de “acazos” (SPEP, 1991, p. 13-18).

O diagnóstico realizado no assentamento Nova Ramada, em 1989, foi coordenado por uma comissão de assentados e foi realizado a partir de reuniões por gleba e por grupos - mulheres, homens, crianças e jovens -, reuniões entre direção, liderança do assentamento e assessoria, e entrevistas às famílias. Constatou-se: de uma caracterização do município e da região onde o assentamento se implantava; da recuperação da caminhada do grupo, desde o encontro no Movimento, até a conquista da área; dos “problemas” que o grupo começava a identificar no assentamento e possibilidades ou “potencialidades” de enfrentá-los e da “situação sócio-econômica” das famílias.

Os problemas identificados nas reuniões dos grupos, então formados, foram organizados em núcleos e levados à assembléia geral para definição das prioridades a serem trabalhadas pelo conjunto do assentamento. Estas prioridades e as diretrizes originadas das mesmas podem, hoje, ser consideradas reveladoras das disposições iniciais dos assentados para a organização da produção e da vida no assentamento. A aproximação e o afastamento destas, verificados na prática do assentamento, estarão a ajudar-nos a entender alguns conflitos e êxitos presentes na experiência, em si.

Até porque a dinâmica criada pelo diagnóstico foi interrompida com a realização do Laboratório Experimental de Campo, implantado na Nova Ramada em setembro de 1989 por sugestão da direção do MST. Mas o diagnóstico chegou, antes disso, a definir as diretrizes gerais e setoriais para o que teria se constituído um “Plano de Ação Inicial para o Assentamento”, e estas voltariam a ser trabalhadas, orientando as suas diversas instâncias, no planejamento pós-laboratório. As diretrizes gerais então definidas foram:

- *Produção de alimentos para a subsistência e produção para a comercialização, levando em conta as características da região.*
- *Produção, industrialização e comercialização direta ao consumidor de alguns produtos.*



- *Comprometimento com outros movimentos populares da cidade e do campo e com outras formas de organização do trabalho [isto é, dos trabalhadores].*
- *Privilegiar formas coletivas de trabalho e de administração.*
- *Buscar assessoria de instituições que atuam na área e que demonstrem compromisso com o movimento popular.*
- *Ter a preocupação de criar condições para manter-se na terra e ser exemplo para outros grupos de agricultores sem-terra e trabalhadores rurais (COOPANOR, 1991, p. 20-21).*

As diretrizes setoriais também não se afastaram do que foi definido como prioridades. Na produção, setor considerado estratégico para a viabilização do assentamento, a importância maior deveria ser dada ao “*solo*”; na saúde, à “*educação para a saúde e às formas alternativas*” de tratamento desta; na educação, à “*busca de uma prática pedagógica voltada aos interesses da classe*”; na infra-estrutura, ao tratamento dos problemas de “*estradas, habitação e saneamento*”; no esporte, animação e lazer, às atividades que pudessem incentivar a “*vida comunitária e o desenvolvimento cultural*” do assentamento. As diretrizes, então construídas, deveriam manter como perspectiva a possibilidade de “*serem enriquecidas*” na medida do avanço da experiência (SPEP, 1991, p. 28-31).

### **5.1. Uma forma de capacitação.**

Se até o momento, as experiências acumuladas pelo MST tranquilizavam, em parte, os seus dirigentes, quanto à tecnologia desenvolvida para a realização de ocupações, mobilizações, negociações e organização de acampamentos, o mesmo não se podia dizer sobre a organização dos assentamentos para a realização da produção e de atividades relativas à reprodução dos coletivos que aglutinava. Havia, contudo, entre os assentados, um certo consenso de que “*sua principal arma para ‘vencer no assentamento’ era a sua organização*”, já que não poderiam confiar “*num plano de reforma agrária que garantisse condições objetivas e instrumentos adequados para o desenvolvimento dos assentamentos*” (SPEP, 1991, p. 27).

Como disseram alguns assentados da Nova Ramada, essa dificuldade demonstrada pelos agricultores de se organizarem para a produção, acentuada pela falta de assistência dos órgãos governamentais, a quem alguma expectativa sempre foi

dirigida, levou o MST a trabalhar a hipótese de “*aplicação do ‘Laboratório Organizacional de Campo’ no assentamento*” (COOPANOR, 1991, p. 21), pois este lhe foi apresentado como um método capaz de fazer, do movimento gerado pela diversidade e pelas contradições identificadas num coletivo social, impulso para a construção da sua organização, crescimento da sua consciência organizativa, e forma de atuar no sentido de garantir a unidade e a disciplina do mesmo coletivo.

Para participar desse “*processo de capacitação*” foram convocados os homens, as mulheres, os jovens e eventualmente as crianças das famílias assentadas, os quais compareceram em massa nas primeiras reuniões promovidas no âmbito do Laboratório. Porém, as oito famílias, que marcaram seus lotes ao fundo da Gleba 1 e deram início à constituição da Comunidade São João, e vinte famílias, das que receberam seus lotes na Invernadinha, decidiram não integrar o “*processo de capacitação*”, em si. O Laboratório aconteceu, então, atingindo integrantes de setenta e duas famílias e finalizou organizando as mesmas setenta e duas numa cooperativa de produção - a COOPANOR - Cooperativa de Pequenos Agricultores da Nova Ramada.

A primeira experiência de capacitação realizada em áreas de assentamentos do MST, utilizando o método de Laboratório Organizacional de Campo, foi esta transcorrida na Nova Ramada<sup>66</sup>. Como adiantamos, a idéia foi levada ao assentamento pela Direção Nacional do Movimento, mas a decisão de “*viver na prática essa proposta*” (COOPANOR, 1991, p. 23) foi tomada em conjunto com a Coordenação do Assentamento e assentados tendo, por base, informações e argumentos de que a mesma poderia acelerar a organização da produção e criar disciplina e unidade entre as famílias assentadas, superando os “*vícios*” da forma “*camponesa artesanal*” de lidar principalmente com a produção, um problema novo que se colocava para o Movimento. Teve a assessoria direta do MST, no que tange à orientação teórico-metodológica do processo, e as atividades operacionais ficaram a cargo da direção do

---

<sup>66</sup> Antes do Laboratório Organizacional de Campo realizado na Nova Ramada, o MST havia promovido, em seu Centro de Formação em Palmeira das Missões, RS, um Laboratório de capacitação para suas lideranças formando, inclusive, “laboratoristas”, mas laboratório de campo, massivo, o da Nova Ramada foi o primeiro.

assentamento mediante apoio de instituições de assessoria, Organizações Não Governamentais e Universidades.

- *O grupo aqui já trabalhava junto. O Movimento dos Sem Terra lançou a idéia, nós chegamos em março, em setembro a gente teve, de 17 de setembro a 17 de outubro, o Laboratório Experimental de Campo que tentou instrumentalizar aquela idéia. Nós também nunca tinha feito, ninguém sabia como fazer, foi assim, foi uma experiência (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

- *No começo era às mil maravilhas, tudo era, parecia que não tinha porque não dar certo, até a gente pensava: meu Deus do Céu, não tem o que não dar certo (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

- *E aí você começa uma formação que não foi o método correto a ser feito, claro que naquela época era o melhor jeito, mas foi mal conduzido também... (Entrevista 2001 - São João).*

Segundo o idealizador do método, Clodomir Santos de Moraes, um Laboratório de Campo “*é um ensaio prático e ao mesmo tempo real no qual se busca introduzir, em um grupo social, a consciência organizativa que necessita para atuar em forma de empresa ou ação organizada*” (MORAIS, 1989, p. 23). Parte da crença de que, através de atividades teórico-práticas concentradas na constituição ou reorganização de uma empresa, será possível *acelerar a consciência organizativa dos participantes e ir afastando, pela capacitação concomitante, os empecilhos para atingimento do pretendido em tempo diminuto e com eficiência elevada*. Dentre os empecilhos antevistos pela “*Teoria da Organização*”, associada ao método do Laboratório de Campo, são enfatizados os “*vícios ou desvios ideológicos*”, determinados pelas “*formas artesanais de trabalho*” que marcam as personalidades individuais e, “*se manifestam pouco a pouco minando a unidade e disciplina*” da empresa e/ou atos em constituição ou reorganização. Formas de trabalho que deverão ser substituídas por outras, caracterizadas pela divisão social e especialização, e cuja vivência vai sendo antecipada durante a capacitação que corresponde ao próprio exercício de constituição de um empreendimento “*real*” ou reorganização deste.

Para o assessor da experiência desenvolvida na Nova Ramada<sup>67</sup>, o Laboratório deveria ser visto como uma atividade capaz de possibilitar aos seus integrantes a

<sup>67</sup> Uelton Francisco Fernandes, laboratorista pertencente aos quadros do MST, indicado para o trabalho na Nova Ramada - set./out. de 1989.

constituição de uma empresa que lhes permitisse “viver a experiência organizativa e a divisão social do trabalho” chegando, (...) “ao cabo de um mês, com a Empresa do Assentamento definida” (FERNANDES, apud SPEP, 1991, p. 24) e tendo qualificado os seus integrantes, “através de um processo de especialização do trabalho, preparando o indivíduo para atuar na direção, área técnica e operativa da organização em construção” (SPEP, 1991, p. 24).

Apoiados em elementos do pensamento de Marx - “as condições de existência social [do camponês], determinam a sua consciência” (MONTEIRO, 1990, p. 20) - e, ao mesmo tempo, pautando sua pedagogia por uma “lógica condutivista reelaborada”, o método do Laboratório de Campo se apóia na hipótese de que os já alegados vícios serão erradicados mediante as mudanças que possa implementar na prática organizativa, produtiva e política dos seus participantes, ao aumentar as “contingências de reforço” (insumos indivisíveis a serem gestados coletivamente - variáveis intervenientes) e propor mecanismos de gestão coletiva das mesmas para obter “produtos previamente definidos” (estrutura organizativa - variável dependente). Falamos em lógica condutivista reelaborada, dado que a abordagem, tanto das “contingências determinantes” (a cultura camponesa que gerou vícios e a nova cultura veiculada através da experimentação da divisão social do trabalho e especialização, durante a capacitação - variáveis independentes), como das “terminais” (empresa organizada ou reorganizada), se faz desde as relações ou do produto das relações histórico-sociais que predominam no todo que contém o singular recorte do social que está sendo trabalhado<sup>68</sup>.

- O laboratório acho importante ter até nos outros assentamentos. Para os que iam levar os trabalhos em conjunto ajudou, mas para os outros que tinham outro pensamento não mudou a idéia, um pouco por falta de estudo e a vida que levava na região (Entrevista 1989 - Gleba 2)

- O Laboratório atropelou as pessoas. O que devia ter sido feito mais devagar, começando talvez com um grupo menor e mais discussão foi atropelado. Poderiam ter feito uma forma de associação mais simplificada. (Entrevista 1989 - Comunidade a Sede)

<sup>68</sup> Ver reflexão sobre o condutivismo em Misukami (1986, p. 19-36).

A lógica de capacitação presente no método do Laboratório de Campo mostrou-se significativamente diferente daquela que perpassou o desenvolvimento do primeiro diagnóstico no assentamento interrompendo, assim, o processo pedagógico implantado naquele momento da formação. Como relata a equipe de assessoria ao diagnóstico, em documento que sistematiza a experiência educativa da qual participou no assentamento (SPEP, 1991, p. 24-28), durante o laboratório coube-lhe, então, permanecer à margem do processo, ministrando alguns cursos solicitados pela coordenação do Laboratório (como outras instituições, ONGs e universidades) e colocando à disposição do novo processo de capacitação os instrumentos, dados e análises, decorrentes do trabalho iniciado em conjunto com os assentados. E, concluído o laboratório, seguir assessorando o assentamento, o que ocorreu até o final de 1994<sup>69</sup>.

## **5.2. Uma forma de organização para a produção.**

As atividades desencadeadas no Assentamento Nova Ramada, com a finalidade de qualificar os assentados para se organizarem para a produção, articularam-se em torno de dois eixos: o desenvolvimento de um *plano de formação*, e a constituição de uma *estrutura organizativa*. O *plano de formação* concentrou-se inicialmente no atendimento às necessidades identificadas pelo diagnóstico. Depois de iniciado o Laboratório de Campo, o plano foi absorvido pelas exigências iniciais e conseqüências do mesmo. A *estrutura organizativa* esteve voltada a atender às demandas da produção e às solicitações das demais esferas da vida cotidiana do assentamento: saúde, educação, lazer, entre outras, conforme as prioridades apontadas pelos assentados no diagnóstico, muitas das quais confirmadas pelo laboratório, e outras ressignificadas, reestruturadas ou surgidas no desenrolar desse último processo.

---

<sup>69</sup> Como a assessoria do Seminário Permanente da UNIJUÍ ao assentamento havia iniciado pouco antes das decisões dos assentados sobre o Laboratório de Campo, sua equipe de educadores considerou oportuno restringir-se a informar, à coordenação do assentamento, sobre a diferença das lógicas que pautavam as metodologias dos dois trabalhos educativos - a educação popular e a teoria da organização - e marcar suas preferências pedagógicas.

O formato organizacional definido para reunir as 72 famílias, que participaram de todo o desenrolar do Laboratório de Campo, foi o de uma cooperativa - a COOPANOR - Cooperativa de Pequenos Agricultores da Nova Ramada. *“Esta foi a primeira experiência de cooperativa de produção, beneficiamento e comercialização que se implanta no país, sob a coordenação e comando dos trabalhadores”* (SPEP, 1991, p.31). Estes trabalhadores (pequenos agricultores, expressão então adotada) passaram a constituir-se em *“donos dos meios de produção, seus administradores, técnicos e usuários”*, o que não significou uma tarefa simples. A constituição e gestão de uma empresa, que deveria dar conta de tais características e, ainda, atender a objetivos ousados<sup>70</sup>, privilegiando formas coletivas de produção e de gestão e, ainda, se deparando com os interesses diversificados, de um quadro social originalmente heterogêneo, que estaria sendo desafiado a construir unidade, inclusive de interesses, e a desempenhar funções e papéis especializados, significava mais uma aventura a exigir concentração de esforços e clareza política desses trabalhadores e trabalhadoras rurais. E tudo isso sem que dispusessem de recursos financeiros próprios, contando com limitados recursos materiais, e com um quadro social que, como vimos adiantando, se revelava portador de idiosincrasias grupais, parte delas suspensas no momento da luta pela conquista da terra, mas tornadas evidentes no momento de “conquistar” a produção.

---

<sup>70</sup> Os objetivos da cooperativa foram estatutariamente expressos sob as seguintes formas:

- A cooperativa objetiva congregar os agricultores de sua área de ação promovendo a mais ampla defesa de seus interesses econômicos podendo para tanto ter: o trabalho; a produção; a comercialização; cuidar da educação e da saúde em comum; comprar um conjunto de artigos necessários à sua produção e subsistência; classificar; padronizar; armazenar; beneficiar; industrializar; comercializar e exportar, bem como operar com terceiros até 30% do montante das transações realizadas nos últimos exercícios, salvo no tocante à armazenagem que sujeito ao operacional acima previsto.
- A cooperativa promoverá, ainda, mediante convênios com entidades especializadas, públicas ou privadas, aprimoramento técnico profissional dos seus associados e do pessoal do setor de educação e saúde.
- Participará de campanhas de expansão do cooperativismo, do fomento da agricultura e da racionalização dos meios de produção.
- A cooperativa efetuará suas operações sem qualquer objetivo de lucro [não negando, contudo, a busca da eficiência através do aumento da produção e produtividade para que possam haver sobras - para reinvestimento - na produção, na área social e na melhoria da qualidade de vida dos associados] (SPEP, 1991, p. 31-32).

As falas a seguir, resultantes de entrevistas realizadas logo após sucedido o laboratório de campo, revelam que já naquele momento começaram a aparecer claras distinções entre os grupos de famílias assentadas:

*- O grupo de Ibirubá [Gleba 2] tem uma tradição de organização. Isso diferencia o grupo. Faz acumular mais coisas. Têm a tradição, os pais foram acampados, se criaram na luta. São mais dispostos para acampar, são estudados. Têm ajuda dos pais. Hoje têm casa e se vestem bem, enquanto todos os outros estão passando falta. Enquanto todo mundo não tiver sua casinha, o problema não se resolve. (Entrevista 1989 - Comunidade da Sede)*

*- Não dá para parar no tempo, senão ficamos prá trás; daqui um pouco tem novas idéias. Preparação é que é importante, se isso não acontece leva ao individualismo. Outros que trabalhavam na costa do Uruguai a boi não estão vendo isso. Para os mais velhos é mais difícil mudar, foram criados noutra sistema (Entrevista 1989 - Gleba 2).*

Contudo o fato de termos evidenciado, na luta pela conquista da terra, um desejo identificador e unificador, e um sistema de disposições inconscientes - “*querer a terra*”<sup>71</sup>, *aquela que me faz gente ao assegurar-me o direito de ser o que sei ser*”, isto é, ser camponês - sujeito social capaz de contribuir para a unificação e para a construção de uma identidade coletiva de lutadores sociais, que se opuseram ao “*excluir, por de lado, abandonar, recusar, por de fora, expulsar, privar, desalojar*” -, vimos que estes elementos não estiveram sós. Conviveram com outros também constituidores de identidades individuais e grupais, sutis e singulares, pouco evidentes na presença do inimigo, mas reconhecíveis, pois atuantes, quando apenas os companheiros passavam a defrontar-se.

*- Diferenças já tinham [no acampamento, na chegada à Nova Ramada], mas menor, gente trabalhando no coletivo, gente comprando maquinário, alguns grupos organizados, idéias, valores diferenciados, trabalhar coletivo, mas aí chega o momento daquele sonho da COOPANOR. Era isso mesmo que nós queria? A gente pecou muito, muita coisa também foi feita. A gente pode se culpar pelo que foi feito, pelo que não foi feito. Foram enfrentadas dificuldades, aquela coisa da relação e hoje ainda tem ... (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

Entre os assentados, desde as discussões ocorridas no acampamento da Anonni e no acampamento da Invernadinha, se manifestaram diferentes projetos em disputa, projetos para a produção e para a alocação das famílias na área conquistada. Quanto à produção, alguns manifestavam preferência pela “*formação de uma ou várias*

associações, como é de costume em muitas regiões do Sul do Brasil”; outros preferiam “ter seus lotes individuais, não optando por compartilhar qualquer forma de cooperação”; a terceira opção correspondia à “coletivização mais ampla”, colocando em comum, tanto a terra, como animais, equipamentos e outros recursos trazidos para o assentamento (NAVARRO, 1991, p. 19), que foi o ocorrido com a constituição da cooperativa. Quanto à forma de alocação na área, como já relatamos, ao se distribuírem nas três glebas, as famílias já anteciparam suas opções: a moradia isolada, construída sobre o lote individualizado, ou a agrovila. Mas, pelo menos no âmbito das 72 famílias que reuniu, o Laboratório Organizacional de Campo teve, inicialmente, certa eficácia em implementar seu propósito de unificação das famílias em torno de um projeto que se manteve temporariamente hegemônico: a “coletivização mais ampla”, embora o convencimento conseguido se mostrasse, mais tarde, superficial e a pedagogia utilizada para implementá-lo fosse enfraquecendo acordos firmados pelo coletivo<sup>72</sup>.

De fato, no interior destas 72 famílias que vieram a constituir a cooperativa, não foram todas as pessoas que fizeram a opção pela “coletivização mais ampla” de forma consciente e isenta de algum tipo de constrangimento, estivesse este fundado na ideologia do Movimento, em relações familiares ou mesmo numa ideologia individualista e instrumental, herança do passado de opressão, que pode ter levado o indivíduo a buscar, no coletivo, a minimização de esforços, reproduzindo uma forma “particularista” de ser. Não foram todos que viram, no empreendimento coletivo, oportunidade de objetivação da “forma de vida sem-terra” criada para viabilizar a “promessa”, antecipar relações de produção desejadas, e dotar de compromissos, com pretensões universalizantes, aqueles que se viram por tanto tempo reduzidos à contingência.

---

<sup>71</sup> “terra sem males” (Ex. 3,8).

<sup>72</sup> Hoje o MST trabalha com alternativas diversificadas de organização da produção e alocação de moradias nas áreas de assentamentos, como pode ser visto em documento da CONCRAB (2001), em textos de autoria de Horácio Martins de Carvalho (2002) e no debate travado entre Carvalho e Navarro em obra organizada por Santos (2002).



- *Se fosse sozinho tinha que fazer tudo. Agora, a gente aprendeu que pode fazer um serviço só; o resto os outros fazem (Entrevista 1989 - Comunidade da Sede).*

- *Se tu pensasse ou falasse prá algumas pessoas, tu dizia que eles não estavam entendendo, simplesmente eles ficaram junto, agora saber qual era o significado de estar trabalhando junto (Entrevista 2001 - Gleba 2)...*

- *Nem todo o grupo tinha um preparo, uma idéia mais elaborada do que era uma cooperativa, de como se trabalhava junto; nós também não sabíamos, nós fomos cobaias dentro do MST. Isso ninguém pode negar, nós fomos a primeira cooperativa, nós fomos cobaias, serviu de exemplo de acertos e erros que a gente teve de como trabalhar com isso (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

- *A gente conseguiu dar esse avanço, assim, no que a gente tem, foi em função de que, tirando a cooperativa, nós trabalhamos num grupo e conseguimos ir prá frente, porque a cooperação e o grupo faz tu ter, assim oh, mais condições de mover as coisas. E até na questão do trabalho, eu acho que é importante a cooperação porque, mesmo nós, agora assim trabalhando todo mundo individualmente, a gente sente por exemplo a dificuldade de ter que fazer tudo e não ter tempo para nada... (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Suportar a “*dor da exclusão*” e suportar a “*dor da possibilidade de vir a vivê-la num futuro antevisto*” significaram sofrimentos, porém, corresponderam a sofrimentos distintos, como também foram distintas as marcas que esses sentimentos imprimiram sobre os corpos desses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra. Marcas sutis e singulares, mas tão fortes quanto as outras, as compartilhadas por eles, associadas à espera no acampamento, para a constituição de suas subjetividades. E que os processos de socialização, inaugurados no interior do assentamento, bem como a nova estrutura organizativa dos assentados não chegaram a dar conta de cicatrizar. Pelo contrário, ao não se apresentarem como solo firme para sustentar a auto-crítica e a crítica às atividades e relações em vigência, intensificaram sofrimentos e, mesmo, abriram novas e diferenciadas fendas sobre os referidos corpos. A própria expansão das atividades “*laborais*”, no assentamento, foi comprimindo gradativamente as possibilidades de reprodução do espaço público-político partilhado por esse coletivo sem-terra, como convívio interno e como expressão externa, quando acampado; foi reduzindo as possibilidades do convívio crítico, por muitos experimentado.

Assim, estabeleceram-se as condições concretas para que nova tensão se erigisse entre esses sem-terra: a tensão de constituírem-se em expressão viva da “*igualdade na diversidade*” mas, com o prejuízo da primeira, já que houve entre eles resistência em tematizar e admitir a diversidade. Com isso, os assentados tiveram, à

frente, mais um elemento a complexificar as relações e a gestão destas relações, no âmbito do assentamento.

*- E se julgou assim, naquele momento, culturalmente, que todo mundo pensa igual, trabalha igual, e age igual, e não é assim. Isso em qualquer...é no magistério, é nos agricultores, é em qualquer classe (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- Aí entra a questão de todo mundo não trabalhar da mesma forma, que não foi conseguido analisar naquela época e que hoje está na idéia de cooperação. (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

O propósito de construção de “*unidade e disciplina*”, presente no método do Laboratório de Campo, imprimiu ao processo de formação implantado no assentamento e à estrutura organizativa então construída um caráter mais propositivo e semeador de idéias, do que reflexivo. O reconhecimento mais profundo da diversidade cultural e da pluralidade de objetivos que caracterizavam os grupos de assentados e que os animavam foi sendo dificultado, já que também não desejado, e as singulares marcas e inscrições impressas pela vida (experiência) sobre os corpos desses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, e a diversidade de valores, que com isso se constituiu, antes de se tornarem indicadores da diversidade existente, foram vistos como “*desvios*” a serem erradicados pela objetivação de idéias condutoras de “*unidade e disciplina*”<sup>73</sup>.

*- O individual [era] taxado como lumpen, mas lutou tanto. Não estava querendo destruir nada (Entrevista 1989 - Invernadinha).*

*- Esse pessoal é individual desde fora... desconfiança... um acha que o outro vai passar a perna (Entrevista 1989 - Gleba 2).*

*- Muitos que pararam e ficaram no individual não participaram de reunião ou a mulher não acampava. É importante homem, mulher e criança participar de tudo (Entrevista 1989 - Gleba 2).*

*- Formação é que é importante. Se isso não acontece, leva ao individual (Entrevista 1989 - Gleba 2).*

Com isso, estabeleceu-se, no interior da cooperativa, campo fértil para que significados suspensos aterrissassem e para que estes, uma vez não reconhecidos, dessem lugar ao sofrimento e a estratégias de defesa, que pudessem preservar corpos e mentes de sucumbirem na dor.

<sup>73</sup> Como as missões na Igreja Católica, ou como a esperança “*pentecostal*”, de conseguir unidade, termo usado por Jorge Larrosa (Conferência, 2002).

### 5.3. Uma estrutura organizativa.

Para combinar a implementação das pretendidas formas coletivas de produção e de apropriação dos resultados da produção, a viabilização do objetivo de autogestão, e as exigências formais e legais do sistema cooperativista e do INCRA, a COOPANOR foi organizada com uma estrutura ampla que, por sua vez, exigiu um complexo fluxo de comunicação entre suas diversas instâncias: equipes, conselhos e assembléia geral<sup>74</sup>.

Foi atribuído um papel de destaque às equipes: a responsabilidade pelo planejamento, realização das atividades planejadas, avaliação e encaminhamento formal dos resultados da avaliação, por intermédio dos seus coordenadores, às reuniões semanais do Conselho Executivo, através de um “*informe e balanço crítico*”. Depois de analisado, discutido e reformulado, o “*informe e balanço crítico*” retornava às equipes onde, após apreciadas as considerações e sugestões do Conselho Executivo, eram desencadeados os encaminhamentos para a realização das ações. Mensalmente esses mesmos informes passavam por apreciação e deliberação da Assembléia Geral dos Associados, órgão máximo da cooperativa, ao qual cabia “o

<sup>74</sup> Foi concebido um organograma, por ocasião da constituição e registro da cooperativa, contemplando todas as exigências do Sistema Cooperativista e do INCRA. Este, ao ser colocado em prática, manteve as exigências dos referidos órgãos, mas incorporou mudanças como a substituição dos departamentos por equipes equivalentes, vinculando-as a três setores - produção, administração e social - estes vinculados diretamente aos conselhos, como pode ser visto no desenho a seguir:

#### ESTRUTURA ORGANIZATIVA DA COOPANOR

##### ASSEMBLÉIA GERAL

##### CONSELHO DE ADMINISTRAÇÃO

##### CONSELHO FISCAL

##### CONSELHO EXECUTIVO

##### CONSELHO DIRETOR

##### SETOR DE PRODUÇÃO

##### SETOR DE ADMINISTRAÇÃO

##### SETOR SOCIAL

Lavoura e  
Saúde  
Máquinas

Suínos

Reflores  
tamento

Peixes

Constru  
ção

Finanças e  
Contabilidade

Educação

Formação

Horta

Gado

Artesanato

Comercialização

*poder de tomar toda e qualquer decisão de interesse econômico, social e político dos associados”* (SPEP, 1991, p. 33)..

O Conselho Executivo<sup>75</sup> era integrado pelos coordenadores das equipes e coordenado pelo presidente do Conselho Diretor, este último constituído por um presidente, um vice-presidente e um secretário-geral. Havia ainda um Conselho de Administração - do qual participavam os componentes do Conselho Diretor e os integrantes do Conselho Executivo que era, enfim, o responsável pela condução política e pela gestão da COPANOR, em sua globalidade<sup>76</sup>, e um Conselho Fiscal<sup>77</sup> - *“formado por três titulares e três suplentes”* - que era responsável *“pelo acompanhamento e fiscalização de todo o andamento da cooperativa, a partir do que [estabeleciam] os estatutos e regimento e de acordo com o que [havia sido] decidido e planejado nas diversas instâncias da cooperativa”* (SPEP, 1991, p. 38).

Os coordenadores das equipes assumiam duplo papel na gestão da cooperativa: o de direção política, enquanto integrantes do Conselho de Administração, e o de executivos, ao se constituírem em *“responsáveis pela coordenação e dinamização dos trabalhos das equipes”*, tanto as do Setor Produtivo, quanto as do Setor Social da cooperativa (SPEP, 1991, p. 37), esperando-se, com isso, prevenir a não separação entre teoria e prática, e entre ideologia e política, pois por dinamização dos trabalhos nas equipes também se entendia a participação direta na implementação das atividades planejadas, zelando para que ocorressem em conformidade com os fundamentos da cooperação.

