

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**Experiência, memória e autonomia em um assentamento de
reforma agrária na região de Ribeirão Preto-SP**

Fabiana Cristina Severi

Orientador: Prof. Dr. José Marcelino de Rezende Pinto

Tese apresentada à Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão
Preto da USP, como parte das
exigências para a obtenção do título de
Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

Ribeirão Preto – SP

2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Severi, Fabiana Cristina

Experiência, memória e autonomia em um assentamento de reforma agrária na região de Ribeirão Preto-SP. Ribeirão Preto, 2010.

312 p.: il.; 30cm

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Pinto, José Marcelino de Rezende.

1. Experiência. 2. Memória. 3. Autonomia. 4. Teoria Crítica. 5. Movimentos sociais rurais.

SEVERI, F.C. Experiência, memória e autonomia em um assentamento de reforma agrária na região de Ribeirão Preto-SP. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao Fernando, meu amor,
dedico esta tese.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, prof. Dr. José Marcelino de Rezende Pinto, pela confiança, pelo estímulo ao debate crítico e pela beleza e consistência de sua atividade como educador em favor da liberdade e da autonomia;

Aos companheiros do GEG – Grupo de Estudos em Gestão, cujo apoio e as leituras em conjunto foram fundamentais para a elaboração do presente trabalho e das minhas reflexões;

Aos meus irmãos Márcio, Luiz Henrique, Juliana, Geraldo e Henrique, minhas referências principais de companheirismo, pelo suporte prestado durante toda a fase da pesquisa;

Aos meus sobrinhos Júlia, Rafael, Lucas, Lorraine e Thiago; aos meus cunhados Kênia, Juliana, João, Carolina, Tiago, Gustavo, Laura, Guilherme e Monalisa; aos padrinhos Sérgio e Aparecida; e a todos os primos e tios, que me apoiaram o tempo todo e fizeram companhia, principalmente ao Fernando, durante a minha dedicação à escrita da presente tese;

Ao meu marido Fernando, pelo cuidado, companheirismo, estímulo e pelas leituras e opiniões sobre o trabalho, durante todo o período de doutoramento;

À minha sogra Ana Regina, por todas as preces carinhosas e suporte oferecido;

Ao meu sogro Antônio Celso, pelo apoio e auxílio prestados;

Às queridas amigas Ana Paula Leivar Brancaleoni e Elizabete David Novaes, porque, além de tudo, participaram em todos os momentos de realização da presente pesquisa e de todas as nossas reflexões acadêmicas até hoje, com a leitura atenciosa e o diálogo fértil;

Aos meus queridos compadres, comadres e afilhados: Jon, Mariana, Roberta, Luiz Fernando, Simone, João, Marilu, Fúlvia, Xavier, Bete, Elpídio, Aninha, Wanderley Júnior, Gustavo, Maíra, Luna, Luizinho (com saudades), “Carpe”, Cleonice, Cláudia, Sebastian, José de Jesus, Fernanda e Gustavo, que tecem as tramas das sociabilidades que alicerçam minha vida e minhas reflexões;

À Isabel Cristina Argentato, Marcelo Goulart, Iara Santiago, Thiago Coimbra, Gláucia Orso e Osvaldo Félix da Silva, pela amizade e pelas valiosas contribuições realizadas;

Aos amigos Eduardo Cicconi e Geciane Porto, pela confiança e porque souberam compreender a minha interrupção nos trabalhos da equipe da FIPASE para maior dedicação à pesquisa;

Aos alunos, professores e funcionários da FAFRAM (Ituverava-SP), das Faculdades COC (Ribeirão Preto –SP) e da UFSCAR (São Carlos –SP), que compreenderam minhas ausências e meu cansaço, especialmente nos momentos finais de elaboração do texto;

A todos os tradutores das obras e textos por mim utilizados no presente trabalho, cujo trabalho e enorme esforço foram fundamentais para viabilizar minhas leituras e reflexões;

Aos homens e mulheres do assentamento Sepé Tiarajú, não só porque viabilizaram a presente pesquisa e compartilharam suas histórias, lembranças, o café e até algumas espécies de plantas, mas, sobretudo, porque permitiram converter a nossa tarefa acadêmica em uma rica experiência;

Por fim e, muito especialmente, aos meus pais **Geraldo Severi** e **Elza de Vicente**, pelo apoio e confiança, sempre incondicionais, e porque souberam trabalhar suas experiências de vidas e transformá-las em uma *herança sólida, rica e útil* transmitida aos filhos: os conselhos e as lembranças em torno do amor à natureza, ao riso, à amizade e liberdade.