---

<sup>75</sup> A COOPANOR inova (em relação ao Sistema Cooperativista Brasileiro) ao introduzir em sua estrutura organizativa um Conselho Executivo constituído pelos coordenadores das equipes, como indica o seu organograma (SPEP, 1991, p. 36).

<sup>76</sup> Há uma análise mais detalhada da estrutura organizativa da COOPANOR, realizada por Neyta Belato, na já referenciada Sistematização da assessoria ao Assentamento Nova Ramada, realizada pelo SPEP da UNIJUÍ, em 1991.

<sup>77</sup> Conselho Fiscal e Conselho Diretor eram eleitos *“por voto pessoal e direto de todos os associados em <Assembléia Geral>”*, por votação secreta (SPEP, 1991, p. 38).

Mediante essa estrutura e seus fluxos de relações, acreditavam os envolvidos com a formação da cooperativa<sup>78</sup>, poderia ser privilegiado um formato horizontalizado de organização, e assegurada a comunicação interna em duas vias: da direção para as bases (equipes) e das bases para a direção. Acreditavam, outrossim, que com esse privilegiamento estariam criadas as condições necessárias para a implementação de formas democráticas de gestão institucional, e da concretização das diretrizes e objetivos definidos para a cooperativa pelo coletivo que passou a constituí-la.

Essas intenções não foram, contudo, suficientes para assegurar que no processo de constituição da COOPANOR, na vida da instituição, e no convívio dos seus associados predominassem relações de poder sem dominação, conforme o esperado, e que se criasse um clima de confiança e entendimento entre os pares, no andar do empreendimento partilhado. Se a colocação das terras em comum, por um lado, significou uma iniciativa no sentido de fundar nova forma de organização da produção, à qual acompanhou a intenção de assegurar equanimidade na apropriação do produto então gerado, por outro, a iniciativa provocou em alguns dos associados a sensação de terem sido usurpados daquilo que conquistaram. E usurpados por seus pares, especialmente por aqueles a quem atribuíram o direito de representá-los: direção da cooperativa, coordenações de equipes.

Alojou-se entre eles um sentimento de perda: uma perda difusa, ora associada à terra, ora à gestão de tempos e tarefas, ora em relação a si próprios. Este estado de insatisfação pode ser associado ao que Arendt identifica como um sentimento de “*perda de lugar no mundo*”. Como observa Wagner, em seu estudo sobre o mundo do trabalho em Arendt e Marx, para a filósofa, “*a propriedade privada, identificada como um lugar no mundo e não como riqueza, é o lugar que empresta segurança e estabilidade ao homem*”. Continua a comentarista: Arendt vê que é a partir “*desse lugar no mundo*” que o homem “*pode promover a transcendência de sua condição de membro da espécie humana e de ser mortal, mostrando para o mundo e para si próprio quem é e do que é capaz*” (WAGNER, 2000, p. 199).

---

<sup>78</sup> Especialmente a liderança do assentamento e assessoria ao Laboratório de Campo.

Por certo, na experiência em análise, mulheres e homens puderam dar-se o direito e a liberdade de renascer na cena pública e de viver, em cada momento desta ação/renascimento, a possibilidade da insubmissão, da aventura, da criação, do movimento, da antecipação do amanhã, construindo a nova forma de vida sem-terra, e experimentando formas de produzir não alinhadas à lógica dos processos sociais vigentes. Mas a sensação de expropriados deveria acompanhá-los enquanto não se sentissem seguros, quanto à posse de uma retaguarda; e esta não mais seria “*o lugar da espera-ação*”, como o acampamento, pois este se constituiu e a eles serviu na transitoriedade. Passaram a demandar “*o lugar que espera*” aqueles e aquelas que conquistaram direitos, e puderam forjar relações conscientemente configuradoras para suas vidas. Seres que enfrentaram a alienação, frente à vida e frente à morte, ao serem capazes de forjar essas relações que lhes deram identidade própria, a identidade sem-terra. Passaram a necessitar do lugar que reorganiza: que toma distância de destituições, censuras, e exigências e confia, descansa, repõe, fortalece, faz novas sínteses, tornando possível a reconstrução das disponibilidades para novas ações; um lugar de intimidades, mas capaz de combinar potência e acolhimento, como poeticamente o demonstrou Wagner, ao sintetizar o pensamento de Arendt: “*o lugar de onde se pode partir para as luzes públicas, porque é para ele que se pode voltar depois de brilhar*”.

Propriedade, propriedade privada, no dizer de Arendt, mas significada ao modo da filósofa, como já revelamos: como “*um lugar no mundo*” e não “*como riqueza*”. Aquilo que alguns assentados da Nova Ramada desejaram conservar, mas tiveram dificuldade de se fazerem entender.

*- A gente sabe hoje, consegue analisar mais essa questão cultural, e que realmente as pessoas estavam assim sem nada, tanto econômica como psicologicamente que, de repente, botar terra na cooperativa era novamente ficar sem nada, e a gente não conseguiu avaliar isso naquele momento... (Entrevista 2001- Gleba 2).*

Como revela o depoimento anterior, “*naquele momento*” da história dos sem-terra da Nova Ramada, não se constituíram as condições necessárias para que a escuta e a fala mediassem as relações entre aqueles que se reuniram na COOPANOR; a

comunicação não fluiu, embora houvessem sido criadas instâncias e mecanismos, na estrutura da cooperativa, para propiciá-la. Por conseguinte, “julgamentos” fundamentados em certezas particularistas foram substituindo as disposições para a comunicação fundada na alternância entre o dissenso e o consenso, tudo se tornando então possível, já que passou a predominar, nas relações internas da cooperativa, a tendência de “julgar” com base muito mais em referências singulares - saberes, necessidades e desejos individuais e de pequenos grupos<sup>79</sup> -, do que em “conceitos”, “avaliações das circunstâncias” e “preceitos morais” consensuados em espaços abertos à experimentação e à revelação dos conviventes (HELLER, 1991, p. 140-142).

Por sua vez, a constituição de uma ordem de organização social do trabalho, em consonância com a Teoria da Organização, transferiu para a cooperativa alguns dos seus pressupostos que vieram revelar equívocos: o primeiro foi a suposição de que a divisão social do trabalho, ao demandar a complementaridade no exercício deste, por si só tenderia à favorecer a construção da “*unidade*” no empreendimento<sup>80</sup>; o segundo foi a suposição de que a associação, entre meios de produção em comum e complementaridade na organização e realização do trabalho, poderia eliminar a hierarquia proveniente da divisão deste. Por último, a expectativa de que as suposições elencadas, associadas aos fluxos de comunicação da cooperativa, poderiam assegurar a construção de relações democráticas no empreendimento cooperativo.

Na realidade, o esperado não ocorreu. E ainda: a manutenção da hierarquia na divisão do trabalho e as técnicas implementadas para o seu controle não livraram os trabalhadores e trabalhadoras de “*sujeição*”, no caso, às normas instituídas pela cooperativa. Não foi possível, mediante a ordem organizativa criada, impedir que essa hierarquia se colocasse como sinônimo de desequilíbrio nas relações de poder. E que se reproduzisse no plano das decisões, nas oportunidades de criação no trabalho, na formação técnico-científica e política requeridas pelos postos de trabalho e funções a

---

<sup>79</sup> Foucault (1997) afirma que “o polêmico diz a verdade sob a forma de juízo e em base à autoridade que sozinho conferiu a si mesmo”.

eles associadas, como também no plano da apropriação da produção e, conseqüentemente, das rendas das famílias dos associados. Em suma, não foi possível a constituição de condições suficientes para eliminar a alienação do trabalho, fosse esta vista na perspectiva de Marx, como separação entre o trabalhador e o produto por ele gerado, na de Heller, como perda pelo trabalhador de toda forma de auto-realização pelo trabalho, passando a restringir-se à função de reproduzir a “particularidade” (1991, p. 124); fosse vista na perspectiva de Arendt que, no caso, poderíamos identificar como um reencontro com a heteronomia.

Mesmo porque, ainda que houvesse a preocupação de a COOPANOR não reproduzir os conflitos de interesses presentes num social regulado pela lógica capitalista de produção, circulação e distribuição da riqueza, esta lógica foi contaminando a vida da cooperativa e dos seus associados, tanto pela via do mercado de produtos e insumos, como através das transações financeiras e orientações para a produção. A manutenção da divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual pode ser apontada como um exemplo de extensão desse conflito de interesses a uma cooperativa constituída com o propósito de implementar relações de trabalho que favorecessem a superação desse tipo de problema e dessem margem à gradativa emancipação dos trabalhadores.

*- Quando nós formamos a cooperativa a idéia, assim, de ter uma equipe de saúde, de ter uma equipe de educação, de ter uma equipe de formação, e que para a maioria ainda hoje isso não é trabalho - sabemos que as pessoas dizem isso: ah, não fazem nada, são professores, mas a gente sabe o quanto a gente trabalha mas esses trabalhos não são considerados pela maioria, culturalmente. Então assim: havia os que não faziam nada porque não se via aquela produção imediata, aquela renda econômica, de imediato. E culturalmente, naquele momento a gente não conseguiu também avaliar o que as pessoas pensavam disso; mesma coisa que dizer, por exemplo, uma relação bem cultural, que a mulher que fica em casa não faz nada (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Também, a forma como regimentalmente foi tratada a divisão dos resultados da produção, no âmbito da cooperativa, não atuou no sentido de agregar os trabalhadores, nem de possibilitar que seus interesses confluíssem. Pelo contrário,

---

<sup>80</sup> Diferente da complementaridade, característica da amizade sem-terra, baseada na diversidade de habilidades, capacidades e limites dos sujeitos capaz de configurar um coletivo - MST - com amplo espectro de competências.



favoreceu a competição e acentuou os conflitos, já que ficou instituído que a divisão dos resultados da produção, na cooperativa, deveria ocorrer proporcionalmente ao montante de horas trabalhadas pelos associados e associadas, individualmente<sup>81</sup>, como veremos adiante. E, como estamos procurando mostrar, nem todos os associados e associadas puderam participar, mediante as mesmas condições de compreensão, de consciência e de força, nos jogos de poder que levaram à definição e à implementação de tais regulações regimentais<sup>82</sup>. Houve, por parte de muitos deles, dado o lugar ocupado na experiência, dificuldade de assimilação da estrutura da cooperativa e dos seus fluxos internos de comunicação, o que contribuiu para que não legitimassem muitas das decisões tomadas coletivamente e das quais haviam participado, quer no âmbito das equipes de trabalho, quer no da Assembléia Geral. Esta dificuldade contribuiu para que assumissem atitude de destituição das “suas” representações, aquelas que deveriam coordenar o cumprimento das decisões<sup>83</sup>.

Como já identificavam educadores que assessoravam a experiência na época, “[havia] decisões que [eram] tomadas pelas equipes mas, ao voltarem às mesmas através do Informe e Balanço Crítico, pareciam ser proposta do Conselho Diretor que já [vinha] encaminhada como uma decisão”. Por seu lado, o Conselho Executivo discutia as propostas para levar às equipes, mas havia coordenadores, integrantes de tal conselho, “que as levavam parcialmente, [faltando], às vezes, dados ou clareza da situação” para informar os integrantes das equipes; outras vezes não havia “informações suficientes para as equipes analisarem os fatos” (SPEP, 1992, p. 39).

Ainda que tematizadas e trabalhadas, em atividades de formação dos associados, essas tensões não puderam ser erradicadas da vida da COOPANOR. E mesmo, agregaram-se, a elas, elementos subjetivos associados ao passado de exclusão

<sup>81</sup> Com exceção de 20% da produção para a subsistência que era distribuído entre as famílias associadas, proporcionalmente aos tamanhos das mesmas.

<sup>82</sup> O que seria idealismo acreditar na possibilidade prática dessa igualdade de condições; por outro lado, não houve clareza, entre os envolvidos com a questão, de tematizar e trabalhar a tensão que trazia consigo.

<sup>83</sup> Houve, portanto, dificuldade de “modernizar” as relações de poder - via comunicação e representação - e reinstalou-se a revolta como forma de manifestação (e de socialização). Ver a

desses trabalhadores e trabalhadoras, que marcaram suas personalidades, retraindo muitos deles dos debates internos “oficiais”, e fazendo aflorar formas de insubmissão a preceitos e de resistência ao instituído, ora não percebidas, ora não valorizadas pelas coordenações das diversas instâncias da cooperativa<sup>84</sup>.

Agravando o que foi posto, pudemos evidenciar ainda que, à medida que tais dinâmicas passaram a ser regidas pelos fundamentos ideológicos presentes na Teoria da Organização que comandou a prática do Laboratório de Campo, e pela lógica maniqueísta associada às pedagogias que este adotou e estendeu à gestão da cooperativa, acentuaram-se os conflitos de interesses entre os grupos de associados e destes com a direção da cooperativa. Com isso, o discurso-ação do MST, que vinha orientando as vidas e relações desses sem-terra, acabou sendo secundarizado.

*- O choque não era só entre os grupos (vindos da Anoni), mas entre a administração e os outros. Também entre os que trabalhavam na lavoura e os que trabalhavam na educação, na saúde, na formação (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Processou-se a banalização de um dos seus elementos mais fortes, o “movimento”, e a obliteração de outros, como a “solidariedade”, a “potencialidade educativa da experiência”, a possibilidade de aprendizagem com o “sofrimento presente na experiência” e, em especial, a possibilidade de “produção de utopias” a partir de verdades reveladas pela experiência.

Dizemos banalização da característica “movimento” porque, se por um lado, várias frentes de trabalho foram abertas e vários empreendimentos iniciados, em poucos meses de vida do assentamento, mudando a paisagem da área e dando a sensação de progresso, por outro, não foram poucas as iniciativas que resultaram de decisões impulsivas, sem maiores ponderações sobre os seus possíveis riscos, sua viabilidade econômico-financeira, e, ainda, sobre a coerência das mesmas com as

---

discussão de Lazzaroto e Negri - Intelectualidade, poder e comunicação - (2001, p. 38-41) à qual tangenciamos para chegarmos ao posto.

<sup>84</sup> Outrossim, não existiam discussões teóricas, à disposição da intelectualidade do Movimento, que pudesse identificar a tendência ao não reconhecimento da “mediação” tratada por Hardt e Negri,

diretrizes consensuadas no âmbito da cooperativa<sup>85</sup>. Consolidou-se, inclusive, a prática de dar início a um novo projeto para aglutinar aqueles trabalhadores e trabalhadoras que começavam a perder o entusiasmo pelo empreendimento comum e a demonstrar atitude crítica ou apresentar resistência ao andamento das iniciativas em curso<sup>86</sup>. Associadas a isso, freqüentemente, decisões tomadas passavam a ser substituídas por outras, antes mesmo de serem cumpridas, sem avaliações mais profundas e justificativas que pudessem levar a tal procedimento. Essas maneiras de agir foram dando lugar não só para a revolta, mas também para a “desresponsabilização” dos trabalhadores e trabalhadoras com o planejado e, com isso, abrindo espaço ao surgimento de uma nova forma de anomia<sup>87</sup>. Acabaram, outrossim, produzindo sérios reflexos sobre a saúde financeira da “empresa cooperativa”, pois acarretaram a rolagem de dívidas já contraídas e a adição, a estas, de novas dívidas realizadas.

*- Você pega o recurso para investir na produção e paga horas de trabalho, sem saber no que está sendo investido aquelas horas de trabalho. Ou vende uma máquina, que foi paga caro e entrega para a cooperativa [Agropecuária de Júlio de Castilhos] a troco de rancho que foi feito (Entrevista 2001 - São João).*

*- Eu tava acostumado com uma carroça velha, com uns boizinhos, e o caminhão encostado lá. Daí a pouco chegou outro e eu perguntei: - de quem é isso aí? - É nosso. Daí disseram: - tem mais outro, está em arrumação aí. Mas vieram três caminhões, um reformamos e dois não prestavam (...). Um acharam de vender por troco de tijolo. O cara nem queimou o tijolo (...) deu uma chuva e derreteu tudo (Entrevista 2001 - São João).*

A isso, somou-se o fato do assentamento não ter sido favorecido pelas condições climáticas, em seus primeiros anos de vida, passando por sucessivas frustrações de safras, que intensificaram as conseqüências danosas dos investimentos impulsivamente definidos e mal conduzidos.

O menor comprometimento dos trabalhadores e trabalhadoras com o empreendimento comum começou a dar lugar à migração de trabalhadores de uma

---

especialmente em “Império” (2001), como característica da multidão insurgente, nova subjetividade política constituída em tempos de globalização.

<sup>85</sup> Dentre estas podem ser citadas a abertura de cerca de mil hectares de campo bruto para plantio de cultivos de mercado, já no primeiro dia de vida do assentamento, o uso de crédito bancário não subsidiado, e ainda a compra de máquinas e implementos agrícolas usados e em estado precário.

<sup>86</sup> Um novo impulso, como nas missões da Igreja Católica.

equipe de trabalho para outra, quando qualquer empecilho se antepusesse à realização das suas vontades individuais<sup>88</sup>, sendo desconsiderados, inclusive, os investimentos da cooperativa na formação dos mesmos para a realização de atividades que estivessem a exigir certo nível de especialização. E a auto-crítica e crítica, ao serem substituídas pelos “*informes e balanços críticos*”, foram burocratizadas, dado que passaram a acontecer sob a coordenação de quadros dirigentes cada vez mais deslegitimados e incapacitados (mesmo fazendo uso dos métodos de auto-gestão adotados pela cooperativa) para mediar o desenvolvimento de uma atitude reflexiva, entre seus pares, que favorecesse a compreensão, em profundidade, das questões e problemas postos para análise<sup>89</sup>. Mais ainda: houve momentos em que a crítica foi também usada como tentativa de disciplinamento, este visto desde a perspectiva de Foucault, voltando-se a corpos e mentes individualizados, como pressão sobre aqueles que mostravam estar se desviando do “caminho”, apegando-se a “vícios”, e atrapalhando a consolidação da cooperativa.

- *Vou contar uma coisa que aconteceu comigo: eu levantei um dia lá contra [um membro da direção] e me chamaram prá uma avaliação e... eu fiquei lá. Falaram umas coisas e eu falei: <é mentira>. <Com mentira ou sem mentira, quem tem que sair da cooperativa é tu>. Teriam que ver se era eu, se era ele, ou... quem estava errado (Entrevista 2001 - São João).*

- *Eu também fui chamada prá uma avaliação... eu fui numas quantas reuniões, mas nós já estávamos com aquela idéia de sair [desligar-se da cooperativa] e saímos (Entrevista 2001 - São João).*

Com isso, podemos dizer, a estrutura organizacional da cooperativa nasceu debilitada em capacidade para desenvolver, entre os associados, a disposição para

---

<sup>87</sup> Não reconhecimento de normas, regras, regimentos da cooperativa, princípios do Movimento e mesmo de regras tácitas deles decorrentes.

<sup>88</sup> Itinerância da multidão?

<sup>89</sup> Os Informes e Balanços Críticos correspondem a um instrumento técnico de gestão, previsto pela Teoria da Organização, que visa possibilitar a comunicação interna e a tomada de decisões nas estruturas coletivas criadas em conformidade com as orientações da mesma. Propõem-se a facilitar a comunicação entre e dentre os diversos escalões hierárquicos da estrutura organizacional constituída; alimentam discussões e deliberações, a partir do comunicado, e esperam que estas se constituam em orientações para os planos de trabalho que deverão dar seguimento ao funcionamento da organização. Como os Informes e Balanços Críticos se propõem a agilizar os processos avaliativos e decisórios e a erradicar a “subjetividade” dos mesmos, freqüentemente acabam comprimindo os espaços reflexivos e educativos, pressupostos em processos de auto-gestão organizacional, já que dão menor importância ao reconhecimento dos tempos culturais da pluralidade de sujeitos que integram esses processos e maior

atribuir ao empreendimento significados condizentes com os seus propósitos de inovar, no plano da produção, estendendo a esse plano a “*utopia*” gestada por eles próprios no bojo da luta, e para a constituição de uma “*vontade coletiva*”, que viesse tornar possível a realização desta utopia: a construção de uma nova forma de produção, coletivizada, e perpassada por valores como a solidariedade e a criatividade. Forma de produção que, sabemos hoje, impregnou seus imaginários - mas ao modo de cada qual -, enquanto lutavam pela conquista da terra e mesmo ao chegarem a ela, o que a Teoria da Organização não teve plasticidade suficiente para identificar e aclarar. Como diria Heller, com isso a cooperativa foi incapaz de “*intimar*” os seus associados a submeterem sua “*particularidade*” - seus egoísmos - ao “*genérico*” - interesses, finalidades e objetivos do “*ideal*” de cooperação e de comunidade que pretendiam construir, reproduzindo a forma de vida sem-terra, no seu âmbito (1992, p. 22-24). Ou, como o veriam Hardt e Negri, foi incapaz de fazer a costura entre “*o político, o social, o econômico e o vital*”, artificializando este último (2001, p. 429-430).

Também esta estrutura organizativa ficou sem forças para oportunizar a real participação dos associados na condução da cooperativa, pois a liderança do empreendimento teve dificuldade de perceber a importância de viabilização de uma representação plural nos seus quadros dirigentes, bem como de manter a alternância entre crítica e provocação à ação conjunta, a alternância entre dissenso e consenso nos fluxos de gestão das atividades compartilhadas, de modo a expandir o espaço de expressão dos sujeitos e a tornar a cooperativa uma construção coletiva e realmente auto-gestionada. Ou de tematizar os conflitos, especialmente os elementos morais neles presentes, para que a luta interna não passasse a ocorrer motivada por egoísmos (quase nunca explícitos), mas sim por motivações morais, não destruindo, assim, as condições para que empreendimentos comuns fossem erigidos, conquanto assumindo

---

importância à construção da unidade destes, dificultando, com isso, a consolidação da participação democrática (MONTEIRO, 1990, *passim*).

forma menos arrojada e pretenciosa, em sua estrutura, do que uma cooperativa de produção<sup>90</sup>.

A diversidade não tendo sido despreconceituosamente tematizada, no âmbito da cooperativa, não pode ser elevada a critério para a “distribuição” das coordenações exigidas pela estrutura organizativa, entre os diversos grupos que reuniu, esta última tornando-se tendenciosa por mais horizontalizada que fosse. Por sua vez, desrespeitou tempos culturais e foi incapaz de *reconhecer o sofrimento* e de se dar conta do seu *potencial de insurgência*, especialmente quando silenciado ou não reconhecido, como aquele que acompanha a “*muda coexistência entre a particularidade e a genericidade humana*”; que acompanha o conflito presente na relação entre interesses, necessidades e motivações de “*indivíduos singulares*” e os interesses, necessidades e motivações da “*integração social*”, no caso, do coletivo pretendido e representado pela cooperativa. Conflitos “*mudos*”, já que não conscientes ou apenas parcialmente conscientes (HELLER, 1992, p. 22-23)

Assim, as relações institucionais foram impondo barreiras sobre os indivíduos, desmotivando-os para o projeto coletivo, e as necessidades e motivações imediatas, de cada qual, foram adquirindo maior importância, no âmbito da cooperativa e do assentamento, e tomando conta de sujeitos que, num passado próximo, haviam vivenciado a experiência de relativizá-las ou suspendê-las. Ainda, com base em Heller, podemos apontar a tendência ao estabelecimento de uma forma de atuação institucional que não deu conta de convocar o indivíduo a transcender, nem mesmo a manter suspensas as necessidades do “*eu*” em favor daquelas do “*coletivo*”, como era esperado. Essa debilidade institucional acabou favorecendo a desmobilização e a inibição da capacidade do indivíduo mover-se na direção da expansão da sua “*humanidade*” (1991, p. 232-233).

---

<sup>90</sup> O que hoje vem sendo discutido e experimentado pelo MST, como as obras sugeridas em nota anterior indicam.

A vida, as relações e os problemas da cooperativa estenderam-se a todo o assentamento, tornando pontuais as atividades ali iniciadas que chegassem a mobilizar os assentados e assentadas para a “ação”, esta vista na perspectiva de Arendt, como renascimento, criação, objetivação do novo, possibilidade de iniciar algo não previsto (1999, p. 43-45).

O “labor” foi absorvendo as preocupações, os tempos e os interesses, no assentamento. E, por mais que integrasse os trabalhadores e trabalhadoras em atividades socialmente compartilhadas, restringiu-se a movê-los no “circulo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo”, a dirigi-los a atuarem na conservação das próprias vidas e da espécie, conforme seus próprios limites (ARENDR, 1991, p. 152-153). Conseqüentemente, o movimento interno da cooperativa transformou-se num restritor ao potencial do novo espaço comunitário dotar-se de características de espaço público acolhedor de dinâmicas socializadoras, sensibilizadas pela forma de vida sem-terra e pela possibilidade de recriá-la, em condições sociais novas. Passou a sufocar “o livre agir” e a limitar a “capacidade humana” do coletivo que reuniu colocar-se na perspectiva de “agir e estar sempre a começar de novo” (SONTHEIMER, 1999, p. 11). De realizar sua obra e, enquanto tal, de tornar-se capaz de ampliar as possibilidades para o desenvolvimento “genérico<sup>91</sup>” dos trabalhadores e trabalhadoras que passaram a compartilhá-lo.

Outrossim, a cooperativa começou a inviabilizar a implementação da ideologia da cooperação nos espaços do assentamento, aquela que seria a forma mais coerente de viver, no plano das relações de produção, o que até então vinha sendo vivido, enquanto ação política, a forma de vida companheira sem-terra, em especial características suas, como a “complementaridade do diverso” (ou até mesmo a pluralidade), “a solidariedade”, e o “agonismo”. Não pôde implementar aquilo que de certa forma estava posto, como intencionalidade, nas diretrizes para o assentamento, construídas logo após a conquista da terra: superar o até então

<sup>91</sup> Heller, com base em Marx e sugerindo a leitura de Markus (1974) trata o desenvolvimento genérico como a tendência à realização das potencialidades do gênero humano: a objetivação pelo trabalho, a expansão da socialidade, da consciência, a universalidade e a liberdade (1992, p. 5-8).

experimentado, criando formas coletivizadas e auto-gestionadas de gerar, beneficiar, comercializar e apropriar-se dos resultados da produção, e possibilitar que o “labor”, além de nutrir a vida, e o “trabalho”, além de fabricar objetos (ARENDDT, 1991, p. 90-104), também se constituíssem em fontes de criação de valores.

*- (...) se tirou a idéia de cooperação, sabe, quando se criou a cooperativa, porque na verdade se criou uma empresa, meramente uma empresa, então, aquilo roubou a idéia de cooperação. Então, a partir do momento que eu estou numa empresa, estou empregado, sou funcionário, sabe, eu tenho minhas obrigações...eu acho que aí se perdeu a idéia da cooperação (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- E também assim, que já botavam nas equipes algumas coisas prá aprovar. Às vezes as pessoas questionavam e tinha até tal dia prá decidir. Então ali também foi que muitas coisas tinham que ser discutidas mais, antes de decidir, muita gente não deu opinião, foram atrás dos outros mas, na verdade, não foi dado tempo prá se entenderem. Aconteceu que até hoje tem gente que fala isso, tudo muito em cima, tinha que até tal dia decidir, se tivesse discutido mais quem sabe não tinha tantas dívidas, tantas coisas, ia amadurecer mais... (Entrevista 2001 - Gleba 2)*

A estrutura da cooperativa passou a ser considerada pesada e a forma de gestão, da mesma, complexa e exigente, “combinação” difícil de ser assimilada pela maioria dos assentados, fossem eles os que se tornaram associados ou aqueles que não chegaram a sê-lo: uma empresa, como passaram a nomeá-la alguns deles. Esta foi se tornando, a cada dia, menos sedutora para agregar vontades e paixões, já que passou a experimentar o rompimento dos vínculos que se propôs a estabelecer entre a produção e a ação política; entre a produção para a subsistência e a produção para o mercado, vínculos que seriam capazes de tornar coerente a vida, no âmbito do assentamento e do empreendimento cooperativo como um todo, mantendo os trabalhadores e trabalhadoras comprometidos com o propósito de interromper processos, recriando, no âmbito da produção, a forma de vida sem-terra da qual foram protagonistas. No momento que dificultou a experimentação, ao constituir-se aos moldes da Teoria da Organização, subtraiu o que o MST, enquanto acontecimento, propiciou aos trabalhadores e trabalhadoras: que seus corpos e mentes pudessem “fazer”, mas “fazer” como objetivação de “conhecimento e ser” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 431-432).



Então, a quebra de coerência, na orientação das principais dimensões da vida do assentamento, acabou impedindo que trabalhadores e trabalhadoras, mesmo apoiados nas relações de amizade que tão bem souberam tecer, pudessem permanecer sentindo-se livres e fortes para darem início a novas alternativas para a organização e realização da produção. E para que estas alternativas pudessem se apresentar como presentificação do amanhã (LARROSA, 2001, p. 186-189).

Não houve a percepção de que as verdades que passaram a regular os elementos constitutivos da vida no assentamento se distanciavam ou se chocavam, frustrando expectativas e produzindo incompreensões. A própria forma de conceber a agrovila contribuiu para que isso ocorresse. No momento em que cada família associada à COOPANOR recebeu um hectare de terra ao redor de sua casa, para cultivo individualizado, as atividades associadas à reprodução da “sua” vida foram ali se “concentrando” e tenderam a ser realizadas em conformidade com o modo com que cada família, até o momento, havia experimentado “*laborar*”. Tenderam, na maioria dos casos, a assumir o caráter de produção camponesa. No entanto, à medida que a produção da cooperativa chegou ao mercado, conquanto parte dela se mantivesse reservada a complementar as exigências de reprodução dos processos vitais das mesmas famílias associadas, passou a ser subordinada à lógica capitalista por ele veiculada. E com o agravante deste estar representando a lógica do intrincado complexo agroindustrial, com suas exigências técnicas e econômico-financeiras para a produção agropecuária.

O corte com as limitações da propriedade individual e a aglutinação das terras em uma unidade de produção coletiva, gerenciada coletivamente e trabalhada como um todo, não foram suficientes para levar os assentados à superação da alienação no trabalho, ainda que isso fosse pretendido. Estes arranjos não puderam livrar a cooperativa da subordinação aos processos econômico-sociais dominantes, ainda que, de certa forma provocassem o aparecimento de algo “novo” nas relações de produção e, com isso, passassem a oferecer novas condições e a fazer novas demandas ou exigências para o trabalho/labor, enquanto tal. Mas não chegaram a produzir as

inversões pretendidas, inclusive, porque ainda não circulavam, no universo do Movimento, outros micro-processos aos quais o iniciado na Nova Ramada pudesse se associar para seguir criando caminhos alternativos para a viabilização da produção, como o crédito cooperativo e as redes de comercialização, como as de produtos ecológicos/orgânicos hoje existentes, entre outros.

Mas, algumas inovações foram então introduzidas pela COOPANOR, no plano das relações do trabalho/labor. A primeira delas foi a relação entre “*socialização e divisão*” do trabalho/labor que passou a ser realizado por coletivos auto-gestionados da cooperativa, constituídos desde as diferentes frentes ou atividades produtivas: lavoura, suínos, artesanato, gado leiteiro, etc. Tal relação possibilitou e mesmo exigiu certa especialização do trabalho, mas preservou, na maioria dos casos, o vínculo de cada trabalhador e trabalhadora com o todo do “*ciclo natural da atividade*” pela qual optou. A segunda foi a relação entre “*especialização e complementaridade*” do trabalho/labor, mas especialização realizada por atividade produtiva e não por função ou tarefa na atividade, como teria visto Marx na grande empresa. Isso permitiu que parte do produzido, em cada atividade, se dirigisse diretamente ao consumo humano; exigiu também que outras partes se destinassem a gerar novos produtos como: o milho convertendo-se em carne suína, ou o milho convertendo-se em leite.... Estas relações podem ser consideradas expressão da singularidade técnico-científica e política da nova organização da produção, embora não conseguissem tornar-se independentes das relações técnicas e sociais de produção, predominantes na sociedade, na época. Conquanto auto-gestionado e coletivizado - da produção à apropriação do produzido -, o trabalho/labor na cooperativa se manteve referenciado a padrões de ritmo, de produtividade e de qualidade ditados externamente. E exigiu, para tal, a capacitação dos trabalhadores.

Com isso, a cooperativa incorporou as contradições decorrentes da relação entre esse seu novo modo de organizar e gerir a produção, de organizar e desenvolver o trabalho/labor e as circunstâncias sociais, mediante as quais ele foi implementado. Porém não se deu conta da necessidade de trabalhar os significados das mesmas

contradições junto ao seu corpo social, já que eram intencionais, estando inclusive incorporadas à proposta ideológica da Teoria da Organização. Proposta que previa, como adiantamos, que a antecipação de relações de produção, ainda que nos limites de uma experiência singular, poderia provocar mudanças ideológicas sensíveis entre os trabalhadores e trabalhadoras, predispondo-os à práxis. O que, no caso, não aconteceu.

Heller, ao refletir sobre a revolução da vida cotidiana, teria apontado a importância da humanização do processo de trabalho para a construção de “*um programa de lutas*” por uma nova forma de vida e de sociedade “*dirigido contra a forma de vida baseada na propriedade [esta vista como riqueza<sup>92</sup>] e contra a psicologia da apropriação*”. Mas, ao mesmo tempo, teria apontado esse suposto como “*apenas uma parte de um programa*”, no qual deveria ser atribuída ênfase a pontos de “*natureza ética e política*” que pudessem subsidiar uma crítica baseada numa concepção unitária de mundo, já que “*em toda concepção unitária de mundo o compromisso político adquire importância vital*” (1994, p. 23-24).

É ainda Heller que segue dizendo: “*não há comunidade duradoura capaz de configurar novos modos de vida que possa existir sem uma determinada atividade política, sem uma atividade política relativamente concreta e sem um trabalho político cotidiano*” (1994, p. 25)<sup>93</sup>. Houve, por parte das direções da COOPANOR, a suposição de que a mera existência e atuação de uma cooperativa de produção, gerida pelos associados, configuraria um agir político, dados os fins e o suposto modo de atuar da mesma. Supunham também, como vimos identificando e ressaltando, que a organização social do trabalho na cooperativa (divisão e complementaridade, especialmente) seria condição suficiente para construir a unidade, entre os associados,

<sup>92</sup> E não como “*lugar no mundo*” como trata Arendt.

<sup>93</sup> Hardt e Negri, em outro contexto, mediante novas concepções e relações entre tempo e espaço, estariam associando, à idéia de comunidade, o vínculo entre o político, o social, o econômico e o vital (2001, p. 429-430).

a partir da “concepção unitária<sup>94</sup> de mundo” associada à forma de vida sem-terra forjada na luta. Também isso não ocorreu<sup>95</sup>.

Todavia, os trabalhadores e trabalhadoras foram ágeis em encontrar lugar para partilharem suas insatisfações, angústias e, ainda, a perplexidade que a complexidade do empreendimento cooperativo gerou. E, a burocratização das relações internas não impediu que estes sentimentos incitassem a comunicação informal nas frentes de trabalho da cooperativa (ou equipes), e em outras esferas do cotidiano do assentamento, enfraquecendo a sua estrutura como um todo. Mas, ao mesmo tempo, mostrando que o homem “*não precisa ser marionete de um destino situado fora de seu ser*” (SONTHEIMER, 1999, p. 11)

Além disso, ao introduzir uma lógica maniqueísta nas relações, essa mesma estrutura organizacional passou a dar abrigo à intolerância, tornando-se uma aventura a gestão das atividades e, mais ainda, dos conflitos internos na cooperativa e no assentamento.

*- Não está contente, se afasta e sai (Entrevista 2001 - São João).*

*- Saíram as oito ou nove famílias, saíram os vadios, ficaram os bons da cooperativa; aí saíram mais quinze, que eram os bons da cooperativa e viraram vadios da cooperativa (Entrevista 2001 - São João).*

Boicotes, dissimulações, não reconhecimento e não cumprimento do planejado passaram a constituir-se em estratégias de ação freqüentemente usadas para fazer frente a uma estrutura que não conseguia contemplar as potencialidades dos sujeitos que lhe davam vida, dada a inflexibilidade teórico-ideológica que pautou a sua

<sup>94</sup> Unitária no sentido também tratado por Gramsci, significando concepção não fragmentada, mas não necessariamente unívoca, como o pretendido pela Teoria da Organização.

<sup>95</sup> No período, já estava em andamento no MST a discussão sobre a possibilidade de distinção e, ao mesmo tempo, de relação entre o “seu braço econômico” e o seu “braço político”, dado que a produção começou a subtrair espaços do político no âmbito dos assentamentos. Foi a partir desta discussão que houve a criação da CONCRAB - Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil - que passou a congregiar as cooperativas singulares e as estruturas cooperativas regionais e estaduais. Esta discussão, bem como a construção desta nova estrutura organizativa ocupou grande espaço no Movimento, e teve reflexos diretos no assentamento Nova Ramada, que sediou a primeira cooperativa de produção do MST. Essa tensão, que na época era nova, hoje já pode ser administrada pelo

implementação. Inflexibilidade que contaminou também as relações pessoais, e isto em todo o assentamento. Foi se tornando insustentável manterem-se as relações em conformidade com o institucionalmente previsto.

Foucault já teria observado que: *“O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto”* Seguiria afirmando que este mesmo grande jogo será *“de quem se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras”*. E, ainda, que *“As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas”* (FOUCAULT, 1990, p. 26). O que denominamos socialização às avessas.

Ainda que no micro espaço de uma experiência em constituição, vimos, no âmbito da COOPANOR, o não consentimento se manifestando, a resistência se expandindo e se tornando mais visível num momento em que um desequilíbrio maior nas relações de poder fez renascer lembranças de um passado de exclusão<sup>96</sup>. E propiciou condições para que regras internas passassem a ser desconhecidas, pervertidas, e as significações “submetidas” encontrassem formas “subversivas” de expressão. O próprio regimento interno da cooperativa começou a sofrer *“inversões sistemáticas”* no seu cumprimento, revelando formas “criativas de rebelião muda”, e o sofrimento emergente - decorrente do não reconhecimento dos significados aterrizados com os novos desafios da vida, da organização e da produção no assentamento -, encontrou fertilidade para germinar no corpo de cada trabalhador e trabalhadora, já que a existência de *“mundo”* para a *“ação em liberdade”*, este visto

---

Movimento com mais conhecimento, dadas as experiências que passou a acumular e acesso a produções teóricas, como antecipamos.

<sup>96</sup> Para Foucault, *“nas relações de poder [tidas como relações ‘móveis, reversíveis, instáveis’] existem necessariamente possibilidades de resistência”*, possibilidades que podem corresponder, tanto a formas variadas de astúcia no agir - que não necessariamente conseguem *“inverter”* estados de dominação -, como a estratégias de resistência - capazes de romper com o sistema de dominação (1994, p. 125-128).

em conformidade com a concepção de Arendt, foi barrada pelos equívocos implícitos na Teoria da Organização, à qual a cooperativa foi submetida, especialmente aquele referente à burocratização das relações de trabalho.

- *A gente fala porque teve gente que não fez hora e marcou hora... e a gente tinha aquela vontade de que a coisa andasse... (Entrevista 2001- Gleba 2).*

- *Porque tinha gente que não trabalhava, a gente sabe de fonte segura, que iam prá lavoura, deitavam, vinham e marcavam que trabalhavam tantas horas (...) porque iam receber pela hora marcada (Entrevista 2001- Gleba 2).*

- *O pior é que se iam de trator deixavam o trator ligado lá debaixo de uma árvore (Entrevista 2001- Gleba 2)*

O “fazer hora”, conforme expressão dos assentados, correspondia à forma de registro do trabalho na cooperativa, que foi constituído como critério para a medida da participação de cada associado na realização do trabalho e na divisão das sobras entre os mesmos após deduzidos os custos dos benefícios gerados pelas atividades produtivas desenvolvidas. Foi o critério usado, tanto para estabelecer o mínimo prescrito regimentalmente<sup>97</sup>, como o realizado, que podia superar o mínimo prescrito. Um critério não considerado ideal, por gerar uma sensação de relação patrão-empregado, e por seguir desvinculando tempo de produção e tempo de reprodução, nem sempre pretendidos distintos num processo de trabalho como o de uma cooperativa de produção, bem como, desconhecendo elementos subjetivos de coesão que agregam valor ao trabalho. Contudo, este vem se constituindo um critério até hoje não superado, na maior parte das cooperativas do MST, devido à inexistência de outros, como revelaram os assentados<sup>98</sup>.

Se havia, entre os integrantes do empreendimento cooperativo, aqueles que percebiam e sofriam diante do boicote, por companheiros, de regras e decisões - iniciativas de resistência nas relações de poder, como o veria Foucault -, existia

<sup>97</sup> O mínimo regimentalmente exigido para associados-homens e associadas-mulheres era de 80 horas mensais, em jornadas de sete horas/dia e, para as mulheres de associados, 16 horas mensais.

<sup>98</sup> Ver a atual discussão de Hardt e Negri (2001, p. 425-427) sobre “salário social” no contexto da pós-modernidade, contexto no qual, sugerem os autores, a distinção entre produção e trabalho reprodutivo tendem a desaparecer. Também, em Negri (2001, p. 64-69), reflexão sobre a impossibilidade da medida do valor-trabalho, que complexifica o problema acima posto mas, ao mesmo tempo, abre nossos olhos para a componente afeto (em parte, semelhante ao que vimos tratando como acolhimento)

também os que sofriam a perda de força, no âmbito destas mesmas relações - sensação de “desempoderamento” -, frente a oclusão dos espaços de auto-crítica e crítica pela imposição do instituído. Houve, inclusive, os que chegaram a tematizar o sofrimento que, por vezes se apoderou dos sujeitos, face à impotência decorrente do uso equivocado de instrumentos institucionais criados para possibilitar a vivência de relações democráticas. Como verbaliza um assentado: uma vez tendo a maioria aprovado, “a gente tinha que ir atrás”...

*- E eles estavam fazendo hora, né. E as pessoas que estavam na lavoura, chovia não dava prá ir prá lavoura e não fazia hora. E na hora de dividir aquele dinheiro lá, tá louco, o pessoal que estava trabalhando lá dentro, na organização, ficava das 8 às 8 da noite, dez, doze horas por dia, e aquelas pessoas que trabalhavam na lavoura, que eram as que produziam mesmo, faziam cinco, seis, sete horas no dia. E na hora de pegar o “boto” de rachar o “boto” capaz, ganhava quem ficava lá na moca, na moleza. E daí tu vai ver, é o mesmo que no sistema capitalista, quem comandava o troço sempre ganhava mais (Entrevista 2001- São João).*

*- Eu, o meu sofrimento assim, os meus piás que trabalhavam lá dentro; eu trabalhava também, trabalha e vadiava também, não vou dizer que só trabalhava; vinha um projeto ou colhia alguma coisa resistia [ficava] aí; se dava lucro ou não dava, a maioria aprovava, a maioria decidia. A maioria porque se tinha três ali que não queria, mas a maioria aprovava [a aplicação do dinheiro em alguma coisa, pela cooperativa] querendo ou não a gente tinha que ir atrás, estava dentro (Entrevista 2001- São João).*

Finalmente, começaram a haver os desligamentos de grupos de associados da cooperativa, acentuando-se com isto os conflitos, e radicalizando-se rixas pessoais entre os assentados, especialmente em razão dos “acertos” que, além de implicarem em negociação de resultados da produção e de patrimônio, sob a forma de benfeitorias e de animais, implicavam também em negociação das dívidas que a cooperativa havia contraído, nem sempre mediante o aval direto dos envolvidos nos “acertos”. E ainda havia a questão da demarcação dos lotes, igualmente sofrida por aqueles que se retiravam e por aqueles que permaneciam na cooperativa, pois implicavam em dividir áreas de terra sobre as quais haviam sido feitos investimentos diferenciados. Implicavam na demarcação de “pedaços” de terra que já não se equivaliam em valor agregado.

---

presente na utopia-forma-de-vida-sem-terra, construída na luta pela conquista da terra, e que as cooperativas de produção, na experiência em análise, não conseguiram recriar, no plano da produção.

Como relataram nossos interlocutores, “primeiro saíram nove” das famílias que haviam se colocado na agrovila da Gleba 1; depois as vinte famílias assentadas pelo Estado na Gleba 2 que, a seguir, constituíram uma nova cooperativa - a COOPAGO; depois foram mais quinze famílias da Gleba 1 que se retiraram da cooperativa e, posteriormente, outras famílias ainda deixaram a cooperativa. No momento do pedido de liquidação, a COOPANOR não congregava mais do que dezenove famílias. E a COOPAGO já havia sido dissolvida.

- *Alguém chegava prá dizer alguma coisa e eles diziam: - “Não está contente, se afasta e sai”. Isso prá mim... a pessoa quer alguma coisa, se fala por bem, vamos ver o que quer, se estou errado. Eu sou daqueles que se estou errado, eu tenho que brigar e suportar minha vontade ou tentar ver, conversar por bem (Entrevista 2001 - São João).*

- *Não tentaram segurar os associados (Entrevista 2001 - São João).*

- *Já estávamos nos organizando por baixo, e saímos em nove famílias, viemos aqui pro fundo [Comunidade São João] e ninguém tirou nós (Entrevista 2001 - São João).*

Quanto à COOPAGO, os próprios assentados que a constituíram passaram a se perguntar: por que a experiência não deu certo, se trabalhávamos de forma tão harmoniosa no “grupão” constituído no acampamento da Anonni, grupo que se manteve, e muito bem, nos primeiros meses de vida no assentamento? Por que não deu certo, se a saída da COOPANOR era vista como uma possibilidade de superar os erros cometidos naquele empreendimento, dado o aprendizado que oportunizou, e de reconstrução da experiência vitoriosa do acampamento? Foram eles mesmos que responderam às próprias interrogações:

- *Mas é que daí nós já estava com a cabeça...foi tão forte o esbarramento ali [na COOPANOR] que a gente não conseguia organizar as idéias... bom, vamos retornar ao que éramos quando chegamos aqui, continuar daí...*

- *Eu acho que foi a questão financeira, foram dívidas que nós pegamos, que nós não conseguimos mais levar prá frente, e empurra aqui...e aí tivemos que terminar.*

- *Quanto mais nós esperneávamos, era aquela história, mais se atolava. Daí, nós saímos a arrendar terra fora prá poder pagar as dívidas e fomos indo, nós tirávamos daqui [das próprias terras] para pagar o financiamento lá fora, daí não teve mais como segurar, não se tinha um retorno. (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Acreditamos que, tanto a experiência negativa das relações no âmbito da COOPANOR, quanto a não identificação dos equívocos presentes na Teoria da Organização - teoria que além de manter-se orientando a COOPANOR até a sua



dissolução, estendeu-se à COOPAGO -, como os efeitos da subestimação das determinações do mercado capitalista sobre os empreendimentos cooperativos, acentuados pelas dívidas contraídas pelas cooperativas para investimentos, produção e consumo constituíram-se em fatores fortes e interrelacionados que macularam a idéia de cooperação, via cooperativa ou outra forma qualquer de coletivo. Este conjunto de elementos produziu a incapacitação circunstancial dos assentados da Nova Ramada para qualquer empreendimento comum na área da produção. Hoje esta questão começa a ser (re)tematizada, no assentamento, o que acreditamos ser um passo real na direção da sua reconsideração e superação, ainda que não imediatas. Há uma curiosidade e atenção sobre as experiências em andamento em outros assentamentos e sobre os estudos que o MST tem colocado à disposição de seus integrantes.

*- Hoje não conseguimos criar uma cooperativa no assentamento. Estamos com o leite, só que não conseguimos trazer aqui prá dentro um sistema de resfriamento. Porque o sistema [social, econômico, político] não deixa; nós entregamos tudo prá cooperativa de leite [em Júlio de Castilhos], deixamos tudo lá, porque pegamos o rancho e empatamos. Falta organização nossa e uma nova perspectiva aqui dentro (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- Muitas falhas a gente cometeu em relação à COOPANOR e COOPAGO, mas prá mim tem que ver as coisas de hoje (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

O período em análise correspondeu a um momento em que a prática do Assentamento Nova Ramada começou a afastar-se do projeto do Movimento. Os assentados se envolveram com os conflitos criados no âmbito da cooperativa e estes foram se tornando mais fortes do que diretrizes consensuadas, princípios e experiências compartilhadas, e sentimentos como a suspeita e a intolerância foram tomando lugar do acolhimento e contaminando espaços institucionais e não institucionais. A face perversa do “sofrimento mudo” passou a dificultar, quase inviabilizando trabalhos internos, como o da escola, que todo tempo lutou por manter-se, “no caso”, como um espaço isento, “campo supra-conflito”, mesmo sabendo que teria dificuldades de assim se posicionar ao lidar com tão relevantes questões para cada integrante do assentamento, fosse ele adulto, jovem ou criança.

*- (...) nós [professoras e professores] estávamos ali, vivendo toda aquela situação enquanto grupo, enquanto pessoa, mas nós tínhamos que lidar também com o outro lado da moeda, o lado das crianças, dos pais que estavam pensando completamente*

*diferente da gente, e trabalhar para que nos aceitassem... então, foi uma relação muito difícil isso. Eu acho assim que o tempo consegue mudar que, por exemplo, há cinco anos atrás, quando nós começamos a trabalhar na escola prá desmistificar essa questão da cooperativa, trabalhar o trabalho cooperativo com os alunos, em grupos, sabe, tivemos muita dificuldade. Inclusive tinha criança que se recusava a fazer o trabalho, e isso vinha de casa, dos pais; hoje, se não fazem o trabalho, eles cobram, eles querem que faça (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Os esforços investidos por agentes internos e externos na recuperação dos rumos e das formas até então utilizadas na mediação das relações, entre os sem-terra do MST, não foram suficientes para a manutenção da cumplicidade ativa que se viabilizou enquanto foi respeitada e valorizada a diversidade entre os companheiros. Uma vez constituídas relações de trabalho, que ignoraram projetos, esperanças, capacidades e habilidades diversas, com o intuito de atingir a unidade, e que ainda foram subtraindo as oportunidades da ação política através da cooperativa, instalou-se um movimento inverso ao estabelecido até então entre esses sem-terra. Quereres que, por um tempo, conseguiram convergir para um significado, no singular, voltaram a manifestar-se e a objetivar-se como significados no plural, chegando a estabelecer-se, no assentamento, um clima favorável à objetivação da preocupação antecipada por Fernandes, ao tratar dos riscos aos quais o MST estaria predisposto em sua fase de maturação: o da impossibilidade de manter o “*espaço de socialização política, construído e conquistado a partir das experiências dos trabalhadores em luta*” (1999, p. 234-235), qual seja, da luta pela conquista da terra. Entraram em cena, a provocar o amigo, o companheiro, o Movimento.

Pelo que até agora vimos recuperando, ter vivido a experiência de encontrar e construir o MST, como uma nova forma de vida bela e boa, não significou qualquer possibilidade de “descanso”, “acomodação” ou “produto final” para esses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, mesmo que muitas expectativas houvessem se constituído nessa direção. Esta forma de vida nasceu de um embate continuado, e com ela foram gerados valores e atitudes, como a insubmissão e o agonismo. E gerados numa prática política de massas, onde não houve “escolhidos” mas, sim o acolhimento da diversidade. Portanto, rompida a cadeia de dominação que separava o latifúndio e o governo, por um lado, e os sem-terra, por outro, a vida

seguiu. Mesmo que essa “*massa*” houvesse se tornado “*gente*”, “*massa-gente*”, “*subjetividade coletiva*” e experimentado a “*alegria de ter a terra*” viveu, outrossim, a sensação de ter o gozo da conquista protelado, o que gerou perplexidade, pois o primeiro contato com a terra conquistada já apontou novos problemas, e estes passaram a demandar incursões por caminhos ainda desconhecidos.

A chegada ao assentamento abriu um novo vazio entre esses sem-terra. Para os que não aderiram à cooperativa, os dois caminhos seguidos - a reorganização dos pequenos grupos de cooperação e a produção individual -, demandaram os sacrifícios que o início de empreendimentos incertos, como os vinculados à agropecuária, pressupõe. E ainda sem os recursos necessários para investimentos de qualquer natureza, e num tempo em que as relações de mercado estavam se rearticulando, inclusive regionalmente, e os subsídios para a agricultura desaparecendo, dadas as políticas neoliberais que passavam a ditar a lógica atualizada que estaria a conduzir a agropecuária no país. Lógica que não só ditaria as formas de produção, como também as relações no âmbito da reprodução da vida: realizações do trabalho/labor, relações com o consumo, com o conhecimento, relações familiares, participação social.

O fato de não terem aderido à cooperativa trouxe desvantagens para estes assentados, e são eles mesmos que enfatizam uma delas: a dificuldade de “*aprovação de projetos*”, ou seja, de conseguirem recursos, a fundo perdido, para investimentos na produção, especialmente para aquelas iniciativas individuais. Contudo, essa não adesão evitou problemas maiores. Sem dúvida, impediu investimentos, em proporções mais elevadas, na terra, na produção, na infra-estrutura e nas moradias, mas forçou a austeridade quanto ao consumo, ao endividamento, e não deu entrada à maior deterioração das relações pessoais. Os grupos se constituíam e se dissolviam, havia prejuízos maiores para alguns, para outros os danos eram menores, mas a convivência se mantinha, não chegava a ficar tão afetada com as dissoluções, com a transitoriedade.

*- Tem uma coisa também que a gente aqui, no início, participou de organização, de grupo, mas os pequenos grupos eles foram, assim, até uma certa altura e se*

*rebutaram, e a gente não teve aquele envolvimento. O pessoal da sede, eles tiveram mais, a questão da cooperativa, que eles tiveram um sonho à mais, e teve mais embate. Isso ajudou a gente a se manter mais unido, a gente não esperou por esse embate, viu que não deu, cada um foi se abrindo hoje, e amanhã já tava tudo numa boa, acho que foi assim (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Mesmo assim, a convivência com a falta, a incerteza e a discriminação fizeram com que a ansiedade, que é igualmente dor, voltasse ressignificada entre estas famílias e grupos, e ressaltou aquele objetivo insinuado anteriormente, o único que conseguiu a unanimidade entre os assentados da Nova Ramada: mostrar que os sem-terra - acampados e assentados - não eram e não são vagabundos... mostrar, inclusive a si mesmos, que se tornaram “gente”, e reconhecer que foi o Movimento que os fez se sentirem “gente”.

*- Quando a gente chegou aqui, éramos considerados uma coisa. Chegava numa loja, quando viam que você era da Ramada, enrolavam e acabavam...Hoje, quando tu chega, é uma questão de poder, também, ah, tu é da Ramada, já temos fregueses de lá...(Entrevista 2001 - Invernadinha).*

*- Quando nós chegamos aqui..., tu tá louco! Embarcava num ônibus aqui e o cara [outro passageiro] virava a cara. Tu tá assentado, claro (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

*- Eu já contei o que aconteceu comigo no ônibus? Uma mulher não me deixou assentar junto com ela. Eu com o [Pequeno] no colo, a mulher não deixou eu sentar do lado dela. Estava com medo de fumaça, espichava o nariz... (Entrevista 2001 - Invernadinha).*

*- Agora, a gente sai aqui em Júlio e somos reconhecidos como gente (...) hoje, depois de doze anos...(Entrevista 2001 - Invernadinha).*

Não foi tão diferente o ocorrido com aqueles que optaram por agregarem-se no espaço da cooperativa. Enquanto durou o consentimento e uma certa confiança, que viabilizou a delegação de responsabilidades aos eleitos para cargos de direção na cooperativa, houve até a suspensão da ansiedade face ao novo, obscuro e incerto, que a condição de produtores coletivizados acresceu às vidas desses trabalhadores e trabalhadoras, como estratégia de ocupação do vazio gestado. Todavia, começou a manifestar-se tacitamente a exigência de que o novo lugar físico, social, institucional e cultural, que passou a agregar vidas, que outra vez se viam juntas a encarar um mesmo empreendimento, deveria brindá-las com algo que continuasse acolhendo e aglutinando, mas que exigisse menos sacrifícios, menos incitação à ação, não pelo novo, ou não “somente” pelo novo que esse algo representava, mas também, e para

alguns especialmente, pela necessidade de fazer uma parada, descansar, criar possibilidades de melhoria de condições de vida, de segurança e de futuro para os filhos, de construir ou reconstruir “*um lugar no mundo*”, aquele que espera o “*lutador social*” depois deste “*brilhar junto às luzes públicas*”. Uma trégua na luta estava sendo demandada, ainda que de forma “*muda*”.

- *Muita gente chegou prá cima da terra e disse [para si]: agora terminou meu sofrimento. Já sofri até agora, vou parar um pouco, vou descansar. É aí que as coisas ficam prá trás... (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede)*

- *Parece que o pessoal sentou prá trás; parece que aquele fogo que tinha no acampamento, se era prá reunir, saltava todo mundo, hoje já não é mais assim. Por que? A resposta não tenho. Por que o pessoal se acomodou? (Entrevista 2001 - São João)*

- *Na verdade toda essa questão da cooperativa serviu para alguns se voltarem a si mesmos (...). Tem pessoas que caíram no individual e botaram na cabeça assim: eu vou sobreviver dentro do sistema que existe aí, não pensando assim, oh: não, nós vamos ter que mudar isso aí, porque não adianta que eu vou esperar hoje, amanhã, mas eu vou “morrer” [ser excluído, de novo] igual (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Como vimos, a constituição da COOPANOR formalizou e colocou em prática uma organização do trabalho - baseada na divisão, complementaridade e especialização -, uma forma de gestão - que introduziu na vida dos associados um ritual que alternava formas de participação direta e por representação -, e o preparo e atualização para o trabalho - cursos de formação e acompanhamento técnico da prática. Também se propôs a organizá-los para a promoção e a participação em atividades diversas: de lazer, religiosas, políticas, fossem elas promoções e ações do MST, de outros movimentos, instâncias ou instituições da sociedade civil.