Uma coisa eu te falo: a luta pela reforma agrária, a luta num barraco de lona, não é para qualquer um não. A luta pela reforma agrária é só para quem tem coragem mesmo, quem tem cabeça, quem é determinado.

Lira, assentada

Resumo

SEVERI, F. C. **Experiência, memória e autonomia em um assentamento de reforma agrária na região de Ribeirão Preto-SP**. 2010. 312f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP, Ribeirão Preto, 2010.

O objetivo central da pesquisa é analisar a percepção que os assentados têm sobre as transformações em sua subjetividade decorrentes da participação no movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST). A pesquisa pretendeu investigar as percepções que os assentados vão elaborando sobre o mundo e seus problemas, sua ação e seus ideais em relação ao mundo, e sobre os conflitos e tensões vividos no processo de luta pela terra. Os objetivos específicos voltaram-se para a análise dos aspectos em que o assentado percebeu uma mudança nas suas concepções quanto: a) às causas da riqueza e de desigualdade social; b) à educação dos filhos; c) às relações de gênero; e d) à sua participação política. A metodologia proposta é qualitativa, tendo como instrumento privilegiado de coleta, o uso de História de Vida. Como campo teórico, percorre-se as reflexões demarcadas por alguns pensadores da Teoria Crítica, especialmente as discussões sobre experiência, memória e autonomia. Os processos educativos imbricados na dinâmica dos assentamentos rurais têm ocupado espaço na reflexão educacional e sociológica recentes. De modo amplo, há um dado aprendido político, ligado especialmente às práticas engendradas pelos movimentos sociais do campo em torno de eixos como a cidadania e a emancipação. Pode-se perceber que os assentados reconhecem uma mudança na subjetividade em razão da luta. Sentem que conseguiram adquirir e elaborar uma linguagem política de reivindicação, capaz de converter suas carências em luta por direitos individuais e coletivos. Por isso, com a conquista de uma linguagem política, também passam a se reconhecer enquanto sujeitos de direitos e cidadãos. Os assentados também reconhecem uma modificação quanto à orientação geral de suas práticas produtivas e de suas ações no cotidiano social. As exigências pela produção sustentável ambientalmente e de acordo com formatos associativos implicaram na construção de novas relações do homem com a natureza e abertura à experimentação de novos modelos produtivos. A vida no assentamento, associada à ênfase dada pelo MST à temática educacional, permitiu-lhes valorizar mais a escola bem como qualificar sua participação nas escolas onde estudam seus filhos. Nas relações de gênero, mesmo reconhecendo poucas modificações, algumas mulheres assentadas sentem-se mais capazes de reivindicar direitos.

Nas relações domésticas, a capacidade lingüística adquirida, quando não é suficiente para instituir arranjos mais isonômicos, ao menos permite à família uma maior negociação dos papéis e tarefas de cada um dos membros. Por fim, a luta permitiu aos assentados a construção de uma visão crítica sobre a realidade, permitindo-lhes situar suas histórias pessoais em um contexto social e histórico mais amplo. Mesmo com tais conquistas, as subjetividades vão sendo constituídas no espaço social do assentamento em meio a múltiplas e imprevisíveis situações e temporalidades. Ao mesmo tempo em que buscam instituir novos comportamentos em conformidade a certo projeto político, os indivíduos lidam com tais dispositivos das mais variadas maneiras, compondo um jogo complexo, envolvendo atores variados, em que resistência e submissão aparecem imbricadas nos mesmos processos. A liberdade e a cidadania ativa conquistadas aparecem, dessa forma, o tempo todo ameaçadas.