Propiciou, embora de forma não tão imediata como o desejado, ganhos reais na vida de cada assentado cooperativado: melhoria na qualidade de vida - do ambiente físico e social, oportunidade real de trabalho para toda a família, educação<sup>99</sup>, algumas práticas de assistência à saúde<sup>100</sup>, formação profissional e formação para a participação cidadã -, relações institucionais ampliadas - com ONGs nacionais e estrangeiras,

<sup>99</sup> Manteve uma equipe de educação e uma equipe de formação.

<sup>100</sup> Manteve uma equipe que passou por formação em práticas alternativas de saúde, preparo e distribuição de medicamentos, e organizou uma pequena farmácia para atendimento de todo o assentamento.

universidades nacionais, cooperativas, igrejas e outras -, e melhoria do nível de vida - casa, alimentação, vestuário, e acesso a bens de consumo, de um modo geral<sup>101</sup>.

- (...) a maioria das pessoas não tinha casa, não tinha luz, não tinha condições de botar luz, de se estruturar, não tinha roupa. A cooperativa financiava até rancho, roupa, tudo então... e eles julgam a cooperativa como uma coisa ruim. (...) se tu vai ver, mesmo, o pessoal da Invernadinha, que não entrou na cooperativa, eles não têm uma parte do que o pessoal que entrou na cooperativa tem de infra-estrutura, de moradia, de água, tu sabe...até construir e produzir... Então só se julga as coisas ruins (Entrevista 2001 - Gleba 2).

- é essa idéia de cooperação, porque no momento que nós chegamos aqui, sozinhos, um individualmente, um assentado sem produzir, sem ter nada, não ia financiar casa, nem ninguém ia dar rancho... assim na boa confiança de um assentado, ele não ia conseguir comprar em loja, não ia financiar maquinário, não ia nada. Então, essas coisas de cooperação é que eu acho que as pessoas não levam em conta, e que tem que ficar. Que são boas, sabe? Que a gente conseguiu isso e também acho, assim, que se nós, por exemplo, hoje o assentamento é respeitado em Júlio de Castilhos e no Estado também foi em função da cooperação (Entrevista 2001 - Gleba 2).

Além disso, as duas cooperativas - COOPANOR e COOPAGO - chegaram a operar com uma variada gama de agentes econômicos, financeiros e culturais, muitos deles altamente complexos, continuando a expandir a sociabilidade daqueles cujas relações pessoais e institucionais já haviam experimentado, com a construção e entrada no MST, uma verdadeira transformação, como o caso relatado:

- hoje, [um filho] está concluindo a faculdade (...) [a filha] vive com uma mochila nas costas andando no mundo. O que é o Movimento, que escola de vida ela tem já hoje! Hoje está numa rodoviária, amanhã lá num acampamento, não ganha nada, vive com aquele troquinho para uma comida, fazer um lanchezinho, mas nem tudo na vida é o dinheiro que faz (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).

Foram estas cooperativas que abriram, para esses trabalhadores e trabalhadoras da Nova Ramada, a portas de acesso ao mundo das transações comerciais e

<sup>101</sup> Estudo realizado por Canal e Pinto mostra que, embora os problemas financeiros enfrentados pela COOPANOR, entre 1991 e 1992, houve uma sensível “diminuição dos gastos e um acréscimo nas receitas brutas das famílias” propiciando “uma certa melhoria nas condições de vida da população de associados da COOPANOR” (1993, p. 42). Usando como indexador o “saco de milho”, constataram que a em 1991 a renda média familiar anual foi o equivalente a 209,72 sacos de milho elevando-se, em 1992, para 630,04 sacos. Uma das razões que alegam para o grande aumento da renda foi a substituição de alimentos comprados por produzidos.

Navarro fala em “dois veios contraditórios” perpassando a vida da COOPANOR, nos anos seguintes à sua fundação. “De um lado, problemas crescentes (...) no plano da organização, (...) e no plano econômico-financeiro”. De outro, “a situação de vida em geral dos assentados, se não em termos de

financeiras, agregando às suas vidas muitos transtornos, como as dívidas contraídas junto ao sistema bancário, mas também muitas benesses, que os não cooperativados do mesmo assentamento não conseguiram alcançar.

*- Nós mexemos com tudo aquele campo, nós terminamos com o campo nativo que tinha ali. E, se não acontecesse isso, a maioria das famílias não teria condições de ter mexido com toda aquela área. Não tinha o giro de capital que nós tivemos naquela época, mesmo que surgiu essa grande dívida (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- Mas eu também assim analisando mais que se nós não tivéssemos tido aqueles impulsos, que nós não seríamos um assentamento tão desenvolvido que nem nós somos hoje. A questão, por exemplo, da infra-estrutura, isso a gente sabe, tanto que o Movimento ainda está trabalhando estas questões de água, de luz... e as pessoas, na maioria, não levam em conta (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- Não temos mais crédito é por isso também (Entrevista 2001 - São João).*

Em 1993 o Assentamento Nova Ramada chegou a manter, através das referidas cooperativas, relações comerciais com cerca de vinte e dois municípios do RS para compra de produtos - insumos agrícolas, máquinas, implementos, bens de consumo duráveis e não duráveis - e com quatorze municípios do RS para venda de produtos. Ainda houve aquisição de insumos e implementos agrícolas no Paraná, em Santa Catarina e em São Paulo (CANAL, PINTO, 1993, p. 7-8). Além disso, operou com o sistema financeiro (Banco do Brasil e Banrisul, especialmente) e conseguiu financiamento para projetos nas áreas da produção (calcariamento das terras, aquisição de matrizes de gado bovino, plantio de hortigrangeiros, máquinas para costura e artesanato, entre outros) através de agências de cooperação internacional e de instituições nacionais, projetos estes elaborados, coordenados e realizados pelos próprios assentados, com o apoio de assessores.

Introduziu, com sua participação na feira do produtor em Júlio de Castilhos, produtos coloniais até então inacessíveis para os consumidores do município, e a COOPAGO abriu, também, uma casa comercial para a venda regular desses produtos<sup>102</sup>.

---

*resultados financeiros e renda propriamente dita, pelo menos tornou sensivelmente melhorada ao longo destes anos, particularmente quanto à alimentação e condições de moradia” (1994, p. 24).*

Contudo, se no âmbito das comemorações, solidariedades e demais expressões da ação política, os assentados chegaram a reconhecer os fundamentos e procedimentos que atribuíram significado às lutas pela conquista da terra, no âmbito da produção e do trabalho/labor (em especial da produção e do trabalho coletivos e cooperativados) não foi possível manter a coerência com o até então vivido e proclamado, como vimos mostrando. Se alguns introjetaram profundamente e subjetivaram a condição de “ação em liberdade” gerada com a constituição e entrada no MST, como demonstra o depoimento que transcrevemos a seguir, outros se mantiveram cultivando suas amarras.

*- Nós moramos na cidade e lá (...) a nossa vida era dentro da firma e dentro de casa a trabalhar; da casa no serviço; nós não sabíamos se tinha luz cá para fora, se tinha protesto, alguma coisa prá melhorar a vida, nada, nada. Depois que eu entrei para o movimento que viemos para o acampamento nós saímos muito a lutar; nós fomos a Porto Alegre, acampamos na Assembléia, ficamos três meses acampados, nós fomos lá no INCRA apanhamos da polícia, quantas vezes já saí para Porto Alegre, as caminhadas, Sananduva, prá um monte de lugar eu já fui; então eu já vi como temos lutado! Depois que eu entrei para o movimento eu já lutei muito, já sei muito das caminhadas. Há pouco tempo na Secretaria da Agricultura, apanhamos lá, ganhei gás no rosto, caí lá, eu já lutei bastante. Eu me sinto na liberdade, porque agora eu vou e faço.*

*- Agora, na cidade tu vive preso; tu não pode fazer nada contra o patrão; se faz alguma coisa errada tem cem atrás de você: “tu sai que eu entro”. Se eu fizesse um prendedor errado na firma que eu trabalhava - eu fazia prendedor e cabo prá facção - eles me tiravam das minhas máquinas e ali, me enfiavam noutra parte e colocavam outra mulher prá trabalhar ali. Nós éramos oito mulheres; eu não tinha liberdade para falar nada lá dentro; era tudo, tudo no olho do chefe; o chefe me mandando aqui e ali, o chefe de olho em cima de nós.*

*- Depois que eu vim para o assentamento eu tenho a minha liberdade; eu faço o que quero; vou nas minhas lutas, vou na igreja, vou nas reuniões do movimento de mulheres, vou no bolãozinho prá jogar, nosso lazer, eu sou livre aqui e, quando há as caminhadas, eu vou.*

As práticas sociais contraditórias propiciadas pela vida no assentamento confundiram, retraíram e, ao mesmo tempo, deram espaço para que “valores capitalistas” insistentes, que os próprios assentados acreditavam ter enterrado, aterrissassem. Então, muitos daqueles que, por muito tempo, viveram em solos itinerantes, configurando suas subjetividades a partir de pedaços de uma existência quase nômade, não conseguiram compreender os significados que perpassavam esse

<sup>102</sup> Isto num momento em que o MST não tinha participação em redes de comercialização de produtos alternativos - orgânicos, ecológicos - nem constituídos redes próprias para tal.



“novo” que estavam construindo, sendo tomados por perplexidades para as quais até hoje buscam respostas: “o que é ser proprietário, e dispor do que possui em liberdade?” Ou ainda: “é livre no trabalho aquele que tem seu tempo cronometrado pelo coordenador de sua equipe e suas ausências do assentamento, nos dias úteis, só não exigirão justificativa se ocorrerem nos 15 dias de férias a que tem direito?” Continuam com dificuldade de se situarem naqueles espaços institucionais que construíram e destruíram - as cooperativas -, pois conjecturam: “é livre quem é proprietário, pois dispõe de um lugar, de um tempo, de suas coisas e do seu ir-e-vir”...

Hoje, depois de mais de uma década de convivência, aprendizagens, confirmações, e arrependimentos, há uma acomodação de valores, feitos e disposições, no assentamento. O embate entre o que foi trazido da itinerância desses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra, o que foi herdado de pais que enfrentaram combates que precederam os seus, e o novo criado “no tempo” do acampamento e no assentamento começa a dar lugar à presença de uma nova e compartilhada “estrutura hierárquica de valores” na singular experiência humana sob análise. Estrutura que, pela (agora) reconhecida pluralidade de sujeitos que representa, se mostra heterogênea e móvel. Demanda o reconhecimento crítico de sua composição “atual”, atual visto em conformidade com a concepção de Foucault, como o “Outro”, o “vir-a-ser-outro”, para admitir acolhimento e provocação - o “agonismo” -, característica que poderá assegurar o “(re)nascer” constante, o “movimento”, entre aqueles que não chegam a se dispor a conviver com um presente aberto a um “vir-a-ser sem projetos e sem promessas” (LARROSA, 2000, p. 329-330), nem com projetos que conformam e acomodam.

São os “sofrimentos de hoje”, verbalizados pelos assentados, que nos fornecem elementos para esse reconhecimento. E também as alegrias e a felicidade, ora públicas, ora reservadas à intimidade do “eu” de cada trabalhador e trabalhadora.

#### 5. 4. Sofrimentos de agora.

- *Eu, prá mim, o maior sofrimento é [o de] agora. Prá mim, agora vai ser o maior sofrimento, porque eu não estou vendo nada na frente. Quando eu estava lá fora, eu ajudei a criar o movimento, eu senti uma coisa na frente que eu esperava, quando chegamos aqui a gente via uma coisa que nós esperávamos, a organização, com a cooperativa, com brigas e mandos e desmandos, criando mal, saindo mal por ser a primeira, mas a gente tinha uma coisa. Agora, além de estarmos individual, não está se vendo grupo com força. Nós temos uma globalização no mundo contra nós, em vez de nós enxergarmos prá frente estão tirando aquele pouquinho de visão que temos. Nós, como organização, devíamos lutar mais, mas estamos parando. Não estamos conseguindo. O maior sofrimento é hoje porque tá difícil, tá difícil, tá difícil. É isso que me entristece, que vejo e não me sinto realizado: é naquilo que eu teria me proposto há 30 anos atrás. Não estou vendo perspectiva para frente (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

- *Você não consegue ter, hoje, um horizonte prá frente. A gente consegue avaliar isso, nós temos que mudar, encontrar alternativas, mas a gente se mexe prá lá e prá cá e encontra como resposta: não tem, não dá, é muito "não" prá gente, né? A gente não consegue, via movimentos sociais, articular para fazer esse embate e é político o projeto (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Nos depoimentos elencados ficam evidentes a falta de perspectiva e a insegurança que tomaram lugar na vida desses assentados e assentadas, identificadas como decorrentes da globalização, considerada uma articulação complexa, que intensifica o desenvolvimento de desigualdades, a exclusão social<sup>103</sup>, e exerce um controle generalizado sobre as pessoas, bem como, das políticas neoliberais para a agricultura que, cada vez mais, comprimem a produção familiar. Falta de perspectiva e insegurança que, na experiência em estudo, se intensificaram com o insucesso do caminho experimentado, enquanto estratégia de resistência a essas políticas - as cooperativas de produção COOPANOR E COOPAGO -, caminho vislumbrado para dar conta da sobrevivência das famílias assentadas e, ao mesmo tempo, para atuar<sup>104</sup> como um instrumento alternativo às bases produtivas sobre as quais tais políticas para a agricultura vêm se erigindo, políticas que os assentados identificam como decorrentes de uma ordem mundial, do "sistema que já [os] engoliu".

- *eu acho que a maior perda foi a dissolução da cooperativa. Porque nós criamos e era bom, criou corpo e agora caímos no sistema que já nos engoliu. Se nós não mudar vai ser uma história mais triste ainda. Todo mundo está individual, todo mundo está*

<sup>103</sup> Nas falas dos assentados é possível perceber identificações com as abordagens de IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 225p.

<sup>104</sup> Atuar, no sentido de Arendt, desencadear a experiência.

*cuidando do que é seu. O sistema está nos engolindo de novo. Foi o sistema que nos engoliu como cooperativa, tivemos ruzgas, muita coisa foi superada, a gente se visita, mas foi uma grande perda prá nós. Hoje não conseguimos criar uma cooperativa no assentamento (...) falta organização nossa e uma nova perspectiva aqui dentro (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

Para estes assentados que aprenderam a conduzir suas vidas no limite, forçando através da ação política as condições do social para a configuração de novas práticas sociais, a falta de perspectiva, hoje, os diminui. Conseguem identificar os condicionantes externos que voltam, de forma renovada, a atribuir rumos às suas vidas e a “conduzir suas condutas” e têm consciência da necessidade de recriar suas estratégias de “resistência” (RABINOW e DREYFUS, 1995, p.248). Recordam que foram capazes, um dia, de enfrentar as condições do social e as estratégias de dominação que ameaçavam impedir a “preservação e extensão” de seus corpos na sua inteireza (corpos e mentes). Que chegaram, no decorrer da luta pela conquista da terra, a produzir normas, valores e padrões de condutas para suas existências: a forma de vida sem-terra. Percebem que “a experiência, o sofrimento e os processos formativos de antes” ensinaram, criaram cumplicidade, incitaram o “uso generativo da razão”, como diria Heller (1995, p. 169-170), constituindo-os indivíduos - “gente”, como usualmente falam<sup>105</sup>. Sabem da existência de caminhos alternativos, alguns apenas apontados pelo Movimento, outros já experimentados com sucesso por companheiros seus, em outros assentamentos, inclusive cooperativas de produção, concebidas e geridas de forma renovada. Mais recentemente, tomam conhecimento das Comunidades de Resistência e de Superação, em debate no Movimento dos Sem Terra, no Movimento dos Pequenos Agricultores e também no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, iniciativas que estariam se propondo a combinar mudanças nas matrizes e práticas de consumo, nas matrizes e práticas produtivas, na matriz cultural e na concepção de mundo de trabalhadores e trabalhadoras rurais<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Como pessoas que já não se deixam dominar; partes de um coletivo social que encarna a característica atribuída por Negri à multidão, na pós-modernidade, de subtrair “ao poder toda transcendência possível (...)” (2001, p.31).

<sup>106</sup> Para a construção da proposta das CRSs, Martins (2002, p.9) apoia-se em Castells (1999, p.28), especialmente em sua hipótese de resistência comunal, na sociedade em rede.

Contudo, nossos interlocutores percebem a debilidade das próprias forças que ainda não venceram os bloqueios que tomaram conta de suas subjetividades, dados os equívocos aos quais se submeteram, ao construírem e colocarem em funcionamento seus empreendimentos produtivos. Bloqueios que, até então, vêm retirando de pauta ou suspendendo as iniciativas de produção alternativa que possam configurar experimentação e, concomitantemente, resistência direta aos ditames do mercado capitalista para a agropecuária e às exigências que este mercado lhes impõe para se viabilizarem. Há momentos que parecem tomados por um sofrimento “culposo” em razão dos referidos equívocos. Em outros mostram que a dificuldade de geração de iniciativas alternativas para a produção e para as vidas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais não tem sido “privilégio” deles, assentados da Nova Ramada, está presente no social, por vezes contamina as relações internas e externas do MST, colocando os que lutam pela transformação social na retaguarda. Não obstante, há a expectativa de que o encontro e o relacionamento mais orgânico entre os movimentos sociais, na ação política, aconteça e propicie iniciativas que voltem a produzir atos e a intervir na constituição de políticas públicas<sup>107</sup>. Esta é uma expectativa que ainda se apresenta revestida de características messiânicas reveladoras, tanto da impotência de sua concretização, quanto da necessidade de fuga do sofrimento que esta impotência trás aos sujeitos.

*- na minha avaliação, o rolo está vindo com mais força pro nosso lado. Porque em 89, quando viemos para o assentamento nós conseguimos olhar a achar um furo. Agora não estamos conseguindo achar uma saída, mesmo. Não é só o MST que vai proporcionar achar esse furo; são os outros movimentos também (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- O futuro da pequena agricultura é medo, tu não enxerga prá frente (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

Com esse sentimento de perda, perda do “atual”, significado conforme Foucault, perda dessa permanente disposição para “vir-a-ser-outro”, muitos dos trabalhadores e trabalhadoras da Nova Ramada estão implicados. “*Eu, prá mim, o*

<sup>107</sup> Na verdade, algumas iniciativas “alternativas” para a produção já estão ocorrendo no sul do país. Podem ser citadas as experiências de “Economia Popular Solidária” que, hoje, estão sendo respaldadas pelo estado, no Rio Grande do Sul, e por órgão sindicais e associações de agricultores, em Santa Catarina e Paraná.

*maior sofrimento é agora*”, insiste um assentado. “*Agora*” quando eles, assentados, começam a tomar distância e a se darem conta de que estão se afastando da história que ajudaram a iniciar. E dão espaço, nos seus próprios corpos, para que se instale uma sensação que, ao unir sentimento e razão, faz crescer o desconforto de cada um consigo mesmo e com o cotidiano do assentamento. Sensação que segue crescendo quando a compreensão do vivido vem ao discurso mas não consegue potencializar-se ao ponto de agregar vontades e objetivá-las em ação moral, como esperariam Gramsci e Heller. O sofrimento verbalizado vem associado à compreensão de que o embate é político e que este se manifesta maior do que eles, assentados da Nova Ramada, que se desmobilizaram e assim permanecem; não estão conseguindo fazer do seu cotidiano expressão da ação política nem, contudo, de organizar “*o povo*” para a ação. O embate é, por sua vez, maior do que o MST, que precisa unir-se aos demais movimentos sociais, porque “*não é o MST que vai proporcionar [sozinho] achar esse furo*”.

- (...) eu convivi com as duas [experiências]: acampamento e assentamento. Nessa construção de 85 até hoje, foram construídos valores mas também foram desconstruídos alguns valores. A gente vai ver hoje, no assentamento, a gente já tem alguma resistência de viver valores que vivíamos no acampamento. As famílias ainda cultivam essa história de estar ajudando uma a outra, mas por trás já tem que ter o retorno, para o individual; eu posso ajudar, mas isso tem que me pagar alguma coisa, pelo menos. Também quanto a participação no geral; se pegarmos todo o assentamento, é um valor, a participação no movimento, que a gente está perdendo muito. A gente consegue olhar para o que está vivendo hoje na sociedade, para as políticas que estão sendo impostas pra gente, consegue avaliar, consegue propor, mas não consegue agir (Entrevista 2001 - São João).

- Pra mim isso marca um sofrimento: eu não consigo agir perante isso, mesmo tendo agido tantas vezes, mesmo tendo tido força pra enfrentar a polícia, pra enfrentar o latifúndio, até chegar aqui, hoje, quando nas coisas mínimas que você precisa, você não consegue (Entrevista 2001 - São João).

De fato, os discursos dos trabalhadores e trabalhadoras da Nova Ramada revelam que o cotidiano do assentamento foi se tornando empobrecido, à medida que passou a se dissociar do político. Com isso, o sofrimento se fez mais presente, em especial entre aqueles que passaram a ter convicção da necessidade de recriar o embate político prevendo, inclusive, a possibilidade deste ressignificar o cotidiano do assentamento mas, ao mesmo tempo, se sentindo com reduzida capacidade para tal.

*- eu acho que este é um sofrimento que a gente carrega junto por saber que tem um projeto não individual, mas um projeto coletivo, que não consegue achar força, que não consegue achar jeito, sei lá... prá ti mentalizar: vamos fazer isso. Está faltando alguma coisa que engate isso (Entrevista 2001 - São João).*

De um lado, interpretam os assentados, isso vem ocorrendo porque as cooperativas “afugentaram”, mas houve e há “mais coisas” que estão tornando “inerte” a materialidade emocional e racional de corpos que por muito tempo não deram abrigo ao cansaço, à imobilização por necessidade de segurança e, menos ainda, à regulação de suas ações e relações por ditames externos. E que estão impedindo que o sofrimento - atual - utilize “alguma” potência unificadora de sentidos, para tornar possível a criação de um feixe deles e dotá-los de condições para a produção do que Heller nomeia de “*mais-valia cultural*”, isto é, sentido para a vida desses sem-terra que, em outro momento, experimentaram tal façanha. Um novo *telos*, do qual falam Hardt e Negri, saído do vivido - produção/vida - “*um programa coerente de luta, um poder constituinte adequado à destruição do inimigo e à construção de uma nova sociedade*” (2001, p. 427-428); a recriação de algo como a forma de vida sem-terra que - nas devidas proporções -, vimos ser construída desde a luta pela terra e a ser reconhecida como utopia.

*- O trabalho individual cria isso; cada um tem que fazer “as tarefas”; tem que cuidar do porco, ir na lavoura, a pessoa tem que fazer tudo; eu não posso atuar como fazia antes (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- Esta questão do leite que montamos aqui como a nossa matriz produtiva também está tirando a condição de nós participarmos (Entrevista 2001 - Comunidade da Sede).*

*- Eu acho que o povo se acomodou em todos os sentidos, não só na questão de luta, se acomodou em tudo, na comunidade, em tudo (Entrevista 2001 - São João).*

*- Hoje, na tua propriedade, tu só te centraliza no trabalho, esquece das relações humanas e afetivas... afetivas, mesmo. Você chega estressado em casa, trás toda aquela carga de desgosto que aconteceu no trabalho... hoje não rendeu como tu queria... (Entrevista 2001 - Gleba 2).*

*- A sociedade impôs isso, você tem que trabalhar, trabalhar, trabalhar prá poder sobreviver; você não ter um tempo seu prá lazer, visitar um amigo, vizinho. O sonho nosso, que nós conquistamos, na verdade, conquistamos um pedaço de chão, conquistamos fazendo a estrutura da agrovila, eu acho que não troco isso por nada, já tenho família aqui, mas que você acabou deixando... (Entrevista 2001 - São João).*

Por mais que haja a disposição e, mesmo, certa ansiedade em identificar “causas” que possam explicar, por um lado, o “envolvimento exacerbado” de alguns dos assentados da Nova Ramada com o seu labor cotidiano (“acomodamento”), por

outro, a incapacidade de identificação de novos significantes que possam interromper este envolvimento exacerbado com a reprodução da vida e voltar a reuni-los na ação política, sossegando sofrimentos persistentes, acreditamos ser este caminho insuficiente para fornecer-nos elementos para que possamos compreender o que se passa, hoje, na Nova Ramada. Reconhecemos, contudo, que algumas das explicações apresentadas são convincentes, especialmente aquelas utilizadas pelos assentados quando contrapõem suas motivações do presente àquelas que pautaram suas vidas no tempo do acampamento, motivações que sempre estiveram traspassadas por forte sentimento de acolhimento - ao outro, à luta, à utopia. Sentimento que, por sua vez, passou a se constituir em valor, como mostram os seus depoimentos.

*- Lá [no acampamento] tu não tem a dependência do capitalismo, assim do sistema, e aqui, quando tu tá produzindo, daí tu tem a pressão: se tu não batalha...se tu não mexe morre de fome. E acaba tu isolando muitos valores.*

*- [Se] tu trabalha em cooperação de produção, isso mexe com sobrevivência, sabe, tu mexe com o que tu fazendo. Quando tu tá acampado tu tá lutando pela terra, mas também tá lutando por mudança. É a questão política, mesmo, de todo o sistema... Mas quando tu trabalha a cooperação no trabalho, na produção, daí tu mexeu assim: gastei tal, vou ter que tirar tal, daí tu começa, até começa a disputa. Dá prá ver na época da cooperativa, a questão das horas de trabalho, era uma disputa prá ver quem fazia mais horas, não importava se tu trabalhava. Então ali a relação era dinheiro, sobrevivência, sabe... tu cai no sistema, então tá mais dentro do sistema atual capitalista, do que lá que era mais o socialismo. A gente trabalha o socialismo lá [no acampamento] e o capitalismo aqui [no assentamento], então é meio complicado.*

De fato, é complicado entender e mesmo admitir que, o encontro destes trabalhadores e trabalhadoras rurais no “vazio”, para onde foram jogados pelos processos de exclusão social, potencializou-se ao ponto de relativizar a importância de qualquer retaguarda, inclusive a da sobrevivência, para que pudessem se aventurar a ocupar a cena pública. E a ocupá-la, como ocorreu, de forma organizada, criando valores, novas resistências, novas relações, forma de vida.

Sem dúvida, a concepção de cooperação, que hoje se coloca como alternativa para a produção nos assentamentos do MST, tem encontrado dificuldade de reproduzir o caráter e a força de resistência que essa forma de vida sem-terra construiu. Trata da reprodução da vida; além-se ao labor e, com isso, demanda ao indivíduo envolvimento muito grande com a “*produção de coisas destinadas à alegria no consumo*” e à

“*amenização da dor de produzir*” (WAGNER, 2001, p. 103). Outras alternativas, como as referidas Comunidades de Resistência e de Superação, que se propõem a politizar o consumo, a produção e a ressignificar o cotidiano das famílias - suas matrizes culturais e concepções de mundo - são ainda embrionárias, provocando o receio daqueles que já conviveram com insucessos, frente ao pioneirismo.

Por sua vez, o fato do embate da produção situar-se no coração do sistema - mercado capitalista - tem trazido presentemente à cena do cotidiano do assentamento, valores que por vezes confundem seus protagonistas. Isto porque, enquanto a nova forma de produção não acumula forças suficientes para gestar valores, - solidariedade, complementaridade, consumo qualificado, respeito à vida - acaba dando entrada a valores do próprio sistema capitalista - eficiência, competição, individualismo, acumulação, consumismo. Esta contradição se transforma em fonte de sofrimento, tanto para aqueles que a percebem e se dão conta da própria impotência frente à mesma, quanto para aqueles que, no momento, não estão dispostos a encará-la, mas se vêem “cobrados” pelos companheiros e pela sociedade por isso, chegando a “fugir” de reuniões e de foros de debate para evitar pressões e constrangimentos.

*- O nosso pessoal tem muitos que não querem nem pensar, nem ouvir falar em entrar numa diretoria, assumir uma equipe, negociar com o prefeito a questão da estrada. Tem uns que é só falar que vão fazer uma reunião prá prevenir isso, prá ir negociar com o prefeito sobre questão da estrada, aí eles dizem: hah, eu não, nem vou na reunião porque daí eles não indicam eu prá ir lá (Entrevista 2001 - São João).*

*- Se eu vou na reunião os companheiros me indicam, aí eu já nem vou (Entrevista 2001 - São João).*

*- Quanto menos eu falar melhor. Se vou na reunião eu fico quieto..., não abro a boca prá nada (prá não ter que assumir representação). Aí não vão me botar prá fazer nada, ir lá no prefeito sabendo que eu não falo... (Entrevista 2001 - São João).*

Para estes últimos, encarar a referida contradição é trazer, ao presente, um passado de lutas sem trégua. Por sua vez, desconhecê-la é incorporar a insatisfação própria de uma sociedade que faz promessas, conclama os sujeitos a usufruírem dos produtos e benesses que gera e, a um só tempo, elitiza o acesso aos mesmos. Sua opção frente a tais contradições tem sido a fuga. Fuga de um conhecimento que revela um real cercado pelo sofrimento e, com isso, do encontro com este sentimento que, freqüentemente, dilacera para constituir.



Ajudam-nos a compreender o acima exposto, as reflexões de alguns dos autores, com os quais dialogamos na presente pesquisa, quando vêm nos humanos não só coerências, lógicas unitárias, fidelidade aos acontecimentos produzidos, às histórias que ajudaram a iniciar, às vivências que lhes propiciaram identificações e lhes deram identidade. No momento, é especialmente a Nietzsche (2002, p. 5-8) que convocamos para que nos auxilie a compreender como é “humano” o cansaço e a fuga desses que se deram, na vida, a tarefa de criar, para si e para outros, condições materiais e subjetivas para objetivarem-se como humanos, para se (re)inventarem. O cansaço de lutar para *“dar-se a posteriori um passado do qual se quereria proceder em contraposição àquele do qual se procede”*, ou seja, de (re)criar a própria herança e, com isso, ousar agir com liberdade, mesmo que motivado pelo próprio *“egoísmo”*, diria Heller, pelas *“necessidades do eu”*. Vontade de suspender por um dia o passado, as tarefas herdadas do passado, admitir o fastio de passado, o fastio de processo, e possibilitar ao sofrimento que, embora constituidor e até para manter-se constituidor, se associe ao seu anverso e dê lugar ao gozo, até então, quase sempre *“adiado”*. Gozo, alegria, felicidade provindos da própria luta, dos seus resultados ou impactos pouco celebrados, até o momento, em razão das condições precárias encontradas na terra prometida, dos processos organizativos internos que comprometeram as relações no assentamento, da inexistência de infra-estrutura para dar respaldo à produção e circulação de produtos alternativos, quando começaram a produzir.

Vontade de esticar o gozo, tornar o presente alargado, adiar o *“atual”* e significar o presente como produto e parte da luta, podendo sorver o que a mesma possibilitou:

*- um lugar no mundo (segurança para viver e para morrer), não ter que ser empregado, uma história para contar, futuro (estudo, inclusive a faculdade) e um projeto de vida para os filhos (que já estão a reproduzi-los<sup>108</sup>), liberdade para viver a*

<sup>108</sup> Em junho de 2001, quando realizamos a presente pesquisa, 39 jovens, filhos de famílias da Nova Ramada, já haviam passado por acampamentos, mobilizações e outras frentes de luta do MST tendo, à semelhança do que fizeram seus pais, conquistado suas glebas de terra em outros assentamentos no RS; 12 estavam acampados e outros se encontravam trabalhando em diferentes frentes do Movimento, como: setor de formação, setor de educação, setor de produção e escolas do MST (parte deles tendo concluído cursos técnicos e magistério e os demais cursos universitários).

*vida, ser Movimento e seguir, ao seu modo, nas lutas que os construíram como gente (Entrevista 2001).*

Isto, além de humano, pode constituir-se numa forma culturalmente plástica para dar lugar ao agonismo, movimento avesso ao conformismo, a qualquer forma de sujeição e dominação (mesmo as dos micro-espços do social, como um assentamento do MST), movimento essencialmente provocador, já que incita o outro e o si mesmo a decifrem-se e a não se avergonharem de si, enquanto eticamente se revelam no interior do Movimento e na sociedade. A ouvirem e a terem como referência para a ação a verdade da própria experiência: *“deixar a verdade do que nasce se expressar”*, como sugere Larrosa (2001, p. 196), leitor de Foucault, ou seja, deixar que se expresse a verdade dos que se colocam frente ao perigo do renascer, mas também a daqueles que preferem a fuga, ainda que por um tempo..., já que a militância do “hoje-atual” se constitui como atitude e, com isso, suas urgências quanto a tempos e lugares de ação são outras: estão “em aberto”...

## CONCLUINDO...

Bom seria, agora, parar. Tão somente parar e acompanhar, à distância e sem ansiedade, o movimento dessa experiência humana que nos provocou ao estudo, à observação, à escuta e à produção de conhecimentos, a partir de tema tão instigante como a construção de sujeitos - sujeitos em movimento.

Mas, concluir um conto é o que se espera de cada autor, mesmo que a experiência que o tenha provocado siga viva, em movimento, já que humana e real; mesmo que sua vivaz presença e movimento encontrem semelhança na “*fruta gozosa*”, uma daquelas “*que se morde e espirra tudo...*”, como diz a poeta num dos seus belos cantos (LUCINDA, 1994, p. 179).

Fruta gozosa e succulenta! Esta mesma que vem espirrando sobre tempos e territórios o líquido que lhe dá sabor, cheiro e cor. Líquido denso que, como passamos a compreender, é mescla de *acontecimento, forma de vida, companheirismo, sofrimento, felicidade, movimento, utopia* – elementos que ora se colocam em relação de cumplicidade, ora em contradição; líquido que vem jorrando o seu amargo-doce sobre cada um desses “brasis”, onde conflitos no campo se manifestam, noticiando a exclusão social. E vem fecundando, ao modo e ao tempo de cada lugar e de cada gente, a luta pela terra no país, e com ela tornando possível a criação de oportunidades e sentidos para vidas de homens e mulheres que se autorizaram e seguem se

autorizando, sem o medo da convivência com o sofrimento, à ação política, mesmo que, os conflitos internos e externos, com os quais convivem, coloquem permanentemente em risco o já criado.

O que tem de “seu” a experiência humana estudada que, ao interromper processos, reverter seqüências e reunir pessoas, vem se fazendo visível - enquanto sociabilidade construída e subjetividades firmadas -, a ponto de não isentar, aqueles que com ela se relacionam, do juízo quanto à sua presença na cena pública? Qual o significado assumido por esta presença que insiste em subverter os mecanismos de individuação humana, predominantes nas sociedades do seu tempo, e se capacita a criar dinâmicas próprias e a lidar com o menos provável, na construção dos “seus sujeitos” e de “si-mesmo” enquanto coletivo social? E que, frente à destruição dos referenciais coletivos que deram sustentação ao indivíduo sob a modernidade, se capacita a criar condições para refundar um “*Outro simbólico*” capaz de autorizar esses sujeitos e a si, como sujeito, a agirem e a falarem em nome próprio?

Vimos o quanto e como a dor da exclusão foi privando os sujeitos de nossa pesquisa de vida consciente e como seus corpos foram se predispondo, de forma massiva, à ação de mecanismos de poder que os deixou suscetíveis ao “*excluir, por de lado, abandonar, recusar; por de fora, expulsar; privar, despojar*”. Resgatamos também como foi se constituindo o processo de saturação, desse mesmo complexo de corpos, frente às práticas de uma biopolítica que os manteve, por muito tempo, submetidos a prescrições sociais que os tratavam como “*corpos múltiplos*”, grupamentos humanos no interior dos quais, como alertou Foucault (1999, p. 289-296), os indivíduos singulares ficam desaparecidos; relação entre política e vida, em que esta última passava a ser significada “*como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão*”, conforme palavras de Agamben (2002, p. 15) ao refletir sobre o poder soberano e a vida nua, na contemporaneidade. Saturação que levou-os a atuarem sobre o próprio ponto que indicava submissão a um Estado que, através destas mesmas práticas de biopolítica - ora ostentando, ora escondendo suas formas de dominação - legitimava processos que chegaram até mesmo a restringir este lugar

social de exclusão. Processos que, muitas vezes, manifestaram, em suas formas de operar, a indiferença: um “*deixar viver*” para “*deixar morrer*”<sup>109</sup>.

Vimos que foi assim que um vazio de humanidade pode manifestar-se nas relações de poder que os envolviam: do lado dos excluídos, assumindo a face do carecimento - carecimento de perspectivas, de interlocutores, de auto-estima, de lugar no mundo; do outro, a face da fusão entre a incompetência e a vocação ao domínio exacerbado (tendência totalitária) por parte de um Estado, cuja racionalidade política e técnica orientada à modernização da economia não deu conta de cumprir as promessas de desenvolvimento econômico e social, mediante as quais justificava suas estratégias de poder. Estratégias que uniram técnicas de repressão a corpos individualizados e técnicas de ingerência sobre processos vitais, estas últimas ao modo do biopoder.

Constatamos, ainda, que foi este vazio que possibilitou o nascimento, entre estes sujeitos, de um desejo de libertação dotado de alto poder de insurgência<sup>110</sup>; que possibilitou a fragmentos de pensamento, sentimentos em confusão, vidas em desalinho - decorrentes da itinerância forçada, por anos a fio -, restabelecerem a esperança e tomarem forma humana, ao reconhecerem-se numa ação pastoral, objetivada em atos, mas também em um discurso capaz de dar lugar político e expressão a um sentimento partilhado - o sofrimento da exclusão: “*estou aqui e sofro*”, “*estou aqui e sou excluído*”. “*Mas, como e por que estou aqui e assim?*”. Foi esta mesma ação pastoral, associada a elementos do marxismo-leninismo que fundou a promessa: “*terra*”, “*lugar no mundo*”, reconciliação com a natureza<sup>111</sup> e, no interior desta, com a espécie humana. Também abriu espaço para um novo sofrer - sofrimento-ascese -, tão constituidor quanto o primeiro; técnica de si que, aliada à formação e à esperança recuperada, deu condições para os sem-terra suportarem a espera para a realização da promessa: espera-ação-ético-política.

<sup>109</sup> Nem “*um fazer morrer ou deixar viver*”, nem “*um fazer viver e deixar morrer*” (FOUCAULT, 1999, p. 286-292).

<sup>110</sup> Nossas constatações aproximam-se, com as devidas reduções, das análises de Hardt e Negri sobre o alto poder de insurgência do desejo nascido da desterritorialização da força de trabalho, e constituição de um mercado global desta, sob o “*Império*” (2001, p. 272-280)

Os sujeitos dos quais falamos conseguiram fazer, no âmbito de suas vidas, uma virada. Virada na sua relação com os processos sociais (“*com a alienação*”, diria Heller) tecendo os seus cotidianos (pautados por “*uma vontade coletiva*”, diria Gramsci) de modo a estes não mais permanecerem submetidos a uma racionalidade que prevê a possibilidade do nascimento já ocorrer voltado à espera da morte, como nos processos naturais; a orientarem seus cotidianos desde a visão de que nos processos sociais há espaço para o renascer, começar de novo, inaugurar novas seqüências, novas práticas sociais. Conseguiram produzir acontecimento - aquilo que, nas perspectivas de Arendt e Foucault, “*representa interrupção das leis da natureza e da necessidade, introduzindo o acaso, contingência, novidade, diferença, vontade de jogo e experiência com formas de pensamento e sociabilidade*” (ORTEGA, 2000, p. 34).

À medida que a experiência passou a enunciar um discurso-ação que atribuiu lugar político e expressão para homens e mulheres que, até então, partilhavam em silêncio o sofrimento da exclusão, revelou-se, criou mundo e reinventou para si “*um Outro*”. Um “*outro-de-si-mesmo*”, como já dissemos repetindo Foucault, “*um mestre, um guia, um conselheiro, um amigo, alguém em condições de dizer ao sujeito a verdade*”. Verdade que, ora estava na boca de Deus, ora na da experiência, ora na do “*si mesmo*” enraizado no coletivo que reuniu. Com isso, foram se construindo em seu âmbito subjetividades individuais e coletivas mais situadas, mais maduras e desejosas, porquanto fortalecidas por identificações, embora estas não se livrassem da convivência constante com ameaças (ou seduções), como as sugeridas por Dufour, em estudos sobre a pós-modernidade, como: o “*transitivismo do bando*” e a “*garantia absoluta da seita*”.

Nas fissuras dos processos sociais, identificaram o companheiro e construíram lugar para a convivência, quando se recusaram à adoção de um comportamento socialmente previsto e de um viver mediante relações que os alienavam.

---

<sup>111</sup> Inclusive o perdão a ela, dado o problema da irreversibilidade – impossibilidade de desfazer o já feito... (ARENDR, 1991, p. 248-255)

Relativizaram o medo, e aumentaram a coragem de dar novo rumo à vida, mesmo que inicialmente (e posteriormente também) a relação de companheirismo se apresentasse como um misto de “necessitação” e “repulsa”, quer pelo fato da confiança ter-lhes exigido tempo para se estabelecer, quer pela intolerância à diversidade, que freqüentemente se manifestava, já que a fraternidade-do-irmão-igual foi a primeira característica impressa sobre a nova relação. E esta não se eximiu de surpreender, quando também atormentou e, mesmo, excluiu o irmão.

Com isso, os sujeitos, cuja trajetória política acompanhamos, autorizaram-se à ação e à palavra, revelaram uma forma de vida, e revelaram-se como humanos. “*Iniciaram processos*”, reunindo uma grande diversidade de excluídos do campo e, ao mesmo tempo, mostraram a possibilidade da “*efetivação da condição humana da pluralidade*”, e a possibilidade de “*experimentar com a multiplicidade de formas de vida possível*”, ainda que ambas possibilidades encontrassem barreiras para expressão, tanto nos espaços externos, como naqueles internos ao Movimento/Instituição que conseguiram criar. Externamente, em razão dos desequilíbrios nas relações de poder, especialmente nas relações com o Estado. Internamente porque, no caminhar da experiência, nem sempre houve clareza para garantir que a mesma revelasse suas verdades. Por vezes, orientações externas, como a referente à “*Teoria da Organização*” sistematizada por Morais (1989), que pautou a organização da produção nas cooperativas do assentamento, sobrepuaram-se ao criado e revelado, enquanto forma de vida, dando entrada ao “dogma” e forjando nova forma de heteronomia. Comprometeram as relações internas, já que algumas lideranças dos empreendimentos (do processo formativo que os gerou e dos empreendimentos mesmos) não tiveram clareza e disponibilidade suficientes para reconstruir orientações e instrumentos de gestão que ajudassem a preservar a democracia interna.

Assim, a amizade, enquanto se expressou segundo as suas características originais – “*complementaridade do diverso*”, “*da ação política ao acolhimento*”, “*da fraternidade ao agonismo*”, “*historicidade e humanidade*” -, constituiu-se em motor para que a experiência permanecesse em movimento e mantivesse o acontecimento,

esta vivência intensa que fez com que seus integrantes “*mudassem*” e, então, “*se sentissem gente*”, isto é, indivíduos-sujeitos-autônomos. Mas, ao desrespeitar a pluralidade humana e possibilitar que a lógica do agonismo fosse substituída pela racionalidade de avaliações burocratizadas e disciplinadoras, deu margem à subtração de uma das suas mais ricas contribuições à vida sem-terra: o espaço de participação criado com o acontecimento MST ou a presença de “*mundo*” no universo criado, conforme dizeres de Arendt. E o agonismo como forma de manter os sujeitos atentos não só ao provável.

Com isso, a experiência em análise passou a viver o que a mesma autora tratou como “*desertificação*”, falta de espaço para a ação humana, em razão do “comprometimento” da democracia interna, do retraimento de alguns assentados e assentadas ao seu cotidiano mais íntimo, da rarefação de motivações morais capazes de transcender as pautadas pelas necessidades de sobrevivência e, desde então, da convivência com um incômodo sentimento de perda, bem como, com a ansiedade por voltar a produzir atos e palavras. E por viver, de novo, “*a efetivação da condição humana da natalidade*”, bem como, “*a efetivação da condição humana da pluralidade*” (ARENDR, 1991, p. 191).

A esta dinâmica precederam conflitos muito fortes, no assentamento. Conflitos que deram lugar ao sofrimento e ao não consentimento nas relações entre os assentados. Sofrimento emergente, decorrência principalmente do fato de indivíduos e grupos não se sentirem incluídos nos processos decisórios do assentamento; não se reconhecerem no feixe de significados que passaram a ordenar as suas vidas e a do assentamento; sentirem-se instrumentalizados e assim deixarem-se tomar pela desconfiança. Não consentimento seguido do desconhecimento e mesmo da inversão de regras internas, decisões, planejamentos e ações, momentos em as significações submetidas encontraram formas subversivas de expressão, como em outras circunstâncias identificara Foucault.



Embora o posto, constatamos, porém que, nas fissuras dos mesmos processos sociais, desde onde, esses trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra forjaram o seu renascer e construíram nova sociabilidade, também encontraram lugar para expressão da sua universalidade, enquanto sujeitos individualizados, já que puderam, com o auxílio de seus intelectuais, estabelecer um distanciamento da forma de vida criada, dela retirando um conteúdo ético-político que passou a ser apresentado como orientação para vidas portadoras de necessidades radicais de transcendência. Transcendência do social e do si-mesmo. Criaram forma de vida que se transformou em utopia<sup>112</sup>, aspiração a uma ordem social ainda não existente e que, para viabilizar-se, implicou em aliar, à luta específica pela conquista da terra, a luta pela reforma agrária e pela democratização da sociedade; aspiração que reuniu desejo, promessa e ação política: um ethos - *“Somos terra no seu momento de auto-realização e auto-consciência”* (BOFF, 1999, p. 72, apud CALDART, 2000, p. 222). Mesmo que, como alertou Heller, pudessem também viver momentos, quando egoísmos particularistas e dogmas externos passaram a impor-se ao livre criar.

No decorrer da pesquisa, nos perguntamos sobre a polêmica que, desde a criação do Movimento, vem acompanhando o campo de visibilidade criado pelos sem-terra em torno de sua presença política. Ao criarem forma de vida - modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, a ponto de serem *“reconhecidos e lembrados”* -os sem-terra abriram, em torno de si, essa visibilidade e, desde então, têm provocado a sociedade ao juízo. Promoveram a politização de suas vidas, quando passaram a criar, ocupar e levar à cena pública seus processos vitais<sup>113</sup> - a produção da vida, sua manutenção e reprodução; quando expuseram seus corpos, e os tornaram presença política - massa de corpos, corpos de sujeitos inteiros e plurais, não mais corpos-massa. Realizaram, a um só tempo, denúncias e demandas sobre seu direito de presença no social - *“querer viver”, “poder viver ao seu modo”, “querer, ao viver, poder fazer-se como objetivação de experiência e ser”*. Com isso, expuseram essa mesma presença e expressividade a julgamento, o que passou a

<sup>112</sup> Assim como o conceito de Löwy (1985, p. 14).

<sup>113</sup> Eliminando as fronteiras entre o político, o econômico, o social e o vital. Ver Hardt e Negri (2201).

resultar em aprovação, legitimação e adesão, por alguns, ou em reprovação e recusa moral e legal, por outros. Evidentemente, não deram mais lugar à indiferença. Criaram interlocutores e se constituíram como interlocutores. E não dispensaram a mediação do Estado, quando esta lhes pareceu conveniente.

Ao incitarem essa visibilidade, e promoverem o alargamento político de sua presença no social - inclusive quando dos atos de produzir para conservação das próprias vidas e da espécie -, buscaram, outrossim, o reconhecimento - por parte do Estado, pela sociedade, e por si-mesmos -, da sua condição de trabalhadores, do pertencimento a uma classe, e também o sepultamento do estigma de "vagabundos" que os acompanhou, do acampamento ao assentamento. Este pedido de reconhecimento incorporou a força do desejo e fundou-se na forma de vida companheira sem-terra criada como realidade e ideal. Por sua vez, não deu margem para que esses sem-terra se apresentassem de forma passiva, no cenário nacional; pelo contrário, sua expressão tem sido de recusa, de denúncia e, ao mesmo tempo, de afirmação. Recusa às tentativas de setores do Estado e da sociedade criminalizá-los, quanto à questão da terra. Denúncia de uma sociedade, à qual responsabilizam pela existência de tantos homens e mulheres sem terra e sem trabalho. E afirmação de si-mesmos como "*lutadores sociais*" que têm o direito de acesso à terra e de se constituírem como interlocutores, para a discussão, criação de alternativas para a resolução de problemas da terra, e para a definição de políticas agrícolas e agrárias para o país.

O pedido de reconhecimento moveu esses sem-terra durante toda a sua luta; mais ainda ao chegarem a terra. Justificou a ansiedade por realizarem empreendimentos: lavrar a terra, comprar máquinas, plantar, colher, produzir, levando-os a decisões apressadas que por pouco não puseram a perder relações construídas e conquistas materiais, éticas e políticas conseguidas.

Com isso, chegaram a instrumentalizar fundamentos e fundantes, ou seja, a utopia e os sujeitos construídos na e pela experiência. Precisaram chegar a um novo

vazio, para perceberem a necessidade de construírem aprendizagens a partir das revelações do vivido; de seguirem problematizando e reconstruindo o vivido; de proporcionarem um reordenamento da experiência frente à nova situação-limite, onde ficou evidente a dificuldade dos sujeitos da experiência encontrarem significantes capazes de aglutiná-los para a produção de atos. Precisaram divisar o vazio para se darem conta da real necessidade da inversão das suas formas de produzir, de modo a se reproduzirem como camponeses “*tecnologicamente atualizados*” mas, ao mesmo tempo, se colocarem dispostos a ampliar “*o cânone da produção*” (SANTOS, 2002, p. 23-77). Também para se darem conta da necessidade de ressuscitarem o agonismo, recuperando a potência, mas também o acolhimento ao companheiro, aquele que fez, da fuga, uma nova palavra a pedir reconhecimento, e ainda aquele que não teve condições de iniciar sua trajetória de libertação.

Isto porque continuam dispostos a correr o risco de “sofrer de esperança”, este sentimento de futuro, ressignificado, ao qual, atribuíram a dimensão de “*atual*” – “*aquilo que já estamos deixando de ser*” -, capaz de possibilitar os humanos fazerem da vida, utopia e, desta última, a revelação das “*verdades do acontecimento*”. Até porque continuam tendo com quem compartilhar a ousadia do nascimento e à celebração do mesmo...

## 6. ANEXO I: SOCIALIZAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO

Autores como Agnes Heller, Antônio Gramsci, Hannah Arendt e Michel

Foucault abrem-nos perspectivas novas para discutirmos a temática da individualização associada à socialização. Se por um lado a obra de Heller vai fazer acréscimos significativos à discussão dos processos de socialização ao tratá-los em seus nexos com a temática do desenvolvimento de individualidades - ou individualização, conforme terminologia sua -, a obra de Foucault vai nos permitir pensar a socialização, não como processo, mas enquanto experiência, que se expressa em práticas objetivadoras de normas, também constituidoras de subjetividades. Já em Gramsci, o homem-processo, processo de seus atos (1966, p. 38) estará sempre referenciado a determinadas condições de vida, a um tempo, a um contexto. Sua individualidade é marcada pelas relações que estabelece com o mundo (outros homens e natureza) desde organismos socializadores, isto é, mediadores de sua interação ao ambiente sócio-cultural do seu tempo. E, para Arendt, é decorrência da ação humana, constituidora/reveladora do indivíduo que se predispõe a iniciar processos, a construir "mundo", a organizar a vida em comum de seres plurais - onde a alteridade se torna possível -, conquanto o que possa daí resultar seja imprevisível.

O que estaria significando "processo", que aproxima as abordagens de Heller e Gramsci quanto à temática em questão, e qual o significado que Foucault atribui a "experiência", e Arendt a "ação política", quando tratam a mesma temática, o que os distancia dos demais?

As idéias de processo, presentes no pensamento de Heller sobre o cotidiano e sobre a história, bem como as presentes nas obras de Gramsci, podem ser associadas a movimento, transformação, superação, elaboração superior, crescimento em complexidade. Encontram sua expressão mais concreta na dialética, na contínua desequilibrção que a luta de contrários engendra. Contudo, se em Heller, as sínteses resultantes do desenvolvimento dialético dos fenômenos humanos e sociais podem estar retratadas nas composições hierárquicas de valores, presentes em cada momento da história e em cada território, social e culturalmente constituído, em Gramsci esse movimento pode ser apreendido principalmente nas manifestações catárticas previstas pelo autor: passagem, no social e na consciência humana, do "momento econômico (ou egoístico-passional) para o momento ético-político (consciência universal)".

“*elaboração superior da estrutura em sobreestrutura*”, quando a “*força da vontade*”, ou seja, a política atua sobre o ritmo, a extensão e a efetividade dessas superações (1972, p. 87-89). Portanto, a socialização do indivíduo para ambos pensadores corresponde a movimento, pressupõe superação, mas também requer continuidade.

Foucault rompe com a idéia de continuidade, de movimento ascendente, de superação e de evolução na construção dos “seus” sujeitos e, como dissemos, associa tal fenômeno à experiência. Entendemos sua idéia de *experiência* - a que possibilita esta construção -, como um denso contato desses sujeitos com a realidade do momento. É a relação com o acontecimento. Esta vai impactar o indivíduo e vai possibilitar um atuar, como o acontecimento, não previsto: o preencher vazios, ocupar interstícios - aqueles deixados pelas práticas sociais vigentes -, com práticas sociais novas; é a externalização de relações de poder e saber que jogam o já posto para a frente (ou para o lado); que deslocam os limites do vazio e o preenchem com o novo. A experiência toma os indivíduos; afeta e infecta seus corpos, intelectos, psiquês. Os faz um *outro* de si mesmos ao possibilitar que se ocupem do conhecimento de si, enquanto passam a freqüentar o *outro lado da história*; um *dever* no presente, práticas intersticiais. A concepção de *experiência* de Foucault, inaugura uma perspectiva que verá a socialização no seu limite, como produto de rupturas, descontinuidades e relações ininterruptas com o perigo do novo, que configura comportamentos e, ao mesmo tempo, possibilita a individuação.

Vemos isso também no conceito de ação de Arendt, quando a pensadora afirma que as singularidades humanas (individualizadas) estariam emergindo da iniciativa humana de usar a liberdade de poder interromper processos e traçar novo começo. Novo, imprevisível e revelador. Imprevisível em seus desdobramentos, e revelador, já que aquele que se permite agir é “*aquele que diz as palavras, que se identifica como o ator e anuncia o que está fazendo, o que fez, ou o que tem intenção de fazer*” (ARENDR, apud WAGNER, 2000, p. 70).

Aprofundaremos, pois, nossas reflexões sobre a socialização e sobre seus nexos com a individuação, a partir da interface entre os quatro autores, aos quais vimos referindo.

Heller conceberá processos de socialização como o conjunto de transmissões e construções sócio-culturais que possibilitam a reprodução e a objetivação de homens e mulheres na vida social. Repassam e propiciam lições de vida a esses humanos à medida que oportunizam, aos mesmos, o contato com a cultura humana acumulada e o ingresso numa integração social já constituída. Ao mesmo tempo, possibilitam a reprodução dessa integração. Acontecem a partir da vivência das relações heterogêneas e contraditórias do cotidiano.

A vida cotidiana é a vida de “*todo homem*”, segue o pensamento de Heller; é também a vida do “*homem inteiro*”, como já o teria expressado Lukács (1992, p. 17). Com isso quer dizer que não há quem dela prescindir; que é impossível aos humanos passarem pelo mundo e estarem no mundo sem qualquer dedicação a atividades necessárias à própria sobrevivência. É o lugar da reprodução do homem concreto e da mulher concreta, sejam eles operários, intelectuais, donas de casa, agricultores ou burocratas.

“*O homem nasce já inserido em sua cotidianidade. O amadurecimento do homem significa, em qualquer sociedade, que o indivíduo “adquire todas as*

*habilidades imprescindíveis para a vida cotidiana da sociedade (camada social) em questão". É adulto quem é capaz de viver por si mesmo a sua cotidianidade" (1992, p. 8).*

O cotidiano é o espaço que exige dos humanos manifestarem-se por inteiro. Demanda deles, desde suas capacidades manipulativas, seu corpo e a potência deste corpo, como também suas capacidades intelectuais, suas idéias, concepções, ideologias e ainda seus sentimentos, paixões, afetos e desejos.

A vida cotidiana é heterogênea e hierárquica, como as demais esferas do social. Contudo, em momentos da história, exacerba sua heterogeneidade, exigindo dos homens e mulheres desses tempos, que realizem atividades diversas, desempenhem inúmeros papéis, convivam com demandas de saberes e de capacidades plurais. Ao mesmo tempo lhes impõe medidas, repassa regras e condicionamentos. Pode condená-los à espontaneidade, a desenvolverem motivações não conscientes e a realizarem escolhas automáticas que acarretam riscos desmedidos. Pode predispor-los ao pragmatismo e até submetê-los à alienação. Quando as inúmeras e heterogêneas demandas ao indivíduo passam a cercear as possibilidades de "explicitação humana" (das categorias essenciais) e os movimentos dos indivíduos, temos a alienação da vida cotidiana.