Palavras-chave: Experiência. Memória. Autonomia. Teoria Crítica. Movimentos sociais rurais.

ABSTRACT

SEVERI, F. C. **Experience, memory and autonomy in a land reform's settlement in the region of Ribeirão Preto-SP.** 2010. 312f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP, Ribeirão Preto, 2010.

The main aim of this research is to analyze the perception that the settlers rural workers have on the transformations of their subjectivity from their taking part on the Brazil's Landless Rural Workers Movement (MST). The research has aimed to investigate the perceptions that the settlers rural workers have been elaborating concerning the world and its problems, their actions and ideals related to the world and the conflicts and tensions they have been to during the fight for land. The specific objectives turned back to the analysis of the aspects on which the settled rural worker realized a change on its conceptions concerning: a) richness and social inequity causes; d) children education; c) gender relations and; d) political participation. The proposed methodology is qualitative using Life Histories as a privileged instrument of collection. As a theoretical fundament, reflections demarked by a few philosophers from the Critical Theory have been considered, especially discussions about experience, memory and autonomy. The educational process, enchased on the settled rural workers dynamic, has taken part on the late educational and sociological reflection. In a large scale, there is a political learning datum, specially linked to the practices engendered by the landing social movements, reaching fields as citizenship and emancipation. It could be noticed that the settled rural workers recognize a change on the subjectivity turned back to the fight. They feel they could acquire and elaborate a claiming political language, able to convert their willing to fight for individual and collective rights. For this reason, within the acquisition of a political language, they could also recognize themselves as rights subjects and citizens. The settled rural workers could also recognize a modification concerning the general orientation on their productive practices and their actions on the social daily life. The demands for an environmental sustainable production and according to the associative formats implied the construction of new men and nature relationships and the opening to new production models experimentations. Life in the rural settlement, associated to the emphasis given by the MST on the educational thematic, has enabled them to highly valorize school and take part on meetings with teachers. In gender relationships, a few rural settled women feel more capable to claim for their rights. In home relationships, the linguistic capacity acquired, when not

enough to institute more isonomic arrangements, at least enables the family to a better regular discussion on the roles and tasks of each of the members. In the end, this fight enabled the settled rural workers to a critical view construction from reality, enabling them to insert their personal stories in a wider social and historical context. Even with such conquests, subjectivity is been constituted in the social space of the rural settlement, surrounded by multiple and unpredictable situations and temporalities. At the same time, they aim to institute new behaviors in conformity to a certain political project; once they deal with such device in the most different ways, composing a complex play, involving different actors, in which resistance and submission appear to be enmeshed in the same processes. Freedom and the conquered active citizenship appear then, to be threatened all the time.

Keywords: Experience; Memory; Autonomy; Critical Theory; Social Movement in Rural Areas.

Lista de Siglas

ABRA	- Associação Brasileira de Reforma Agrária
APP	- Área de Preservação Permanente
ATER	- Assistência Técnica e Extensão Rural
AGROSEPÉ	- Associação Comunitária do Assentamento PDS Sepé Tiaraju
BNDS	- Banco Nacional do Desenvolvimento
CCA	- Cooperativa Central de Reforma Agrária de São Paulo
CGC	- Código Geral de Cadastro (substituído atualmente pelo CNPJ)
CETESB	- Companhia Ambiental do Estado de São Paulo
CF/88	- Constituição Federal de 1988
CNPJ	- Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
CNPq	- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAB	- Companhia Nacional de Abastecimento
CONAMA	- Conselho Nacional do Meio Ambiente
CONTAG	- Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CPT	- Comissão Pastoral da Terra
DIRA	- Divisão Regional Agrícola no estado de São Paulo
EJA	- Educação de jovens e Adultos
EMBRAPA	- Empresa Brasileira de pesquisa Agropecuária
FAO	- Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
FEPAF	- Fundação de Estudos e Pesquisas Agrícolas e Florestais
FHC	- Fernando Henrique Cardoso
FINEP	- Financiadora de Estudos e Projetos
HABIS	- Grupo de Pesquisa em Habitação e Sustentabilidade
IBAMA	- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITESP	- Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
ITR	- Imposto sobre Propriedade Territorial Rural
MDA	- Ministério do Desenvolvimento Agrário