O cotidiano é a primeira instância do universo social com a qual os humanos entram em contato em sua vida: é a esfera das "*objetivações em-si*". É através desta esfera e do ponto de vista dela que vão internalizar as regras e normas da linguagem ordinária e a utilização da linguagem; as regras e prescrições para utilizar, manejar e manipular objetos, em especial os fabricados pelo homem e as regras e normas de interação humana chamadas costumes (1991, p. 66). Este conjunto de elementos é necessário para o funcionamento de toda e qualquer integração social. Vai configurar um núcleo estrutural da vida social, que se faz presente em todas as sociedades, ainda que tal núcleo seja preenchido com conteúdos particulares em cada qual. É isso que vai torná-las distintas.

O processo de socialização do cotidiano dos seres humanos vai, pois, ocorrer pela apropriação desse núcleo; "*pela apropriação das objetivações em-si em seu todo*" e, enquanto tal, pela assimilação das relações sociais que regulam e dão conteúdo aos componentes do referido núcleo.

À medida que mulheres e homens passam a viver numa cultura e/ou numa sub-cultura o cotidiano de seu tempo, experimentando um permanente processo de socialização, vão tendo oportunidade de externalização do "seu eu", enquanto um ser social em permanente transformação. Nas formações sociais contemporâneas, Heller visualiza a possibilidade desse processo atingir dois tipos de resultados diferenciados: um que leva à construção de sujeitos particulares e o outro que vai tornar possível a configuração de sujeitos individualizados - de indivíduos. Contudo, essas possibilidades estão em interação e vão ser sintetizadas de forma singular em cada mulher, em cada homem, como também em cada integração social.

Portanto, a socialização pode ser vista como dependente não só da cultura humana acumulada e das conseqüentes configurações "dos cotidianos" que a apresentam, mas também como produto dos próprios sujeitos que atingem; sujeitos que, ao serem afetados, vão assimilando, ao seu modo, o referido núcleo de componentes do ambiente sócio-cultural que os acolhe: objetos, instrumentos, regras,

normas, usos, linguagem. Cabe ainda ressaltar que, embora a socialização possa levar a essas duas possibilidades humanas - particularidade e sujeitos individualizados -, nem todas as pessoas e nem todas as integrações sociais chegam a ultrapassar a primeira, mas é rara uma existência limitada à particularidade, bem como, é quase impossível a um homem ou mulher singulares, igualarem-se ao gênero.

Mas, quais os significados que a autora atribui às categorias “*particularidade*” ou “*sujeito particular*” e a “*indivíduo*” ou “*sujeito individualizado*”? A particularidade, para Heller, corresponde a uma condição de existência em que o ser humano não tem “*consciência de si*”, do “*acidente do seu nascimento*”, nem da sua “*circunstância*”, do seu estar no mundo. Sem se dar conta está assimilando o seu cotidiano; está se movendo na vida pelo impulso de condições externas a si, pela intervenção do ambiente sócio-cultural onde “*foi jogado*” ao nascer. Ambiente, visto não apenas como natureza, mas como condições objetivas, como resultado da ação humana. O agir característico do particular tende a ser repetitivo, tende a repetir/reproduzir o seu ambiente e a fazê-lo como particular. Absorve as objetivações em-si. Adapta-se às normas, faz uso dos objetos e da linguagem, interioriza, mas não chega a fazer sínteses ampliadoras de sua visão e orientadoras de ações às quais possa atribuir sentido. A particularidade, como já comentamos, estaria caracterizando uma situação de alienação. Não há, no particular, consciência da possibilidade de fazer escolhas morais que visem colocar sua vida e seu ambiente em questão, por este não estar dando conta de atender suas necessidades. Nem, contudo, há consciência de que referendar o que lhe está sendo oferecido pela cultura pode corresponder a uma escolha moral.

Mas os humanos são seres “*em aberto*”, diz Heller; mesmo no cotidiano podem ultrapassar a situação de alienação. A construção da individualidade pressupõe essa ultrapassagem. Corresponde ao processo, pelo qual, homens e mulheres, individualmente e nos seus coletivos, passam a se dar conta de sua condição de “*ser em-si*” e se colocam na perspectiva de, conscientemente, deixarem de ser subjugados “*por ditames externos*” (PATTO, 1993, p. 10). Suas externalizações passam a ser de novo tipo, contêm o novo, alcançam um nível superior. Vão colocá-los na direção do genérico, na direção de conceberem-se como “*um eu*” que é parte da espécie humana, como alguém que passa a se dar conta da própria subjetividade. Como explicita Carone, ao tratar do pensamento de Heller, “*o indivíduo é, desde já, o novo homem forjado no presente, mas cujo comportamento ético-político é orientado por necessidades radicais de transcendência*” (1992, p. 96). Homem que é capaz de reconhecer, forçar e usar, no complexo de relações que vive, a liberdade, ainda que relativa, de fazer escolhas no sentido de reorientar a própria vida e a do seu meio.

Nessa perspectiva, a autora vai apontar para a existência, no cotidiano (e não somente), também das “*objetivações para-si*”, objetivações culturais tais como as ciências, as artes, a filosofia, as religiões (CARONE, 1992, p. 97).

Se a apropriação das *objetivações em-si* já é humanização; se embora “*muda*”, ou seja, não consciente, é fundamento necessário ao crescimento de cada pessoa, na apropriação das *objetivações para-si* a humanização se exacerba, como expressão objetiva e como intenção. Ainda que essas objetivações não sejam necessárias para a “*existência da socialidade*”, genericamente falando, constituem a “*expressão da liberdade alcançada pelo gênero humano numa determinada época*” (HELLER,

1991, p. 229-233). Implicam num distanciamento da própria cotidianidade e, com isso, na possibilidade de reinterpretação e reestruturação dos sentidos do *em-si*. A esfera das *objetivações para-si* pode desempenhar, assim, uma função crítica sobre o cotidiano, ainda que isso não lhe assegure condições para romper com toda e qualquer forma e grau de alienação do mesmo e dos sujeitos que o integram.

A esfera das *objetivações em-si e para-si*, terceira componente com a qual o indivíduo pode também se relacionar, desde o cotidiano, corresponde às estruturas políticas, às instituições e às leis que se apresentam aos homens e mulheres, neste espaço. Contém o *em-si* e o *para-si*. O predomínio de um ou de outro vai indicar o grau, o tipo e a medida de alienação presente nesta esfera; vai sugerir os limites e as possibilidades que esta esfera oferece aos homens e mulheres, que integra, de atuarem livremente sobre a mesma (HELLER, 1991, p. 233).

O percurso feito pelo pensamento de Heller, que segue passos de Hegel, Marx e Lukács, mostra-nos que, ao tratar da socialização dos humanos, a autora percorre as esferas do cotidiano, onde considera que esta ocorre, apresenta hipóteses sobre as formas, os níveis e os conteúdos das relações desses humanos com as mesmas esferas, cria sistemas de referência e sugere possíveis “resultados” tendênciais da socialização. Seu pensamento é complexo, referindo-se ora às integrações sociais, ora aos indivíduos. Alerta que suas categorias não são descritivas, mas possibilidades teóricas, tendências teoricamente possíveis. Alerta, ainda, que na realidade estarão se apresentando sempre de forma combinada, sempre tendencialmente e sempre móveis no tempo. Contudo podemos chegar a algumas conclusões sobre “o quê” e “como” a autora vem considerando a socialização de homens e mulheres e os nexos existentes entre a dinâmica socializadora e a construção de individualidades - entre socialização e individuação.

A autora não vê os processos de socialização como um conjunto de transmissões, vivências e internalizações que levam as pessoas a constituírem-se *apenas* como particularidade; em que elas se limitam à absorção dos valores, normas e regras e do uso dos objetos e da linguagem do mundo onde vivem; em que elas *apenas* internalizam o que lhes é posto pelas *objetivações em-si*. Isso pode vir a ocorrer, admite. É uma possibilidade.

A socialização pode ser também a possibilidade de uma ultrapassagem, insiste a autora. Neste caso, pressupõe um estágio seguinte quando as pessoas passam a se ver como individualidade ou diferença, como singularização da espécie homem, “do outro genérico” e, enquanto tal, como seres individualizados capazes de se colocarem como mediação para conhecerem o outro, para conhecerem os outros. “O processo de socialização (que é a apropriação do mundo objetivo) pode corresponder a um processo de individuação ou singularização” (CARONE, 1992: 98); tornar-se uma dinâmica constituidora de individualidades. Pode atuar no sentido da construção de seres que internalizam a inércia do seu tempo e do seu espaço sócio-cultural levando a vida “sem mais” e de seres que “internalizam” o seu mundo mas, enquanto o fazem, passam a tecer, no mais alto grau, a “sua maturação”, condição em que o indivíduo se vê dotado de capacidade para tornar-se parte de um mundo e, como tal, usar sua liberdade, ainda que esta seja relativa, para fazer escolhas, para tomar decisões, para mover-se nesse mundo e movê-lo também (HELLER, 1992, p. 18). Mas o processo de socialização é especialmente uma dinâmica constituidora de seres mistos, mutantes,



cujas externalizações (atuar, repetindo o que lhe foi transmitido, reproduzir) e objetivações (atuar, selecionando e colocando em prática um sistema de referências que é produto da atividade humana e ao mesmo tempo seu guia; semelhante a práxis) ora o aproximam da particularidade, ora o jogam no humano genérico.

Sem dúvida, as abordagens de Heller enfatizam “a continuidade dos encadeamentos” - na história, nos processos sociais, nas próprias pessoas. Porém, a autora não vai buscar explicações para essa continuidade no desenvolvimento determinístico das forças produtivas mas no desenvolvimento de valores (ascensão de uma configuração hierárquica de valores sobre o ocaso de outra), estes decorrentes de decisões humanas. Desenvolvimento que admite retrocessos.

Em entrevista a Laura Boella, Guido Neri e Amadeo Vigorelli (1982), Heller vai ressaltar o vínculo que identifica entre a construção/elevação e degenerescência/ocaso de valores, no tempo, com as necessidades humanas, especialmente as necessidades radicais, e a possibilidade de satisfação das mesmas. Como a satisfação das necessidades radicais está associada à negação de alguma hierarquia de relações, afirma a filósofa, esta satisfação vai implicar na valoração do existente, como negativo, e na valoração de outra ou outras alternativas de estruturação do social, como positivas. E esse movimento é social; extrapola as singularidades individuais. Nesta perspectiva, a queda e ascensão de valores estarão correspondendo a momentos concretos do traçado da história e ainda evidenciando que neste traçado há espaço para a explicitação do humano. O desenvolvimento das forças produtivas, as necessidades que gera e o movimento de valoração e desvalorização que desencadeia estarão demandando algo que a estrutura social não suporta, não dá conta de oferecer. Este movimento passará, então, a produzir alterações nas hierarquias dentre e entre os diversos âmbitos da “heterogênea estrutura social”; estará dirigindo suas forças no sentido destas alterações (1994, p. 135-142), e estas correspondem a desenvolvimento. Possibilitam admitir a evolução da história; concebê-la como substância social em desenvolvimento. E haverá seres humanos protagonizando tal desenvolvimento, segue o pensamento de Heller. Não uma classe ou grupo definido *a priori*; protagonistas que brotam “de dentro” da relação homens-sociedade e são plurais, já que nas atuais sociedades complexas não é uma classe, apenas, que porta necessidades radicais.

Em coerência com isso, vê a socialização como ultrapassagens e os seus resultados previstos como tendenciais. Há espaço (de liberdade) nesses processos de socialização para que homens e mulheres “empíricos” interajam com a cultura, façam opções e atuem como seres de práxis a partir destas opções, mesmo que elas lhes coloquem na contra-mão dos processos sociais dominantes.

Foucault, diferentemente de Heller, não irá tratar a temática da socialização como processo. Não vamos encontrar no pensamento do filósofo francês o esforço de procurar, em qualquer de suas questões de estudo, uma dinâmica evolutiva que possa ser associada à idéia de processo. Ao situar na história os “perigos” que passam a inquietar seu conhecimento, não terá seu interesse voltado a detectar fios condutores que resistam ao rompimento no desenrolar de práticas ou no tecer de redes de relações de poder de onde estes possam emergir. “Desconfiem das falsas continuidades”, teria ele sugerido veementemente (VEIN, 1998, p. 269).

O autor é mais incisivo do que Heller na crítica ao determinismo. Sua arqueologia lhe possibilita análises comparativas, mas estas firmadas nas “*rupturas e descontinuidades*”, não na “*continuidade dos encadeamentos*” (DALLABRIDA, 1998, p. 80) e nas “*ultrapassagens ou progressos*”, como o faz a autora.

Para o pensador francês, não há “progresso”, não há “evolução” na direção de um alvo, não há “ponto de partida” para algo, não há “ultrapassagens”. O que existe é a realidade do momento que propicia um vazio - espaço para outra prática, para nova externalização de relações de saber e poder, relações que atualizam a realidade ao deslocar os limites do vazio. Nem a história, nem o indivíduo, nem as práticas sociais saem de um marco zero na direção de um infinito; ou de um menos a um mais; ou de um menor a um maior. Não há sujeito tendencial, não há história tendencial, não há processo tendencial. A história é “*acontecimental*” e o acontecimento é singular; é uma espécie de quebra com o antes. Atua como experiência. A cada nova experiência e práticas decorrentes tem-se a ocupação de um vazio que se expõe a ser preenchido, no resto da história, aquela ainda não vivida, ainda não contada. Vazio então deixado por práticas históricas, práticas que são limitadas. O indivíduo, continua o pensador francês, emerge dos vazios e deslocamentos desses pelas práticas; emerge dos interstícios.

Então, se a história é acontecimento, se este se coloca aos humanos como experiência, se a experiência emerge e é ruptura, como os indivíduos, desde esses vazios, se constituem como cultura? Como o indivíduo moderno é socializado? Como a experiência, na sua circularidade com as condições de sua realização abre espaço - o interstício - para que o indivíduo se constitua, quer como objeto, quer como indivíduo subjetivado.

Foucault vai dedicar a maior parte da sua obra descrevendo os caminhos pelos quais, na cultura ocidental, os indivíduos vão se constituindo historicamente. Vai tirar da obscuridade dinâmicas nas quais estão imbricadas relações de poder que se expressam através de práticas, discursivas e não discursivas, reveladoras de um saber correlato. Dinâmicas que se utilizam de afirmações e interdições. E que possibilitam, ao indivíduo, o contato com “*códigos morais*” da cultura, o desenvolvimento de um “*comportamento moral*” e, ainda, formas de auto-relacionamento e a “*constituição de si como sujeito moral*” (ORTEGA, 1999, p. 69-70). Tudo isso o autor vai escavando e expondo, através de uma analítica interpretativa que o leva, enquanto método, a tomar uma certa distância, tanto das ciências sociais objetivantes, como das ciências hermenêuticas, mas lhe permite problematizar, decifrando, as racionalidades que delas emanam e se põem em ato, configurando corpos e mentes. Tudo isso o autor realiza em plena colagem, em acompanhamento ao desenvolvimento histórico (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 279-288). E o faz olhando a história sem julgá-la atemporalmente; assume-se como ser de liberdade para descrever o que, de alguma forma, experimenta.

Mas como experimentar a vivência dessas relações que tornam, na modernidade, o sujeito cultura? Que socializam?

“*Somos o que práticas culturais fazem de nós*”, teria dito Foucault. E, nessa perspectiva, vai identificar, já no século XVII, o desenvolvimento de uma ciência social normativa aliada a táticas de poder constituidoras do indivíduo (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 138, 158). Vai identificar, na trama da história, por um lado, a

força do poder disciplinar, expresso em práticas ou pelo discurso, dirigido à constituição de corpos dóceis e duramente sólidos - o indivíduo moderno constituído como objeto - e a força do biopoder que estende este “feito” às populações, no sentido do seu controle e disciplinamento. Por outro lado, vai também encontrar, na história, a atuação de tecnologias do sujeito e da subjetivação e o desenvolvimento de uma ciência interpretativa, colocando-se à base da genealogia do indivíduo moderno como sujeito.

No primeiro caso, o autor vai identificar técnicas de poder disciplinar diretamente dirigidas ao indivíduo produzindo, de forma descendente, sua individualização e a expansão destas, transfiguradas em controles reguladores de processos vitais, a todo um corpo social - populações e espécie. A força disciplinar do biopoder e sua racionalidade política vão fazer do homem um objeto do poder do Estado e modelar comportamentos tanto deste, individualmente, como das populações. (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 149).

Essa força disciplinar assume configurações (objetivos e técnicas) diversas no desenrolar da história. Se no século XVIII, através de um discurso e de técnicas correlatas, como a tortura, a representação e a detenção normalizadora, o poder disciplinar atua sobre os corpos individuais e, através destes, sobre as populações, no século XIX o controle do corpo e da espécie será articulado a partir da questão do sexo (questão familiar) e, posteriormente, da sexualidade (questão de identidade individual), expressando-se, em momentos históricos determinados, através de práticas normativas de biopoder. Utilizando-se de variadas estratégias de ação, o dispositivo da sexualidade vai, com base em saberes especializados, passar à normalização (regular e vigiar) das vidas dos indivíduos e das populações. Esses dispositivos, afirma Foucault, tomam a direção não só dos corpos, mas também das mentes dos indivíduos e das “gentes”. E o controle exercido por esse biopoder, cuja constituição passa a ser marcada pela forte presença do Estado, vai deixando de ser apenas moral para tornar-se especialmente administrativo.

As tecnologias, como o exame e a confissão, que vão implementar a nova racionalidade que reforça os nexos entre poder e prazer, penetram as intimidades e as relações passam a ser caracterizadas por um jogo de sedução onde a invasão das intimidades pode encontrar inclusive resistência, através de um contra-discurso evasivo. Mas a verdade é o grande objetivo: a verdade sobre o “eu”, sobre as populações e sobre a sociedade.

Com essa nova racionalidade em funcionamento, o indivíduo torna-se objeto de conhecimento, não só para a ciência, mas também para si, quer apropriando-se do seu cotidiano, pela introspecção, quer demandando por um “*Outro*” que lhe “ajude” a penetrar as profundidades do inconsciente e as transforme em discurso a ser interpretado (RABINOW; DREYFUS, 1995, 192-199).

Pelo que pudemos ver, a apresentação da norma socializadora nessa dinâmica de subjetivação vai ocorrer, não pela “correção”, mas pelo deciframento do “eu”, pela posse da verdade, pela compreensão das profundidades onde há sofrimento, mal-estar nas mentes e, nesse encadeamento, pela “cura”. Foucault apresenta aí uma nova relação entre saber e poder que produz a sensação de que a norma se apresenta colada à verdade sobre o “eu”, e deste se expande como verdade também sobre as populações e a sociedade.

A socialização vai então acontecendo, à medida que o indivíduo passa a experimentar práticas normalizadoras - *“todas as sociedades têm normas e socializam seus membros de acordo com elas”* (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 285). Mas a cada momento da história, a entrada do indivíduo na cultura corresponde a uma forma de abertura à norma, se faz possível uma forma de normalização. Forma que se coloca e se recoloca por solicitação do novo que sucede *“o vazio”* constituidor dos indivíduos: o novo da experiência, o novo da ruptura, o novo campo de objetos, o novo domínio a eles associado, as novas práticas discursivas e não discursivas. Podemos, então, ousar supor que socialização, para o pensador francês, corresponde a esse *“ocupar vazios”* quando o indivíduo vai *“aprendendo”* a agenciar a relação entre um código de comportamento que lhe é dado, apresentado, imposto e um comportamento efetivo. Esse agenciamento, lembra Goldman, implica em experimentar a vivência de relações de poder-saber que lhe são externas e também em experimentar uma forma de relacionar-se consigo mesmo (CASTELO BRANCO; BAÊTA NEVES, 1998, p. 99-102).

Ao levarmos em conta as últimas obras do autor, quando ele vai dedicar-se ao tratamento da ética como prática reflexiva da liberdade e dessa relação consigo mesmo - do cuidado de si como externalização dessa ética, o que o reporta ao mundo greco-romano - vamos perceber que a regulação da vida pode vir a ocorrer de forma menos proibitiva, menos repressiva, menos coercitiva. A socialização não estaria deixando de corresponder à assimilação de códigos apresentados, sugeridos ou propostos ao indivíduo pela cultura, mas ocorrendo através de práticas de si, procedimentos que o estariam levando a ser mais ativo. Tais procedimentos estariam implicando no conhecimento de si e no conhecimento de algumas regras de conduta e de princípios tidos como verdades e prescrições para o cuidado de si, para o cuidado dos outros e para o viver em sociedade. A socialização, nesse caso, poderia ser vista como a aquisição de uma maneira de comportar-se que pudesse ser percebida pelos outros. Estaria correspondendo à prática da liberdade de assumir um comportamento que pudesse ser considerado bom e belo. Este comportamento estaria implicando na relação consigo e também com o outro - no ouvir o outro, um mestre, o filósofo - para bem ocupar-se de si e dos outros (FOUCAULT, 1987, p. 113-125).

Repetindo palavras de Foucault, em entrevista concedida a Fernet-Betancourt, Becker e Gomez-Muller, quando trata do cuidado de si e de uma ética da liberdade: *“Una ciudad en la que todo el mundo cuidase de si mismo como es debido seria una ciudad que funcionaria bien y que encontraria así el principio de su perpetuación”* (1984, p. 118). Estariam se constituindo, a partir dessas relações, sociedade e indivíduos.

Em Arendt veremos a constituição dos sujeitos, das suas individualidades pessoais, *“como um processo coextensivo à ação e não anterior a ela”* (ORTEGA, 2000, p. 26). E a ação, para a autora, estará correspondendo, como em Foucault, a *“tomar iniciativa”*, a *“iniciar”* (1991, p. 190). A esta ação, que é ação política, estará associando o conceito de liberdade ou, mais ainda, estará sugerindo que política e liberdade se expressam numa relação de identidade, onde a liberdade não é apenas o objetivo final da política, mas sim o critério do agir/falar, no âmbito do político. Agir e falar que, por vezes não se distinguem, já que a autora também considera que *“grande parte, senão a maioria dos atos assumam a forma de discurso”* (1991, p. 191).

Para Arendt a ação é performática. Corresponde à possibilidade humana de “*pôr alguma coisa em andamento*”; possibilidade de o indivíduo dar-se um novo começo; organizar a vida em comum de seres plurais, onde a alteridade se torna possível; provocar o inesperado num contexto de previsibilidades e, com isso, revelar-se (1999, p.44).

Não há, para a autora, um eu profundo, “*uma essência*”, (uma unidade da subjetividade, como em Gramsci) por detrás das aparências daquele que se revela na ação. Aparência e realidade constituem-se em um “*um mesmo*” e este terá seu campo de visibilidade na esfera pública, onde ação e discurso acontecem:

*através deles (ação e discurso), os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano (ARENDETT, apud ORTEGA, 2000, p. 26).*

A socialização e a concomitante construção das subjetividades individuais e sociais estariam, portanto, ocorrendo como realizações no espaço público e não como coisas dadas *a priori*, e o espaço público estaria sendo compreendido como criação humana, e como algo que também admite a possibilidade de recriação constante, não sendo para isso necessário o respaldo de instituições ou organismos formais. Sempre que os indivíduos se ligam pelo discurso e pela ação e se propõem a “*afrontar a contingência*”, a transgredir limites, a produzir “*acontecimento*”, podem estar configurando “*espaço público*”, espaço entre os homens (ORTEGA, 2000, p. 24). E produzindo história, processos históricos que são concebidos como “*cadeias de acontecimentos*” em cujo encadeamento acontece aquele “*milagre*” [acontecimento] “*transcendência real e demonstrável de cada começo em relação ao contexto do processo no qual penetra*”. Ao mesmo tempo, estão se constituindo como humanos (ARENDETT, 1999, p. 42-43).

No pensamento de Arendt não há lugar para a “*determinação e distinguibilidade do futuro*”, pois a autora insiste que, a cada nascimento, estaremos presenciando uma renovação do mundo, dada a “*espontaneidade dos recém-chegados*”, seres que passam a viver como distintos e singulares entre iguais (1991, p. 58, 191).

Se no pensamento de Heller vimos a questão temática da socialização/individuação sendo discutida como processo, como apropriação de transmissões e construções sócio-culturais que possibilitam os seres humanos, a partir do seu cotidiano, chegarem a tecer a própria maturação; se em Foucault acompanhamos a socialização e a construção do sujeito sendo abordada desde o “*novo*” da experiência; em Arendt o sujeito se revelando “*na ação e no discurso*”, na obra de Gramsci vamos principiar percorrendo a abordagem da temática através de um grupo de questões que o pensador sardo se colocou: “*o que é o homem?*”, “*em que pode tornar-se o homem?*”, “*o homem pode controlar seu próprio destino?*” (GRAMSCI, 1966, p. 38). Também vamos seguir percorrendo conceitos fundamentais

na obra do autor, como o de Estado, o de sociedade civil, o de hegemonia e o de bloco histórico, que vão esclarecendo a idéia de “*devenir*” presente na concepção de homem que o mesmo talhou.

As perguntas referidas nascem, afirma o autor, a partir do que vimos e refletimos sobre nós mesmos e sobre os outros homens, historicamente situados. Queremos saber o que somos e em que “*coisa*” podemos nos tornar (GRAMSCI, 1996, p. 38).

Para Gramsci, todos os homens são filósofos, já que a própria linguagem e outras expressões da atividade intelectual dos humanos, como o senso comum, o bom senso, o folclore, aportam concepções de mundo que estariam revelando uma filosofia espontânea, a filosofia que habita os ambientes e os grupos sociais que os recebem no “mundo consciente”. Esta filosofia, na medida em que se constitui como somatório de fragmentos de concepções, princípios e crenças provenientes de tempos e lugares culturais diversos, assegura-lhes um pertencimento primeiro, como “*homens-massa*”, partes de coletivos não mais conscientes do que as individualidades particularistas que são capazes de plasmar. Mas a possibilidade da crítica a essa forma de estar no mundo e a esse modo de pensar pode levar à superação de ambos, superação que aponta para um pensamento mais unificado, coerente, consciente e, no entanto, mais complexo, e para um agir que pode revestir-se de caráter universalizante.

Como em Foucault, essa crítica estará pautada pela liberdade capaz de arrebatar a prática política do reino das necessidades para o plano da ética. Contudo, em Gramsci, esta se vincula a um “*devenir*” que corresponde, não só à possibilidade humana de constituir um pensamento universalizante e uma unidade moral, mas também uma vontade coletiva dirigida à superação das relações sociais alienadas e à auto-superação do indivíduo.

Nessa perspectiva, segue afirmando o autor: o homem, dotado de consciência e de ação, referenciado a determinadas condições de vida, a um tempo, a um contexto: (...) “*é um processo, precisamente o processo de seus atos*”. Como processo está em constante transformação. Por sua vez, enquanto situado num tempo e num lugar, vivendo historicamente relações concretas e transformando em ações vitais, verdades desse tempo, ele é diversidade. Mas, como vimos, vislumbra a possibilidade do “*devenir*” dessa diversidade apontar para a dimensão tendencialmente unificada e universal do gênero humano.

Gramsci reconhece a importância de levar em conta a individualidade desse homem-diversidade-transformação e vê tal individualidade como uma construção complexa: como um jeito de concretizar a humanidade tendencial que passa a penetrar cada homem singular na medida que estabelece relações com “*os outros homens*” e com “*a natureza*”. Reconhece e enfatiza que essa individualidade relacional é histórica e social (GRAMSCI, 1996, p. 38-39).

As relações que o indivíduo mantém com “*os outros homens*” acontecem a partir e no interior de organismos sociais concretos, dos mais simples aos mais complexos: comitês, conselhos, organizações religiosas, cooperativas, sindicatos, partidos, escolas. Por sua vez, as relações com “*a natureza*” são também mediadas: são pautadas pelo trabalho e pela técnica, esta vista como produto da ciência, mas também como filosofia, produto do pensamento de um tempo.

Cada homem singular, ao integrar essas relações de forma ativa e consciente, vai se construindo e construindo, na medida dos seus limites, as referidas relações. Para Gramsci, *“se a própria individualidade é o conjunto dessas relações, fazer-se uma personalidade significa adquirir consciência de tais relações e modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto de tais relações”*. Como também modificar essas relações (que para serem compreendidas devem ser analisadas enquanto tal e na sua genealogia) significa modificar os ambientes que as acolhem.

É no sentido exposto que também vamos ver o autor afirmar que o filósofo, de fato, é o político; é aquele indivíduo que se coloca na perspectiva de mudar o seu ambiente, de mudar as relações sociais. É também por aí que vai se explicitando, no conceito de homem do autor, a já afirmada relação entre pensamento e ação, entre teoria e prática; é nesse caminho que desborda o conceito de *“homem”* como ser de práxis (GRAMSCI, 1996, p. 40).

Pelas colocações acima, identificamos grande semelhança entre o pensamento do autor com o de Heller, especialmente quando a filósofa húngara trata da maturação humana, movimento que implica no rompimento do indivíduo com a condição particularista de homem - cuja vida se mantém comprimida diante dos limites das necessidades do *“eu”* -, e na opção por um comportamento ético-político que lhe permita reorientar, pela práxis, as *“atuais”* condições do seu ambiente e as do seu próprio ser.

Gramsci, como Heller, marca a sua obra com a idéia de movimento. Atribui a esse movimento o significado de ultrapassagem, de superação - das relações, da sociedade e dos próprios homens em relação a si mesmos: da história, si. Porém, de forma mais obstinada do que Heller, ao tratar desse movimento de superação e auto-superação vai destacar a importância de todas as disposições de mudança acontecerem pela ação política de um coletivo: é pequena, teria dito o autor, a força de indivíduos isolados, embora ativos e conscientes, para provocar mudanças. Mas, se estes se associam a outros e se as mudanças pretendidas forem racionais, essa força se potencializa (GRAMSCI, 1966, p. 40). Nessa mesma perspectiva vai afirmar:

*a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é “individual”, mas ela não se realiza e desenvolve sem uma atividade para o exterior, atividade transformadora das relações externas, desde as com a natureza e com os outros homens - em vários níveis, nos diversos círculos em que se vive - até a relação máxima, que abraça todo o gênero humano (GRAMSCI, 1966, p. 47-48).*

E ainda dirá que os próprios organismos sociais dos quais os indivíduos podem participar, os convocam a se colocarem como parte do gênero humano, a viverem conscientemente as possibilidades que lhes são oferecidas pelos outros homens e aquelas decorrentes da sua relação com a natureza.

Coerentemente com essa visão, o autor nos apresenta categorias fundamentais em sua obra, cunhadas a partir de sua teoria do Estado ampliado que são as de *“sociedade civil”* e *“sociedade política”*. A primeira - sociedade civil - correspondendo ao *“espaço onde se organizam interesses em confronto”*, *“lugar*

*onde se tornam conscientes conflitos e contradições” e onde é traçado e cultivado o devir cotidiano. A segunda - sociedade política ou Estado - é a esfera da “coerção”, do disciplinamento dos grupos que consentem a dominação (GRAMSCI, 1987, p. 224) (GRAMSCI, apud SIMIONATO, 1995, p. 150-151).*

Portanto, para o autor, a socialização, ou integração do indivíduo no social, vai estar acontecendo sob o conflito permanente dessas duas dinâmicas superestruturais. Desse conflito resultarão aqueles indivíduos que vão passar a vida na condição de “massas”, submissos ao “Estado-coerção”, e aqueles que viverão permanentemente a resistir, encontrando espaços no âmbito da “sociedade civil”, participando de organismos que se ocupam de construir “a direção política e o consenso social”. Palco de lutas e da constituição de personalidades que conseguem (ou não) dar direção à sua vontade e identificar os meios que a tornam concreta e determinada (GRAMSCI, 1966, p. 47-48), é no âmbito desta sociedade civil que o autor pressente a progressiva extinção do Estado-força e o avanço do consenso social - pressuposto que estaria a presidir a construção da “sociedade regulada”. É também nessa esfera do social e nessa direção que o autor vê a possibilidade da emergência (entre outros elementos) da organização de grupos progressivos capazes de propiciar a “síntese catártica”, isto é, “a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens” (GRAMSCI, apud SEMERARO, 1999, p. 50); a constituição do indivíduo consciente e ativo; a superação do “homem-massa”.

Para refutar interpretações simplistas e equivocadas sobre a “natureza humana” e afastar a possibilidade de que a mesma venha assumir enfoques teológicos ou metafísicos (incluindo aí a dialética hegeliana e o pensamento de Croce) ou ainda para evitar que se construa uma visão utópica da “natureza humana” (como a, então, desenvolvida pela biologia), Gramsci segue complementando suas considerações a respeito das questões postas sobre “o que é” e “em que coisa pode tornar-se o homem”:

*A afirmação de que a “natureza humana” é o “conjunto das relações sociais” é a resposta mais satisfatória porque inclui a idéia do **devenir**: o homem “devém”, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também, porque nega o “homem em geral”: de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal (1966, p. 43).*

A natureza humana não vai ser encontrada num só homem, mas na história do gênero humano, esta que, em diferentes momentos e lugares, apresentará maiores ou menores empecilhos à síntese humana. Mas vai objetivar-se na individualidade de cada homem, na criação ou modificação de uma personalidade, como decorrência das contradições, mais ou menos densas, que envolvem as relações entre este, os outros homens e a natureza. Repetindo:

*Cria-se a própria personalidade: 1) dando uma direção determinada e concreta (“racional”) ao próprio impulso vital ou vontade; 2) identificando os meios que tornam essa vontade concreta e determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto das condições concretas que realizam*



*essa vontade, na medida de suas próprias forças e da maneira mais frutífera (1966, p. 47).*

Mas como, para Gramsci, esse “*homem-processo*” acolhido por culturas objetivas e desenvolvendo experiências vitais que o fazem “*filósofo*”, “*político*” e, inclusive, “*cientista*” traça o seu agir? Como atuam os processos socializadores, estes vistos como acolhimento do indivíduo pela cultura e regulação de comportamentos humanos?

Reforcemos nossa lembrança: para Gramsci, os caminhos da história se fazem pela ação política, ação essa que vai construindo nexos entre o pensamento e a sua objetificação, entre as idéias e as condições materiais de viabilização das mesmas (SEMERARO, 1999, p. 105). Essa ação política será vista pelo autor da teoria do Estado ampliado - que sorve e retrabalha os legados de Marx, Engels e Lênin quanto à questão -, como construção de hegemonia, como prática de direção moral e intelectual de “*um grupo fundamental sobre uma série de grupos subordinados*” (GRAMSCI, 1974, p. 42). Como ação cultural que penetra todos os poros da sociedade, mas não se exime de ser palco de confronto das forças que venha envolver.

Mas onde, então, essa dinâmica coloca o homem? Como já explicitamos, sempre em coletivos mediadores, sejam eles “*aparelhos repressivos do Estado*”, através dos quais a classe dominante exerce o seu domínio sobre as “*massas*”, a violência e o disciplinamento sobre os grupos que se rebelam contra os seus interesses, sejam eles “*aparelhos privados de hegemonia*” que se entranham entre a estrutura econômica e o Estado-coerção e abrem espaços para a emergência de novas idéias, objetivos e normas de conduta, para o florescimento e amadurecimento de novas forças sociais (1974, p. 155). Portanto, coletivo que pode ser a expressão cristalizada do “*homem-massa*” ou a viabilização da superação deste pela livre e criativa atividade de “*sujeitos sociais*”. Coletivo que se basta ao contemplar condições materiais de vida em deterioração ou que assume o papel de impulsionador, destas, a um progressivo desenvolvimento. Coletivo que é objetividade e subjetividade, que simplesmente reproduz ou que impulsiona a criação.

*Que uma massa de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de uma maneira unitária o real presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta, feita por um “gênio” filosófico, de uma nova verdade que permanece patrimônio de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 1974, p. 28).*

A filosofia da práxis, na versão do autor, vê de forma otimista, a possibilidade desse coletivo vir a constituir-se como bloco histórico, ou seja, como convergência do movimento espontâneo de massas descontentes e revolucionárias e da vontade organizativa e diretiva de um “centro” - de um partido, de uma produção intelectual. Convergência que possibilita a conteúdos econômico-sociais e as formas ético-políticas se interpenetrarem e constituírem a já referida vontade coletiva capaz de elevar as massas e, conseqüentemente, atuar na configuração de personalidades individuais. E que possa chegar, nessa dinâmica, a propiciar a coerência e reciprocidade “*entre concepção de mundo e normas de vida; entre os interesses reais*

*das massas e formulações teóricas dos intelectuais; entre o senso comum e a elaboração orgânica superior*". Destaca o papel pedagógico e político dos intelectuais na elevação das massas (o que significa também elevação das consciências individuais). Mas este papel objetivando-se dialeticamente, de modo que o "saber" dos intelectuais e o "sentir" do povo se integrem nos caminhos da história. Essa discussão o autor a faz desde a abordagem do intelectual-indivíduo, como também da escola e do partido (SEMERARO, 1999, p. 85-145).

Dado o que vimos, ao percorrer parte da obra de Gramsci e de estudos sobre esta, acreditamos poder inferir que, o significado a ser associado ao que estamos nomeando de "processos de socialização" corresponderia, sob o enfoque do autor, aos processos sob os quais as grandes massas e, com elas, os indivíduos singularmente considerados ligam-se a uma cultura - a um ambiente sócio cultural - e se constituem como políticos (e também filósofos e cientistas), seja pela falta, a partir da subordinação a uma hegemonia que lhes é exterior (sociedade política) - levando-os a constituírem-se como "massa" subalterna e indivíduos alienados - seja pela potência, como portadores da resistência, da crítica e da luta pela construção de um espaço hegemônico novo (sociedade civil) e da própria hegemonia que tem por fim a viabilização de uma sociedade regulada. Estes últimos são indivíduos que passam a viver conscientemente as possibilidades que lhes são oferecidas pelos outros homens e as possibilidades decorrentes do fato, mesmo, de poderem participar da sociedade das coisas (GRAMSCI, 1974, p. 70-74). São os individualizados.

Para concluir nos propomos a ressaltar aspectos dos pensamentos de Heller, Gramsci e Foucault que identificamos como "os maiores acréscimos" possibilitados pelas reflexões desses autores à discussão da socialização e da individuação.

Em Heller consideramos importante ressaltar a maneira de tratar a socialização como processo de um cotidiano heterogêneo e contraditório que leva homens e mulheres necessariamente a internalizarem o núcleo estrutural da vida social - objetos, instrumentos, regras, normas, usos, costumes, linguagem - e, em consequência, as relações sociais vigentes. Ressaltar também que a autora vê, já na apropriação desse núcleo das "*objetivações em-si*", uma dinâmica humanizadora. Contudo, evidencia que o desenrolar desses processos pode limitar o vóo constituidor do indivíduo nos limites históricos desse núcleo estrutural, reforçando a muda vivência da alienação - a particularidade - ou pode superá-la.

O jogo das contradições desse "*cotidiano-em-ato*", cujo movimento Heller associa à queda e ascensão de valores, pode levar, tanto à possibilidade desses processos limitarem a dinâmica constituidora do sujeito, mantendo-o nos limites históricos desse núcleo das "*objetivações em-si*", como também à possibilidade de ultrapassagem desses limites na direção do genérico - de um "*eu*" que é parte ativa da espécie humana, dinâmicas que não estão isentas da mediação provocadora da esfera institucional, a das "*objetivações em-si e para-si*". E mais: essas duas possibilidades tendenciais podem, ao mesmo tempo, habitar uma mesma mulher, um mesmo homem, um mesmo coletivo social, na forma de combinações singulares. É passível de avanços e retrocessos, estes dependentes do social, porém matizados pela capacidade desenvolvida, em cada um, de jogar com as possibilidades de "*conformar-se*" e/ou de "*resistir*". Portanto, socialização pode constituir-se num processo adaptativo, mas pode também, e muito mais, corresponder a maturação, humanização que se exacerba

num para-si, possibilidade humana de mover o ambiente e mover-se, enquanto parte do mesmo.

As concepções de Heller não estão distantes das já formuladas por Gramsci. Só que o filósofo sardo teria visto as dinâmicas socializadoras ocorrendo no espaço de um Estado ampliado - sociedade política e sociedade civil - e, ao mesmo tempo, dando substância a ele e à história. A força por ele atribuída ao campo da política, para gerar mudanças, é capaz de plasmar concomitantemente os espaços conjunturais do social, as personalidades humanas que os ocupam, os coletivos que as integram, como também a história. A reforma intelectual e moral, que é capaz de atribuir unidade de sentido e coerência aos fragmentos de pensamento e às manifestações destes nas "vias" de interação "*homem-natureza-outros homens*", configurando um novo bloco histórico, pode passar a dirigir a vida, a partir de nova hierarquia de valores e mediante um contrato social. Tal contrato, na medida que pode ser formulado à base da ampliação do consenso no âmbito da sociedade civil, estaria correspondendo à dinâmica autogeradora de normas e autorreguladora de comportamentos, isto é, socializadora, que o filósofo aponta como própria da sociedade regulada e do "*homem-gênero humano*". Tal contrato não estaria sendo visto como algo estático, mas resguardando o movimento das forças sociais em embate no âmbito do social onde o consenso e a coerção se enfrentam e fazem do homem "*processo, processo de seus atos*".

Do pensamento de Gramsci cabe ainda ressaltar a idéia da construção humana como uma dinâmica progressiva, cujos limites estariam sendo demarcados, de um lado, pela alienação do "*homem-massa*", preso a necessidades econômico-corporativas; de outro lado, por uma subjetividade política unificada e autônoma que passa a se constituir como nova força hegemônica possível, capaz de submeter as referidas necessidades à uma vontade agregadora. A socialização, para Gramsci, seria vista, assim, como um processo de coordenação intelectual e moral capaz de manter o homem no seu mundo, ensimesmado, a arder sobre os limites da sua particularidade redutora, ou a experimentar a leveza de uma liberdade expandida, espalhando a intuição de um "*devenir*" universalizante.

Se Gramsci e Heller, ao tratarem da constituição humana e dos processos envolvidos com a mesma, vão apontar para a síntese dialética entre os processos históricos e a utopia do humano genérico e da superação estrutural da sociedade, Foucault vai deixar-nos, com a crueza do real, ao abordar a mesma temática. A cultura que recebe homens e mulheres, ao nascerem, corresponde a configurações sucessivas (o que não implica em continuidade) de relações de poder. Ao integrá-la estes humanos passam a ser parte das microfísicas então vigentes. Passam a experimentá-las, como indivíduos e como populações afetas ao biopoder. "*Somos o que práticas culturais fazem de nós*". Emergimos no novo da experiência que sucede o vazio que a possibilita; nos constituímos no interior de práticas culturais que associam técnicas de poder e uma racionalidade condizente. Técnicas que classificam, atribuem lugar, restringem, decifram, desafiam o indivíduo e, enquanto tal, normalizam. Como já afirmamos, podemos, desde esse entendimento, supor que, para Foucault, socialização corresponde ao "*ocupar vazios*", oportunidade em que o indivíduo vai aprendendo, com a dor do corpo e da mente, a agenciar a relação entre um código de comportamento que lhe é dado, apresentado, imposto e um comportamento efetivo.

Vale também repetir Goldman, quando ele ressalta que esse agenciamento implica em experimentar a vivência de relações de poder e saber que lhe são externas e, também, em experimentar uma forma de relacionar-se consigo mesmo. Significa também experimentar conduzir a vida a partir de uma ética da liberdade que implica num cuidado de si e do outro.

Cabe finalmente lembrar que, na obra de Foucault e de seus comentaristas, dificilmente vamos encontrar menções específicas sobre a temática da socialização. Mas todo o seu trabalho, especialmente as suas últimas produções, orientaram-se pelo objetivo de traçar a história de como, na cultura ocidental, “*os seres humanos tornaram-se sujeitos*” (FOUCAULT, 1995, p. 231), como historicamente “*el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan aquella outra que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control*” (FOUCAULT, 1987, p. 105-106). E como, a partir desses jogos, internalizava o código moral de uma cultura.

Foi, então, pela trilha das hipóteses que, no presente trabalho, percorremos o pensamento do autor, procurando (re)tratar um problema que foi seu, o da constituição do sujeito, a partir de um problema que nos colocamos - o dos possíveis nexos entre “*processos de socialização e individuação*”: os primeiros vistos como os processos que vão propiciando a reprodução e a objetivação de homens e mulheres no mundo social e na cultura, e a individuação vista como constituição do sujeito. Embora com cautela, corremos o risco de ter tomado rumos não “bem-ditos” pelo autor - o da interpretação. Quiçá possamos ter enfrentado o perigo da transgressão, sem reducionismos.

No mesmo risco, incorremos ao procurar arrancar da obra de Gramsci sua idéia a respeito da temática. Desmontamos e reconstruímos sua concepção de homem, naquilo que o autor viu, atuou, refletiu, e propôs aos humanos como “*devenir*”; o mesmo fizemos com suas concepções sobre os processos constituidores. Mas a complexidade da obra do autor e abertura de seus conceitos e proposições requer que as interpretações postas permaneçam sob discussão.

Com o pensamento de Arendt não tivemos atitude diferente. Inclusive quando fomos fazer a garimpagem, em sua obra, para a compreensão de o que estaria se passando com aquele eu que precede a ação - “*eu biológico ou psicológico*”, como afirmou - sujeito aos processos vitais - ao “*automatismo inexorável da natureza e da vida cotidiana*” (coação da necessidade) (AGUIAR, 2000, p. 78-80) e das exigências de uma sociedade que pretende que “*os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse*” (coação da força) (ARENDRT, 1991, p. 49). Um eu dividido que somente no espaço público, entre seres iguais e plurais, vai adquirir/revelar uma identidade.

Ficou-nos o desafio de, a partir de agora, realizar uma síntese (não tão “sintética”) situada sobre o que foi tratado, ou seja: o desafio de “pensar”, mediante a provocação de uma base empírica definida, tanto a constituição de homens e mulheres concretos, historicamente e culturalmente situados, como a construção dos processos que os vêm acolhendo e constituindo, que são também marcados pelas ações vitais e/ou pelo consentimento mudo dos mesmos.

## 7. ANEXO 2: O SOFRIMENTO, desde uma perspectiva teórico-metodológica

Por que qualificar teórica e metodologicamente o sofrimento, passou a constituir-se numa necessidade da pesquisa?

Primeiro porque, tendo dificuldade de optar por uma das muitas abordagens existentes sobre o sentir/sofrer, preferimos construir a categoria analítica a partir do amplo panorama que estas abordagens nos abriram; em segundo lugar, dado o caráter interdisciplinar da categoria que complexifica o seu tratamento científico pois, para explicitar-se, demanda a interrelação entre conteúdos filosóficos, psicológicos, antropológicos e sociológicos. Em terceiro lugar, porque, uma vez elevado à categoria de análise dos processos de socialização e individuação, cabe ao sofrimento a função de propiciar a realização, com transparência, de discriminações teóricas e empíricas no interior desses processos.

Nesta perspectiva, começamos por afirmar que estamos considerando o *sofrimento* como um *sentimento*, o que significa acreditar que sentir/sofrer é estar *implicado em algo*, portanto, pressupõe *relação*. Este algo, repetindo Heller (1989, p. 15), pode corresponder a um objeto - o próprio corpo (na sua materialidade biológica, emocional e racional), outros corpos com os quais o indivíduo intera, uma tarefa, um objetivo -, ou à própria implicação - o sentir/sofrer em si. Implicar-se é então, para o indivíduo, dirigir-se a esses elementos selecionando aqueles que são significativos para a preservação e extensão do seu "eu" singular, no social do seu tempo. Ao fazê-lo, impõe sua marca, projeta-se nesse social. O implicar-se pressupõe uma intencionalidade regulativa do indivíduo e do social, que pode desdobrar-se em ações ou não, o que dá margem à afirmação: não necessariamente os sentimentos estarão manifestando-se em ações - objetivação; podem alojar-se no interior do indivíduo, dirigindo-se especialmente à configuração do seu mundo próprio - subjetivação (HELLER, 1989, p. 33).

Um sentimento, dirá Heller, pode situar-se no primeiro plano da consciência ou habitar seus planos de fundo, movimentando-se, de um a outro, por estimulações externas e/ou variações nos processos internos do indivíduo. "Todo afeto" (*feelings* - elementos afetivos homogêneos, e *emotions*, combinação de elementos afetivos heterogêneos), já teria dito Wundt, "começa por um sentimento inicial (*Anfangsgefühl*) mais ou menos intenso, característico, por sua qualidade e direção, da produção do afeto, e que tem origem, ou numa representação provocada por uma

impressão externa, ou num processo psíquico que sobrevém em virtude de condições associativas ou aperceptivas” (apud KAUFMANN, 1996, p. 11).

Os sentimentos trazem para o estudo dos fenômenos humanos e sociais a dimensão do “corpo”, o que leva estudiosos como Espinosa e Heller, ao tratarem das afeições que se manifestam em processos interativos de corpos ativos, terem seus registros correspondentes nas mentes, sob a forma de representações, emoções e idéias. (ESPINOSA, apud SAWAIA, 1999, p. 101) e (HELLER, 1995, p. 45-46).

O sofrimento não se furta à dinâmica descrita. E vai apresentar-se sob formas diversas, quase sempre associado a outros sentimentos, sejam eles correlatos ou antinômicos. Embora percebamos que as manifestações empíricas do sofrimento ressaltem, mais freqüentemente e em maior proporção, características próprias ao que Heller considera *emoção* (sentimento cognoscitivo e situacional), não são raras as manifestações que estarão a aproximá-lo dos *afetos* (reações energéticas do organismo a estímulos) ou ainda das *disposições emocionais* (sentimentos continuados) ou mesmo das *predisposições emocionais* (além de continuadas, estruturantes). O próprio fato de o sofrimento empírico acontecer quase sempre associado a outros sentimentos vai dificultar que formas puras dessas categorias sejam identificadas; o mais freqüente são as superposições de formas. Daí sua idiosincrasia, individual e social.

Não temos a preocupação de estabelecer juízos ‘*a priori*’ que venham qualificar o sofrimento como *bom* ou *mau*, embora grande parte dos estudiosos da temática o associem ao mau. Nossa atenção volta-se mais àqueles que nele fundem mal e bem, fazendo uma adesão ao real que nos livra da fuga ao sofrimento, esta, sim, do nosso ponto de vista, um mau. Nietzsche é um deles (ROSSET, 2000, p. 41-43). Para ele o sofrimento - mal e bem - convoca à disciplina, leva à grandeza da alma, a expressa e concede-nos um “mais”. Marx é outro: vê a capacidade diagnóstica do sofrimento e convoca-nos a irmos atrás das suas fontes, de onde o bem poderá saltar em associação com a práxis social e política, dialetizando o mal.

Admitimos falar em negatividade e positividade do sofrimento constituidor e reconhecemos que a ele podem aplicar-se categorias orientativas de valor. A negatividade corresponde à possibilidade desse sofrimento estar contribuindo para a dessocialização dos indivíduos e para marcar subjetividades até um ponto máximo de desestruturação desta, o ponto de se dar uma “erosão do eu”, passando por formas de assujeitamento que o imobilizam na sua contingência. E a sua positividade, capacidade de atuar no sentido da socialização, da integração dos indivíduos ao social, quer mantendo-os na particularidade reprodutiva, propícia a introjeção e adaptação às regras e normas sociais vigentes, quer impulsionando a construção de uma maturidade/emancipação capaz de levar esses indivíduos a uma atitude seletiva quanto às regras, normas e orientações sociais e, até mesmo, a uma atitude de práxis, incluindo a produção de valores regulativos do “novo” então gestado, sua positividade máxima.

Nessa perspectiva podemos identificar o sofrimento como um sentimento capaz não só de provocar o uso reflexivo da razão, na medida que vai trazer à consciência o objeto de implicação ou manter na consciência a própria implicação, mas também de incitar o uso generativo desta, qual seja, sua capacidade de produzir normas, valores e condutas, dirigidas à consolidação de comunidades de projeto. Por

outro lado, pode apresentar o efeito oposto de incapacitar o indivíduo para o uso da razão.

O sofrimento do qual falamos, enquanto constituidor de subjetividades e ordenador de relações, revela valores e sentidos (inclusive o não sentido). Sofrimento ético-político, como o trata Sawaia, que o elege como categoria analítica da inclusão/exclusão, dada a sua capacidade de desvelar relações de poder/saber, numa perspectiva contra-hegemônica que penetra “nos pressupostos epistemológicos e ontológicos do saber” (1999, p. 97).

Sentimento que, para Sölle, não tolera a neutralidade. Nem a discutida ataraxia dos estóicos, nada apática, já que nega o sofrimento, num gesto de auto-fortalecimento do indivíduo, para interditar a sua entrada na alma (1999, p. 108), nem sua versão moderna de fuga do sofrimento, de distanciamento em relação aos que sofrem para evitar o desvelamento dos males, das injustiças e da violência que por trás do sofrimento se escondem. Nem o sofrimento cristão, ora fundado num masoquismo teológico que leva, ao extremo, amor e vida, ora num sadismo teológico expressão de poder e de justiça reparadora da falta e distribuidora de recompensas. Tampouco a mudez daquele a quem subtrai o desejo e o clamor (1999, p. 35-67). Menos ainda o seu lado contra-hegemônico, o sofrimento que leva à práxis social e política, tenha ele fundamento religioso ou não.

Sawaia, reforçando o ponto de vista da não neutralidade, vai repetir que o sofrimento pode assumir significados diversos, positivos e negativos. E, concordando com Marx, afirma que o conhecimento desses significados obriga-nos a irmos atrás da situação e dos motivos que o vêm originando e atribuindo-lhe conteúdo (1999, p. 110). Nesta busca é que podemos nos deparar com a já referida luta do indivíduo para a preservação e extensão do seu “eu”, biológica e socialmente, e com as tarefas e meios que ele vai selecionar e assumir para isso (HELLER, 1989, p. 33). É também aí que podemos nos bater com as debilidades, incoerências e desarranjos que fazem essa dinâmica, que corresponde à “sua” individuação, ser perpassada por um sofrimento que, embora constituidor, o coloca frente ao perigo da desestruturação (da homeostase biológica e social), face extrema da negatividade do sofrimento.

Ao acompanharmos esses deslocamentos de conteúdo, que o sofrimento empírico, sob condições histórico-sociais específicas pode apresentar, é que acreditamos ter a possibilidade de verificar a transformação do sofrimento em dor, como sugere Heller (1998, p. 313), em felicidade pública como colocam Bodei (2000, p. 39-53) e Sawaia (1999, p. 105) ou na paciência estóica, recoberta de conteúdos dos tempos atuais, como sugere Vergely (2000: 170-180) e poderá ter sugerido Foucault com o “cuidado de si” (1994, p. 33-43). Também, como aponta Sölle (1999, p. 183) e, em parte Kreeft (1995, p. 180-182), a possibilidade de ver o sofrimento compartilhado pela compaixão e pela solidariedade atuar no sentido da “recuperação do eu”, daquele que sofre, e de “elevação do eu”, daquele que se compadece e se solidariza, ou ainda pela amizade, na perspectiva trabalhada por Ortega a partir de Arendt, Foucault e Derrida, qual seja, a amizade enquanto “exercício do político, uma forma de re-traçar e re-inventar o político” (ORTEGA, 2000, p. 58). Ou ainda, desde uma perspectiva menos esperançosa, ver o assujeitamento de corpos e mentes que técnicas normatizadoras como o suplício, encarnação extrema do sofrimento, é capaz de engendrar, como o demonstrou Foucault (1995, p. 34).

Alguns dos autores citados vão ainda refletir, cada qual a seu modo, sobre a importância da experiência e, por sua vez, da aprendizagem que esta gera, para o estabelecimento de vínculos entre sofrimento, agir moral e ser.

Estas considerações, que estendemos ao nosso campo empírico como suposições, na medida que passam a vincular o sofrimento a uma causa e portanto a um sentido, seja individual, de um coletivo ou da humanidade, antecipam trajetórias possíveis da socialização/individuação, mediadas por tal sentimento.