MST	- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NEAD	- Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural
NI	- Não Informado
PDA	- Projeto de Desenvolvimento do Assentamento
PNATER	- Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária
PNRA	- Plano Nacional de Reforma Agrária
PRONAF	- Programa nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PRONATER	- Programa nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária.
PRONERA	- Programa Nacional de Educação para Reforma
PT	- Partido dos Trabalhadores
SAF	- Sistema Agroflorestal
SEBRAE	- Serviço Brasileiro de apoio às micro e pequenas empresas
TAC	- Termo de Ajustamento de Conduta
UFSCAR	- Universidade Federal de São Carlos
UNB	- Universidade de Brasília
UNESP	- Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
USP	- Universidade de São Paulo

Sumário

Resumo.....	09
Abstract.....	11
Lista de siglas.....	13
Introdução.....	19
1 Política, educação e emancipação: o caráter pedagógico dos movimentos sociais.....	25
1.1 Política, memória e experiência.....	32
1.2 Educação e autonomia.....	50
1.3 Movimentos sociais e educação política.....	79
1.4 O movimentos dos trabalhadores rurais sem-terra (MST).....	84
2. Assentamentos rurais e a construção social do sujeito assentado.....	91
2.1 Os assentamentos rurais e seus números.....	102
2.2 Assentamentos rurais: expectativas variadas e atores em disputa..	111
2.3 O sujeito assentado em construção: experiências, memórias e desejos.....	124
2.4 Assentados, formação e subjetividade: o MST como sujeito pedagógico.....	152
3. Coleta e análise dos dados: procedimentos para ouvir e interpretar as narrativas.....	161

3.1 Procedimentos de coleta de dados	166
3.2 O início da coleta.....	167
3.4 Organização e análise das entrevistas.....	171
4 Experiências e memórias da luta entre os assentados do Sepé Tiaraju.....	174
4.1 O Assentamento Sepé Tiaraju.....	175
4.2 Os assentados.....	180
4.3 Os narradores do Sepé Tiaraju.....	184
4.3.1 Antes da luta.....	184
4.3.2 A vida no acampamento.....	202
4.3.3 A conquista do assentamento rural.....	228
4.3.4 Os assentados, a natureza e os agrofloresteiros.....	239
4.3.5 Formas de organização do trabalho e da produção.....	245
4.3.6 O rural e o urbano.....	251
4.4 Educação e subjetividade no processo de luta pela terra.....	258
4.4.1 Gênero.....	262
4.4.2 Educação dos filhos.....	270
4.4.3 Participação política.....	275
4.4.4 Causas da riqueza e pobreza.....	280
4.4.5 O MST.....	283
4.4.6 Sonhos.....	286
Conclusão.....	289
Referências	296
Anexos.....	306

Introdução

A presente pesquisa pretende destacar a dimensão educativa dos movimentos sociais rurais, em especial o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em suas ações coletivas de luta pela reforma agrária, tendo como enfoque a percepção que o assentado rural tem sobre esse processo. Pretendemos caminhar teoricamente sobre a articulação entre os temas política, educação e autonomia.

O MST é atualmente um dos mais importantes movimentos sociais rurais no contexto brasileiro e da América Latina. Ele é fruto de uma longa trajetória de lutas sociais no campo brasileiro e de um novo ciclo de protestos sociais que se iniciaram no Brasil nos finais da década de 70, com as lutas democráticas contra o regime ditatorial.