Cabe agora explicitarmos, ordenando, as características qualitativas e/ou quantitativas e valores, que elegemos para descrever e analisar o sentimento do qual falamos. Para tal estamos novamente recorrendo a Heller, a alguns dos elementos ressaltados pela autora ao desenvolver a classificação da *diversidade heterogênea* dos sentimentos humanos, sob um prisma antropológico, mas referida à abordagem filosófica de Marx sobre uma essência humana, (1989, p. 79-140). São eles: o caráter social e histórico do sofrimento, seu grau de universalidade, seu potencial cognitivo, a liberdade que se coloca a partir da implicação do indivíduo com o sentimento e a sua força catalizadora sobre a reprodução biológico-social. Esses elementos foram, por sua vez, desdobrados no sentido de melhor explicitarem o significado e sustentarem a forma operacional que estamos atribuindo à categoria analítica da socialização/individuação:

- a) o sofrimento é universal, dado que se associa à falta constituidora do indivíduo, mas é também situacional e idiossincrático: cada um sofre ao seu modo e conforme as circunstâncias sob as quais vive. A diversidade de conteúdo que pode ser percebida, no sofrimento, não é só produto das significações e ressignificações individuais; seu caráter social e político o torna sujeito a deslocamentos de conteúdos em decorrência também das mudanças que se verificam nas circunstâncias em que se manifesta (tempo, lugar, relações de poder);
- b) não requer necessariamente estímulos externos para manifestar-se: o indivíduo pode sofrer por associações e apercepções, mas, na maioria dos casos, o sofrimento tem origem em estímulos externos, reconhecidos ou não;
- c) tem passado e futuro, porém, ao distanciar-se no tempo, já não se apresenta com a mesma carga afetiva do presente;
- d) é social na medida que coloca em questão um reconhecimento que é demandado ao outro; seu caráter social vai manifestar-se também a partir dos fatores que o provocam, daqueles que a ele se associam e dos que desencadeia;
- e) o sofrimento une sentimento e razão no plano teórico e no plano da ação moral, união que pode torná-lo mais eficiente do que o discurso para gerar a aprendizagem;
- f) ao sofrimento é atribuído ou não sentido; seu sentido constitui-se não só pela interrelação de racionalidades, mas pela interação entre “corpos inteiros” e suas formas diversas de descarga de energia, como as emoções e os afetos; estará mais visível nas situações em que passa a ser regulado por uma causa politicamente definida e associada a normas éticas e a emoções de alto conteúdo ético-político, como o amor à humanidade;



- g) o sofrimento pode enriquecer o mundo emocional do indivíduo e de uma cultura, suscitando novas emoções ou, pelo contrário, empobrecê-lo emocionalmente, ao limitar a manifestação dessas;
- h) é, em geral, consciente, mas pode não chegar a sê-lo ou deixar de sê-lo; a não consciência do sofrimento, a alienação e a anomia do indivíduo andam juntas, uma levando às outras na mesma direção e variando em proporções equivalentes;
- i) vai exigir o conhecimento da situação para melhor ser compreendido, pois seu conteúdo está associado àquilo que o suscitou e à interpretação do mesmo. Há situações em que não sabemos porque sofremos e, quando chegamos a sabê-lo, a qualidade do sentimento já está passando por transformações; pode inclusive suscitar o seu lado antinômico, qual seja, a felicidade, a solidariedade, a amizade e até mesmo a esperança, emoção dirigida ao futuro. Daí a referência de muitos autores ao seu caráter pedagógico e ético-político.
- j) quanto à liberdade, há situações diversas: aquela em que o indivíduo não tem escolha, pois o sofrimento se põe e sua presença é mais forte do que as possibilidades individuais e sociais de afastá-lo ou ressignificá-lo; outra em que o sofrimento é presença marcante mas, ao predispor os indivíduos à aprendizagem, abre a possibilidade da superação, tanto daqueles sofrem, como das condições sociais que geram sofrimento. Ainda identificamos as situações que podem ser caracterizadas como fuga ao sofrimento: os indivíduos vão afastar-se dele e do seu objeto, negando-o ou banalizando-o e canalizando as energias humanas apenas àquilo que é fonte de alegria e felicidade pessoal: há a racionalização e a personalização do sentimento numa perspectiva que incorpora a ideologia do egoísmo.

Estamos supondo que as características elencadas são suficientes para possibilitar a identificação de variações na categoria analítica sofrimento, em intensidade e extensão, e a discriminação pretendida, através desta, sobre os processos de socialização/individuação, qual seja, a capacidade de revelar as “nuances” desses processos sobre os sujeitos que configuram a experiência humana que elegemos como objeto de estudo. Passamos, então, a especificar essas nuances possíveis:

- a) o sofrimento vai admitir um ponto zero, quando o referente - objeto, tarefa, acontecimento ou implicação mesma - não tem significado para o indivíduo e passa a habitar os planos de fundo da consciência -, um limite superior que vai corresponder à implicação quase total do indivíduo, quando o referente estará ocupando toda a superfície da sua consciência, bem como níveis intermediários de implicação e de consciência, limitados por esses dois extremos;

Ponto Zero

- não implicação-
- sofrimento sem sentido
- ocupa plano de fundo da consciência

Ponto máximo

- implicação quase total
- sofrimento com sentido
- ocupa todo o plano da consciência

- b) quanto à vinculação às personalidades, pode apresentar-se como uma descarga passageira - quando sua manifestação mesma pode abrandá-lo -, passando a possibilidades como cargas emotivas mais intensas - emoções e disposições

emocionais do tipo compaixão e solidariedade -, ou até mesmo converter-se numa predisposição sentimental - numa personalidade estruturalmente sofrida, como a melancólica (impossibilidade de dispor do mundo) e a dotada de ansiedade em alto grau (impossibilidade de dispor de si próprio) (HELLER), ou extravasar-se numa personalidade entusiasta (VERSELY), contestatória (entusiasmo abstrato) ou revolucionária (entusiasmo situado historicamente);

Não vinculante	Vinculante	Vinculante e estruturante
descargas afetivas emocionais	emoções e disposições emocionais	predisposições
		(racionalizadas ou não)

c) o sofrimento na sua função dessocializadora e socializadora vai admitir uma negatividade máxima, uma positividade máxima e situações menos extremadas em ambos polos: poderá subtrair o indivíduo da linguagem, provocando o “emudecimento de corpo e mente”, isto é, o “comprometimento da vida consciente” ou “morte da subjetividade” daquele que se identifica totalmente com a dor; predispor o indivíduo à objetificação e subjetivação assujeitadoras e reprodutoras do social; manter o mesmo na sujeição, porém sustentando a capacidade da queixa e do clamor, mas sem consciência da possibilidade de ultrapassagem da contingência (particularidade); instigar o indivíduo à superação da contingência provocando o uso reflexivo da razão, na medida em que traz à consciência o objeto de implicação ou mantém na consciência a própria implicação, como também incitar o uso generativo da razão, qual seja, sua capacidade de produzir normas, valores e condutas (genericidade humana);

negatividade máxima  
incapacitação para uso da razão  
erosão do eu

positividade máxima  
uso generativo da razão  
maturação

d) à negatividade do sofrimento pode ser associada sua atuação no sentido da dessocialização do indivíduo e, à sua positividade, a socialização deste; quanto ao social, existem as possibilidades correlatas, da desestruturação do social até a fronteira com o rompimento da homeostase social, passando, no outro extremo, pela possibilidade do favorecimento da reprodução e/ou transformação social.

negatividade máxima  
dessocialização  
desestruturação social  
social

positividade máxima  
socialização  
reprodução e transformação

A categoria analítica sofrimento estará encaminhando-nos a tratar, ainda, a temática da constituição do sujeito, a partir da discussão sobre a gestão dos sentimentos, gestão esta que chega ao homem da modernidade como possibilidade - a escolha e hierarquização dos sentimentos - mas, ao mesmo tempo, como tensão. Uma primeira tensão que se constitui a partir do dilema que a modernidade impôs a homens

e mulheres, qual seja: torná-los livres para a eleição de valores, tarefas e, concomitantemente, para a “gestão doméstica dos sentimentos” (HELLER, 1989, p. 256) mas, ao mesmo tempo, submetê-los à influência de leis pseudo-naturais sobretudo da economia que obstaculizam tais escolhas e gestão. E uma segunda possibilidade de tensão, a fazer-se presente na gestão de sentimentos junto a experiências empíricas, como a que estudamos, que é a decorrente da submissão a dois processos, provavelmente pautados por lógicas conflitantes, que são os processos macro-sociais e os processos de socialização do cotidiano.

Foi mediante tais considerações e suposições que passamos a acompanhar a eleição e hierarquização de tarefas por indivíduos e coletivos sociais no âmbito da experiência empírica que estudamos, no sentido de sua constituição, reconstituição e extensão. E que acompanhamos os condicionamentos que tais escolhas vêm imprimindo à gestão dos sentimentos, no caso, do sofrimento e dos sentimentos antinômicos capazes de abrandá-lo ou possibilitar sua superação e os reflexos dessa dinâmica sobre os sujeitos e sobre o social:

Eleição e hierarquização de tarefas -> Gestão do sofrimento -> Constituição do sujeito:

- indivíduo
- coletivo social

A medida do sujeito individual faz-se, desde a já referida negatividade máxima - a “erosão do eu” -, passando por condições de particularidade, até a positividade máxima - o humano-genérico. Quanto ao social, sua medida também é dada por uma negatividade máxima, quando nenhum traço organizativo é percebido no coletivo social, até a positividade máxima correspondente à comunidade de projeto, o que pode equivar à atenuação do sofrimento ou não.

Frente ao aqui posto, *sofrimento*, desde nossa perspectiva teórica, vai corresponder a essa implicação desarmônica do sujeito com um referente, jamais reconhecida na sua totalidade pelo outro social ou individual, que põe em evidência alguma falta (desejos, necessidades, expectativas, significados). Embora constitutiva do sujeito (de indivíduos e coletivos sociais) por emanar e demandar energia, essa falta nem sempre terá, na vida, a correspondência (objetiva e/ou subjetiva) esperada por esse sujeito para sua manutenção e expansão. É, então, que podemos reconhecer o sofrimento como universalmente constituidor, mas também historicamente performativo; como ético e também político. Esta pode ser uma afirmação de cunho teórico, mas também uma constatação empírica, tanto da pesquisadora como dos sujeitos pesquisados.

Metodologicamente estamos a considerar o sofrimento uma categoria analítica qualitativa, com capacidade de suportar ordenações dos tipos: maior e menor implicação, maior e menor consciência na relação de implicação, profundidade e superficialidade, maior e menor duração da implicação, passado, presente e futuro, maior e menor estabilidade. O fato do sofrimento ser idiossincrático - individual e socialmente - não permite que o encerremos em categorias nominais rígidas. Esta foi a razão pela qual optamos por definir seu campo de variação, enquanto possibilidades,

mínima e máxima, mais as possíveis nuances empíricas no interior do referido campo.<sup>114</sup>

O sofrimento é uma categoria complexa. Sua complexidade está dada pelo seu caráter, que é interdisciplinar - reunindo conteúdos filosóficos, sociológicos, psicológicos e antropológicos -, e multidimensional - desenvolvendo a propriedade de objetivar as dimensões biológicas, racionais e psíquicas do indivíduo, e as dimensões sociais e ético-políticas das circunstâncias que o constituem.

---

<sup>114</sup> As variações descritas, tanto em relação à categoria analítica “sofrimento”, quanto à “individuação”, estão referidas a indivíduos, coletivos sociais intermediários e formações sociais.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001. 246 p.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial: análisis multidimensional*. 2.ed. Barcelona: Gedisa. 1982. 315 p.
- ARENDT, Hannah. Desobediência civil. In: \_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 51-90.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. 5.ed.rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. 352 p.
- \_\_\_\_\_. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 249 p. p. 13-36.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* 2.ed. Ursula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 240 p.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. 348 p. (Debates, 64)
- BALDINI, Massimo. (org.) *Amizade e filósofos*. Bauru: EDUSC, 2000. 165 p.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 272 p.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. 334 p.
- \_\_\_\_\_. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. 213 p.
- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. 264 p.
- BELATO, Dinarte. *Os camponeses integrados*. 1985. 443 f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP).
- \_\_\_\_\_. *A terra*. Ijuí (RS): Ed. UNIJUÍ, 2000. 37 p. (Coleção semeando letras no campo)
- BENJAMIN, César et al. *A opção brasileira*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998. 204 p.
- BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco. *A política e a felicidade*. Bauru: EDUSC, 2000. 103 p.

- BODEI, Remo. Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: FERRI, Franco (coord.). *Política e história em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 257 p., p. 71-115.
- BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. 361 p.
- BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. *Dinâmica da pesquisa em Ciências Sociais*. 3. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, [198\_?] 151p.
- BRUM, Argemiro J. *Reforma Agrária e Política Agrícola*. Ijuí (RS): Ed. UNIJUÍ, 1968. 65 p.
- CADENA et al. *La sistematización en los proyectos de educación popular*. Santiago de Chile: CEAAL, 1987. 111 p.
- CALDART, Roseli Salete. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000. 276 p.
- \_\_\_\_\_. *Educação em movimento: formação de educadoras e educadores no MST*. Petrópolis: Vozes, 1997. 180 p.
- CAMPILONGO, Maria Assunta. A noção de sujeito em Michel Foucault. *Educação, Subjetividade & Poder*, Porto Alegre, n.6, v.6, ago. 1999. p. 63-72.
- CANAL, Ana Paula; PINTO, Jacira Barriquello. *Estudo do fluxo das relações comerciais em duas cooperativas de produção - COOPANOR e COOPAGO - no Assentamento Nova Ramada, Júlio de Castilhos, RS*. 1993. 10f. Trabalho de iniciação científica. Departamento de Pedagogia. Universidade Regional do Noroeste do RS. Ijuí, RS.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Descrição e análise da renda das famílias da COOPANOR - Cooperativa de Pequenos Agricultores da Nova Ramada*. 1993. 44 f. Trabalho de iniciação científica. Departamento de Pedagogia. Universidade Regional do Noroeste do RS. Ijuí, RS.
- CARONE, Iray. Necessidades e individuação. *Tran/form/ação*. São Paulo, 1992. v. 15, p. 85-111.
- CARRILLO, A.T. La sistematización desde la perspectiva interpretativa. *Contexto e Educação*, Ijuí, v.10, n.44, p.43-57, out./dez. 1996.
- CARVALHO, Horácio Martins de. Comunidade de resistência e de superação. Curitiba:[s.n.] jan.2002. 24 p. [não publicado]
- \_\_\_\_\_. A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 514p. p.233-260.
- CATÃO, Francisco. *O que é a teologia da libertação*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CASTELO BRANCO, Guilherme; BAÊTA NEVES, Luiz Felipe (orgs). *Michel Foucault: da arqueologia do saber à estética da existência*. Rio de Janeiro: NAU, Londrina (PR): CEFIL, 1998. 237 p.
- CHAUÍ, Marilena. Comentários, *Subjetividades contemporâneas*, São Paulo, v.1, n.1, 1997. p. 18-25.

- CÍCERO, Marco Túlio. Lélío, ou A Amizade. I: \_\_\_\_\_. *Saber envelhecer e a amizade e A amizade*. Porto Alegre: L&PM, 2002. 152p., p.67-151.
- COLPANI, Clóvis Lopes. *A influência da teologia da libertação na formação de uma teoria dos direitos humanos a partir da realidade latino-americana*. 2002. 165 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas; Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina.
- COMBLIN, José. *Teologia da ação: trinta anos de investigações*. São Paulo: Herder, 1967. 129 p.
- CONFEDERAÇÃO DAS COOPERATIVAS DE REFORMA AGRÁRIA DO BRASIL. *O que levar em conta para a organização do assentamento: a discussão no acampamento*. São Paulo: CONCRAB, 2001. 26 p. (Cadernos de cooperação agrícola, n.10)
- COOPANOR - Equipe de Formação. *Sistematização da experiência da COOPANOR - Cooperativa de Pequenos Agricultores da Nova Ramada - Assentamento Nova Ramada, Júlio de Castilhos, RS*. Ijuí: SPEP, 1991. 42 p. [não publicado]
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- DALABRIDA, Norberto. O elogio da descontinuidade: Michel Foucault e a historiografia. *Fronteiras: Revista de História*, Florianópolis (SC), n. 6, p. 79-93, 1998.
- DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho: estudo da psicopatologia do trabalho*. 5.ed.ampl. São Paulo: Cortez, 1998. 168p.
- DELGADO, Guilherme da Costa. *Capital financeiro e agricultura no Brasil*. São Paulo: Ícone - Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 1985. 240 p.
- DELGADO, Nelson Giordano. A agricultura nos planos de desenvolvimento do Governo Federal: do Plano Trienal ao III PND. In: BENETTI, M.D.; FRANTZ, T. *Desenvolvimento e crise do cooperativismo empresarial no RS: 1957-84*. Porto Alegre (RS): Fundação de Economia e Estatística, 1985. p. 35-101.
- D'INCAO, Maria Conceição, ROY, Gérard. *Nós, cidadãos: aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. 279 p.
- DOWBOR, Ladislau. *A reprodução social: propostas para uma gestão descentralizada*. Petrópolis: Vozes, 1998. 446 p.
- DUFOUR, Dany-Robert. *Uma nova condição humana: os extravios do sujeito*. Le Monde Diplomatique, Paris, fev. 2001. Disponível em: <<http://www.ilmanifesto.it/Monediplo/LeMonde-archivio/febbraio-2001/01/21m22.01.html>>. Acesso em: ago.2001.
- DUSSEL, Enrique D. Sentido teológico de lo acontecido desde 1962. In: \_\_\_\_\_. *História de la iglesia en América Latina*. 2.ed. Barcelona: Nova Terra, 1972. 348 p., p. 277-297.
- EIZIRIK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Ed. da UNIJUÍ, 2002. 160 p.
- FALKEMBACH, E. M. F. Dinâmica social e cooperativismo. In: BENETTI, Maria Domingues; FRANTZ, Telmo. *Desenvolvimento e crise do cooperativismo empresarial no RS: 1957-84*. Porto Alegre (RS): Fundação de Economia e Estatística, 1985. p. 103-218.
- FALKEMBACH, E.M.F. *Sistematização*. Ijuí: Ed. da UNIJUI, 1991. 36 p.

- \_\_\_\_\_. *Sistematização... juntando cacos, construindo vitrais*. Ijuí: Ed. da UNIJUI, 1995. (Cadernos UNIJUI, 23) 16 p.
- \_\_\_\_\_. *Sistematização: de qual falamos?* In: CENTRAL ÚNICA DOS TRABALHADORES. *Formação de formadores para educação profissional*. São Paulo: CUT, 2000. 193 p., p. 9-54
- FERNANDES, Bernardo Mançano. *MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: formação e territorialização em São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1999. 285 p.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. 295 p.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1990. 150 p. (Pensamiento contemporáneo, 7)
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta. 1994. 142 p.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 280 p.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382 p. (Coleção tópicos)
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. 232 p.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 6.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 246 p.
- \_\_\_\_\_. *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 1999. v.3, 474 p.
- \_\_\_\_\_. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. 426 p. (Ditos e escritos, 3)
- \_\_\_\_\_. "Omnes et singulatum": para uma crítica da razão política. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v.4, p. 134-161. (Trad. Selvino J. Assmann, Florianópolis, 2001.)
- \_\_\_\_\_. *Polêmica, política e problematizações*. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, v. 4, 1997. p. 591-598. (Trad. Selvino J. Assmann, Florianópolis, 2001.)
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 370 p. (Ditos e escritos, 2)
- FRANTZ, Telmo Rudi. *Cooperativismo empresarial e desenvolvimento agrícola: o caso da COTRIJUI*. Ijuí: FIDENE, 1982. 249 p.
- FREI BETO. *Catecismo Popular*. São Paulo: Ática, 1992. 264 p.
- GARCIA, Claudio Boeira. *Estará a lei morta? Direito em Debate*, Ijuí (RS), v.1, n.1, p. 44-58, out. 1991.
- GEHLEN, Ivaldo. *Uma estratégia camponesa de conquista da terra e o Estado: o caso da fazenda Sarandi*. 1983. 221 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia, Política e Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- GENRO, Tarso. *O futuro por armar: democracia e socialismo na era globalitária*. Petrópolis: Vozes, 1999. 160 p.
- GOHN, Maria da Glória. *Os Sem-Terra, ONGs e cidadania*. São Paulo: Cortez, 1997. 172 p.
- GOLDMAN, Marcio. *Objetivação e subjetivação no 'último Foucault'*. In: CASTELO BRANCO Guilherme; NEVES Luiz Felipe Baêta (orgs.) *Michel Foucault: da*



- arqueologia do saber à estética da existência. Rio de Janeiro: NAU; Londrina (PR): CEFIL, 1998. 237 p. p. 85-104.
- GÖRGEN, Frei Sérgio. (coord.) *Uma foice longe da terra: a repressão aos sem-terra nas ruas de Porto Alegre*. Petrópolis: Vozes, 1991. 176 p.
- GÖRGEN, Frei Sérgio; STÉDILLE, João Pedro. (org.) *Assentamentos: a resposta econômica da Reforma Agrária*. Petrópolis: Vozes, 1991. 184 p.
- GRAMSCI, António. *Obras escolhidas*. Lisboa: Ed. Estampa, 2 v., 1974. 408 p., 339 p.
- \_\_\_\_\_. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. 241 p.
- \_\_\_\_\_. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. 244 p.
- \_\_\_\_\_. *Cartas do cárcere*. 3.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La alternativa pedagógica*. 3.ed., México: Fontamara, 1992. 253 p.
- \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.2, 2000. 334 p.
- GRANJO, Maria Helena Bittencourt. *Agnes Heller*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996. 124 p. (Filosofia, Moral e Educação)
- GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: Vozes/FASE, 1987. 90 p.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998. 102 p.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. 3. ed. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2001. 501 p.
- HELLER, Agnes. *Teoria de los sentimientos*. 2.ed. México: Fontamara, 1989. 313 p.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia de la vida cotidiana*. 3.ed. Barcelona: Península, 1991. 418 p. (Historia, ciência, sociedad, 144).
- \_\_\_\_\_. *O cotidiano e a história*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 121 p.
- \_\_\_\_\_. *La revolución de la vida cotidiana*. 2.ed. Barcelona: Península, 1994. 203 p. (Historia, ciência, sociedad, 175).
- \_\_\_\_\_. *Historia y futuro: sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península, 1991. 219 p. (Península / ideas, 17)
- \_\_\_\_\_. *Ética general*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. 233 p.
- HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *Políticas de la postmodernidad: ensayos de crítica cultural*. 2.ed. Barcelona: Península, 1994. 299 p. (Península / ideas, 10)
- \_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península, 1995. 299 p. (Península / ideas, 35)
- HELLER, Agnes; SANTOS, Boaventura de Souza et al. *A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. 267 p.
- IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1999. 225 p.
- JARA, Oscar H. *Para sistematizar experiências*. João Pessoa: UFPB - Ed. Universitária, 1996. 214 p.
- KAUFMANN, Pierre. Afeto. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. 785 p., p. 11-15

- KREEFT, Peter. *Buscar sentido no sofrimento*. São Paulo: Loyola, 1995. 191 p.
- KRISCHKE, Paulo J. *Problemas nos estudos da democratização: análises do regime vs. estudos culturais*. Florianópolis: UFSC- Universidade Federal de Santa Catarina, 2000. 26 p. [não publicado]
- KURZ, Robert. Uma vida humana? Só sem mercado, estado e trabalho. Entrevista concedida a Dieter Heidemann, 1999. Disponível em: <<http://planeta,clix.pt/obeco/rkurz54.htm>> Acesso em: 13/11/2002.
- \_\_\_\_\_. O colapso da modernização. *Utopia*, Porto Alegre, jun 1993. Disponível em: <<http://planeta,clix.pt/obeco/rkurz65.htm>> Acesso em: 13/11/2002.
- \_\_\_\_\_. Modernidade autodevoradora. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 jul. 2002. Caderno Mais!, p.11-12.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. 207 p.
- LARROSA, Jorge. A libertação da liberdade. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme. (org.) *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. 351p. p. 328-335.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 108 p.
- LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1995. 220 p.
- LUCINDA, Elisa. Matobolismo. In: \_\_\_\_\_. *O semelhante*. São Paulo: Massao Ohno, 1994. 222 p., p. 176-179.
- MARKUS, Gyorgy. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. 129 p.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 185 p.
- \_\_\_\_\_. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1984. 134p.
- \_\_\_\_\_. A questão agrária brasileira e o papel do MST. In: STÉDILE, J. P. (org.) *A Reforma Agrária e a luta do MST*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997. 318p., p. 11-76.
- MEDEIROS, L. S.; LEITE, S. (org.) *A formação dos assentamentos rurais no Brasil*. Porto Alegre - Rio de Janeiro: Ed. Universidade/UFRGS/CPDA, 1999. 279 p.
- MÉLIGA, Laerte Dorneles; JANSON Maria do Carmo. *Encruzilhada Natalino*. Porto Alegre: Vozes e Escola Superior de São Lourenço de Brides, 1982. 119 p.
- MISUKAMI, Maria da Graça Nicoletti. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: EPU, 1986. 119 p.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995. 192 p.
- MONTEIRO, Sílvio. *Fronteira Oeste: a capacitação para formação de empresas cooperativas*. Brasília: IATTERMUND, 1990. 163 p.
- MORAIS, Clodimir dos Santos. *A capacitação massiva: uma proposta para o desenvolvimento rural*. Porto Velho: EMATER-RO, 1989. 90 p.
- \_\_\_\_\_. *Elementos sobre a teoria da organização*. 2.ed. São Paulo: 13 de Maio - Núcleo de Educação Popular, jun. 1989. 42 p. (Textos de apoio, n.5)

- MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. *Princípios da educação no MST*. jul. 1996. 29 p. (Caderno de educação, 8)
- NAVARRO, Zander. *Assentamentos rurais, formatos organizacionais e desempenho produtivo: o caso do assentamento "Nova Ramada" - Estado do Rio Grande do Sul*. Washington: Fundação Inter-Americana, 1994. 44 p. Relatório Final de Avaliação.
- \_\_\_\_\_. O MST e a canonização da ação coletiva. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 514 p., p. 261-281.
- NEGRI, Antonio. *Exílio: seguido de valor e afeto*. São Paulo: Iluminuras, 2001. 91 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1992. 272 p.
- \_\_\_\_\_. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Hemus. 1979. 272 p.
- \_\_\_\_\_. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Disponível em: <[http://www.nietzscheana.com.ar/sobre\\_la\\_utilidad.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_la_utilidad.htm)>. Acesso em: 23 fev. 2002.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184 p.
- \_\_\_\_\_. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 118 p. (Conexões, 6)
- \_\_\_\_\_. Estilística da amizade. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme (orgs). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. 351 p. p. 245-263.
- OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- PATTO, Maria Helena de Souza. *A produção do fracasso escolar*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1993. 385 p.
- PIOVESAN, Rita de Cássia. *Ressignificando caminhos, buscando novos desafios na construção do Projeto Político Pedagógico da Escola 15 de Março do Assentamento Nova Ramada, Júlio de Castilhos, RS*. 2001, 58 f. Monografia (Curso de Pedagogia) - Departamento de Pedagogia; Universidade Regional do Noroeste do RS, Ijuí, RS.
- PRADO, Adélia. *Manuscritos de Felipa*. São Paulo: Siciliano, 1999. 160 p.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 299 p.
- REIS, Ana Maria Bianchi. *Salitre: uma contribuição para a análise da reprodução camponesa*. 1986. 175 f. Tese (Doutorado em Antropologia) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, S.P.
- ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 102 p.
- SADER, Emir (org.) *E agora PT? caráter e identidade*. São Paulo: Brasiliense [1986?]. 189 p.
- SANTOS, Boaventura de Souza (org.) *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 514 p.
- SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999. 156 p.
- SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

- \_\_\_\_\_. *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Ucitec, 1999. 95 p.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999. 279 p.
- SEMINÁRIO PERMANENTE DE EDUCAÇÃO POPULAR. *Sistematização do trabalho de assessoria do SPEP ao Assentamento Nova Ramada*. Ijuí: UNIJUÍ, 1991. 83 p. [não publicado]
- SILVA, José Gomes. *Caindo por terra: crises da Reforma Agrária na Nova República*. São Paulo: Busca Vida, 1987. 228 p.
- SILVA, José Graziano. *A modernização dolorosa: estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 192 p.
- SIMIONATTO, Ivete. Do oriente ao ocidente: a teoria do estado ampliado. In: ARRUDA Jr, E.L.; BORGES FILHO, N. (org.) *Gramsci: estado, direito e sociedade*. Florianópolis (SC): Letras Contemporâneas - CPGD/UFSC, 1995. p. 141-160.
- SOBRADO, Miguel. *Apuntes para un manual sobre el Laboratorio de Organización*. Tela (Honduras): INA - Instituto Nacional agrário e FAO - Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 1992. 17p. [mimeografado]
- SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996. 189 p.
- \_\_\_\_\_. *Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus*. Petrópolis: Vozes, 1999. 109 p.
- SOUZA, Marcelo de Barros. *A bíblia e a luta pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1983. 106p. (Da base para a base, 11)
- STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Ed. Fundação Abramo Perceú, 2000. 167 p.
- STÉDILE, João Pedro. (org.) *A Reforma Agrária e a luta do MST*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997. 318 p.
- ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. 102 p.
- TONUCCI, Paulo M. *Igreja e problemas da terra*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983. 53 p.
- TORRENS, João Carlos Sampaio. *O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no RS ou Tecendo a malha da rede de relações entre os mediadores da luta pela terra*. Curitiba: 1991. Relatório. 78 p.
- UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO DO RS. *Sistematização da Experiência da COOPANOR: Cooperativa de Pequenos Agricultores da Nova Ramada*. Ijuí (RS): UNIJUÍ, 1991. 42 p. [não publicado]
- VAZ, Alexandre Fernandez, SILVA Ana Márcia, ASSMANN, Selvino José. *O corpo como limite*. Florianópolis, 2001. 15 p.
- VERGELY, Bertrand. *O sofrimento*. Bauru: EDUSC, 2000. 231 p.
- VENDRAMINI, Célia Regina. *Terra trabalho e educação: experiências sócio-educativas em assentamentos do MST*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001. 228 p.
- VERONESE, Claudino Domingos. *O papel pedagógico da ASSESSOAR no apoio à construção da cidadania dos ex-possesores do Sudoeste do Paraná*. 1998. 268 f. Dissertação (Mestrado em Educação nas Ciências) - Departamento de Pedagogia; Universidade Regional do Noroeste do Estado do RS, Ijuí, RS.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. 4.ed. Brasília: Ed. UNB, 1998. 285 p.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Alteliê Editorial. 2000. 207 p.