A luta cotidiana do MST apresenta como bandeiras três objetivos centrais: terra, reforma agrária e a construção de uma sociedade mais justa. Na prática do movimento, estes objetivos vêm sendo desdobrados atualmente em uma multiplicidade de projetos e ações coletivas, tais como as reivindicações para conquistas imediatas de terra, luta por direitos de cidadania, transformações sócio-político-culturais e a realização de um projeto utópico num tempo histórico mais longo.

Os assentamentos rurais originários da organização dos trabalhadores rurais pelo MST são exemplos dessas lutas. Eles apareceram nas últimas décadas como ação governamental no âmbito da reforma agrária, como tema importante na Sociologia Rural e nos debates em torno de uma variedade de eixos, entre os quais, biodiversidade, segurança alimentar, ecologia, geografia, democracia, educação e política.

Apesar dos números que revelam a precariedade com que se reproduzem (falta de estrutura, assistência técnica, apoio à produção etc.), os assentamentos de reforma agrária, especialmente aqueles decorrentes da organização dos trabalhadores rurais, estão se constituindo como um corpo sócio-político-econômico significativo dentro da realidade brasileira, com impactos expressivos nos municípios e localidades em que estão presentes, de natureza demográficas, territoriais, econômicas e político-culturais.

Estão associados a um intenso processo de recriação de experiências e, por isso, vivem freqüentemente os conflitos e tensões, envolvendo: diversidades materiais e objetivas, questões de gênero, de classe, étnicas, ecológicas, domésticas e políticas, entre outras. São marcados por um contraditório jogo de forças sociais e como tal convivem com frustrações,

recuos, dificuldades, experiências de autoritarismos e demais valores típicos de nossa sociedade atual. É espaço de conflitos e contradições, constituinte de identidades, do diálogo entre subjetividades variadas e, por isso, espaço de formação dos indivíduos em termos de capacidade para intervir na realidade. Essa intervenção estará relacionada com as percepções que os assentados vão elaborando sobre o mundo e seus problemas, sua ação e seus ideais. Nesse contexto, o MST aparece como um “sujeito pedagógico” importante.

Os processos educativos imbricados na dinâmica do MST têm ocupado espaço na reflexão educacional e sociológica recentes. As práticas educativas do movimento desempenham um papel importante do ponto de vista ético, político e pedagógico, gerando um repertório de concepções, práticas e ferramentas que foram sendo construídas e reconstruídas por diversos atores na implementação das escolas de campo. Isso porque o MST tem contribuído fortemente com o acesso aos conteúdos escolares e técnicos dos trabalhadores rurais, seja pelos seus processos informais de educação, seja pela reivindicação das escolas do campo e nas modificações impulsionadas por ele no conteúdo da escola tradicional e métodos de ensino tradicionais.

Mas, de um modo mais amplo, o MST também tem contribuído com um dado aprendido político, ligado especialmente ao exercício da cidadania, da autonomia e da emancipação. Ele busca atuar no sentido da construção de novas relações sociais de trabalho e novos formatos de vida experimentados nos assentamentos. Também desenvolve um papel de mediador junto aos sujeitos que entram na luta pela terra, no entendimento dos fatos e fenômenos sociais cotidianos, das experiências anteriores e das suas condições históricas e culturais.

Há uma intencionalidade em ser sujeito pedagógico por parte do MST, ainda que isso não seja totalmente refletido ou consciente. Essa intencionalidade está no próprio caráter do MST que, por meio de seus objetivos e valores, assume para si a tarefa de lutar pela reforma agrária e, ao mesmo tempo, formar seres humanos capazes de assumir o comando de sua própria história. Pelas suas propostas e experiências de lutas nos acampamentos e assentamentos, o MST afirma pretender resgatar a dimensão emancipatória da educação e contribuir na construção de novos sujeitos.

Nesse sentido, o objetivo central de nossa pesquisa é analisar a percepção que o assentado tem sobre a transformação de sua subjetividade, decorrente de sua participação no processo de conquista de um pedaço de terra. A pesquisa busca investigar as percepções que o assentado vai elaborando sobre o mundo e seus problemas, sua ação, seus ideais e sobre os conflitos e tensões vividos no espaço social do assentamento rural.

Como objetivos específicos, pretendemos analisar os aspectos em que o assentado percebeu uma mudança nas suas concepções a respeito: a) das causas de riqueza e de desigualdade social; b) da educação dos filhos; c) das relações de gênero; e d) da participação política. Pretendemos, ainda, compreender o sentido político e social presente nos projetos pessoais do assentado, a partir de suas experiências de vida e memórias.

Para isso, buscamos apoio no entendimento sobre a sua origem social, suas motivações individuais e coletivas e à forma como expressam seu “sonho da terra”. Interessou-nos conhecer a história de vida dos assentados, compreender as formas de engajamento deles nessa luta, a percepção que têm acerca dos demais atores presentes nesse campo social, como se sentem hoje e como vêem o futuro no assentamento.

O olhar dessa pesquisa volta-se sobre o processo mais geral de formação do sujeito assentado, associado a todas as ações pedagógicas que se desenvolvem no assentamento ou que são decorrentes da vivência nele. Essas ações não só incluem aquelas mais sistemáticas reconhecidas pelos sujeitos como espaços de formação, mas também todas as situações nas quais também se aprende: no trabalho, no cotidiano, nas relações domésticas e de sociabilidade em geral, nas relações travadas com outros sujeitos sociais, técnicos, agentes do governo, outros movimentos sociais, moradores das cidades vizinhas, escola da cidade, posto médico, entre outros.

A idéia de subjetividade utilizada por nós está associada ao terreno interno do indivíduo que se opõe ao mundo externo, mas que apenas pode surgir por ocasião da internalização deste último. O homem encontra-se no cruzamento de várias linhas de força, algumas das quais ele determina e outras o determinam. O termo subjetividade remete, dessa maneira, simultaneamente à idéia de universalidade e de particularidade (CROCHIK, 1998).

Como determinantes objetivos da subjetividade, podemos entender os elementos e circunstâncias sociais nas quais ela se encontra imbricada e o projeto histórico geral implícito no desenvolvimento da civilização ocidental, combinados com as (im)possibilidades de sua realização na realidade social. Cada indivíduo irá experimentar essa realidade concreta de maneira singular, por isso são inúmeras as subjetividades.

Assim, vários fatores combinados, individuais e gerais, engendram uma modalidade específica de organização subjetiva. A subjetividade é resultado de processos complexos entre tais fatores, que começam antes dela e vão além dela. A subjetividade também depende, sobremaneira, do lugar social ocupado pelo indivíduo na sociedade em geral, pois a subjetividade é, simultaneamente, intuída pela experiência individual e pela sociedade. Dentro

de cada grupo, existe espaço para as diferenças individuais, fruto das disposições de cada um e da história de vida de cada indivíduo.

O acesso à cultura também não é indiferente à constituição da subjetividade, porque ela veicula os produtos da cultura e habilita o indivíduo para poder gozar deles, bem como para tomá-los como objetos de desejo. A cultura, em sua dimensão objetiva, é meio de realização da emancipação, da autonomia do sujeito, ou do processo de individuação. Por isso, cultura socializa e integra para poder individualizar, ao destinar-se à diferenciação do indivíduo em relação ao seu meio, com o qual se vê confundido por ocasião do nascimento. Desse modo, sem a formação, o indivíduo confunde-se com o meio social em que está inserido. O processo de constituição da subjetividade implica a aproximação e até mesmo a adaptação do indivíduo à cultura geral, a fim de o sujeito ter chances de ultrapassá-la (CROCHIK, 1998).

Uma cultura que não garante a possibilidade de individuação exige do indivíduo apenas sua formação para a reprodução dessa mesma cultura. Nessa linha, a percepção de que a cultura poderia ser diferente do que é dissolve-se. Em outros termos, a harmonização dos homens em relação à cultura nega o indivíduo enquanto ser diferenciado.

Ao transitarmos pelo campo de estudo das subjetividades, importa-nos procurar no indivíduo as marcas da sociedade, aquilo que há de mediação social, compreender as finalidades, instâncias e meios pelos quais uma determinada cultura forma o indivíduo (CROCHIK, 1998).

Nossa hipótese é que os assentados modificam a orientação geral de suas ações no cotidiano social, ao ampliarem seus horizontes sociais e políticos em razão dos processos gerais de construção da ação coletiva no interior dos acampamentos e assentamentos. Todavia, as subjetividades vão sendo constituídas em meio a múltiplas e imprevisíveis situações e temporalidades. Ao mesmo tempo em que buscam instituir novos comportamentos em conformidade a certo projeto político, os indivíduos ali presentes lidam com estes dispositivos das mais variadas maneiras, compondo um jogo complexo, em que resistência e submissão aparecem imbricadas nos mesmos processos.

Tanto seu espaço quanto os sujeitos que tecem suas vidas nos assentamentos rurais são objetos de idealizações, sonhos e de inúmeras críticas. Despertam as mais díspares sensações e percepções sociais: do ódio daqueles que os vêem como veiculadores da desordem social e da tensão no campo à paixão daqueles que o visualizam como um espaço de concretização de sonhos utópicos de igualdade e transformação social. Em nossa pesquisa, pretendemos nos afastar dos debates que apenas identificam um eixo virtuoso e emancipatório nos processos

sociais e políticos que ocorrem nos assentamentos tentando, simultaneamente, não cair nas armadilhas de um pessimismo ou de um “excesso de realismo” que obscureceria as formas de inventividade social e política ali existentes.

O presente estudo pretende investigar os motivos, as aspirações, as crenças, os valores e os significados que as pessoas atribuem à sua vivência no assentamento e como parte de um movimento social. Por isso, optamos pela metodologia de pesquisa qualitativa, com referencial nos pressupostos de uma visão dialética da realidade pesquisada. Como instrumentos de coleta, elegemos o uso de entrevistas, especialmente da História de vida.

O estudo foi realizado em assentamento rural específico, o Sepé Tiaraju, em Serra Azul – SP, primeiro assentamento criado na região de Ribeirão Preto, cidade conhecida nacionalmente como a capital do agronegócio e pólo da produção canavieira extensiva. Escolhemos nossos entrevistados entre os assentados que não se destacavam no assentamento como militantes ou dirigentes do MST regional. Tentamos captar a fala dos assentados que entraram no movimento em busca da conquista da terra e que, em graus variados, participaram das atividades de formação e militância, sem que houvessem se destacado em funções de direção no MST.

Procuramos nossos entrevistados entre aquelas pessoas, homens e mulheres, que tivessem preferencialmente permanecido, como acampados, na área que deu origem ao Sepé Tiaraju, sozinhos ou com suas famílias. As entrevistas buscaram levar em consideração três momentos da história dos assentados que foram os eixos centrais deste estudo: suas trajetórias anteriores ao assentamento, o processo da luta pela terra e a vida no assentamento.

O presente trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro, tentamos demarcar o nosso objeto de estudo no âmbito dos debates sobre a ação política e emancipação. A pergunta que nos conduziu foi: como pensar a ação política emancipatória num momento de eclipse da política? Percorreremos as reflexões demarcadas por alguns pensadores da Teoria Crítica (Escola de Frankfurt), como Oscar Negt, Alexander Kluge, Theodor W. Adorno e Walter Benjamin, para buscar entender os elementos teóricos que consideramos importantes para a nossa discussão, como experiência, memória, política, educação e emancipação.

No segundo capítulo, buscamos apresentar uma pequena parte da vasta gama de estudos sobre assentamentos rurais, especialmente aqueles que apontam para questões próximas àquelas elencadas em nossos objetivos. Assim, foram revisados os estudos sobre assentamentos rurais que privilegiam a análise das sociabilidades e subjetividades neles

engendradas e enfatizam a percepção das contradições, das ambigüidades e da inventividade social e política, presentes no processo de constituição do assentamento e do assentado.

No terceiro capítulo buscamos apresentar brevemente o percurso realizado por nós na escolha dos instrumentos de coleta, na inserção no campo de pesquisa, na realização das entrevistas, na organização e formas de apresentação dos dados obtidos.

Por fim, no quarto capítulo, trouxemos as narrativas dos assentados, organizadas de modo a extrair delas sentidos, contradições e ambigüidades que nos aproximassem dos nossos eixos de investigação e deles pudéssemos lançar luz à problemática proposta.

Capítulo 1

Política, educação e emancipação: o caráter pedagógico dos movimentos sociais

*Nós estamos no assentamento,
mas não estamos fora do mundo,
nós estamos dentro do mundo.*

Lineu, assentado

O foco da análise que propomos em nosso trabalho está centrado na dimensão pedagógica dos movimentos sociais do campo, especialmente no que se refere ao seu papel de educador político. Os movimentos sociais possuem uma dimensão educativa, na medida em que constroem um repertório de ações coletivas que contribuem com o processo de construção das histórias, das identidades e subjetividades dos indivíduos. De forma mais ampla, o que nos interessa é, tomando como referencial a Teoria Crítica, olhar o objeto da nossa investigação de modo a apreender a política nos termos de uma dinâmica orientada ao cotidiano social. A dimensão da política está aqui compreendida como elemento imbricado nas relações sociais e, de algum modo, é constituinte das identidades e subjetividades dos indivíduos que participam de um movimento social.

Negt e Kluge (1999) buscam elaborar um sentido da política por meio da recuperação do seu valor de uso, em uma abrangência social e cultural ligada ao plano das experiências sociais cotidianas. Nesse sentido, entendem que a ação social ou coletiva torna-se política quando seu valor de uso decorre da formação da comunidade (*Gemeinwesen*), quando serve à proteção dessa comunidade e, ao mesmo tempo, incentiva suas possibilidades de desenvolvimento. De acordo com eles,

Não chamamos de “política” toda e qualquer manifestação de vontade dentro de uma sociedade. O que propomos é a associação do elemento político à *categoria da comunidade (Gemeinwesen)*. Basicamente, cada grupo de interesse social pode agir politicamente. Mas se ele não o faz dentro das estruturas da comunidade, seu *lobby* em nada se diferencia de um cavaleiro salteador cuja “política” consista em seqüestrar comerciantes e vendê-los em uma cidade do reino mediante o pagamento de um resgate (NEGT; KLUGE, 1999, p. 21).

A ação coletiva criadora da comunidade é analisada pelos autores sob três categorias: o *poder de criar relações*, a *duração* e a *defesa contra o perigo*. Uma dada comunidade será tão rica quanto for o seu poder de criar relações, sem excluir segmentos da população, indivíduos, situações reais isoladas ou reivindicações de direito. Sem necessariamente ter em si um valor de uso, a categoria *duração* deve ser considerada porque todos os processos que criam a comunidade e a riqueza social são processos de longo prazo. Já a categoria *defesa contra o perigo* tem um valor importante, pois um “*enriquecimento das relações vitais interiores seria o pressuposto para que a expansão temporal biográfica de uma comunidade não fosse continuamente interrompida por intervenções externas e por um empobrecimento interior*” (1999, p. 21, grifo dos autores).

A noção de política que tem seu valor de uso ligado à sua capacidade de criar e proteger comunidades diferencia-se da política tradicional representativa dos séculos XIX e XX, que Negt e Kluge (1999) nomeiam de *Realpolitik*. Os talentos políticos da *Realpolitik* são encontrados entre aqueles que agem como peritos do ramo. Espaços como o Congresso, os partidos, e mesmo os chefes centrais, como presidentes e chanceleres, comportam-se como autoridades administrativas, com tarefas específicas. Essa política provou-se inútil sob vários aspectos. Isso, antes de tudo, porque ela não produz algo durável, o que não possibilita a criação de uma comunidade.

No momento em que uma comunidade insinua-se e que os membros dela começam a se organizar por si, de acordo com seus interesses vitais, a *Realpolitik* dedica-se exatamente a intervir nesses processos, interrompendo sua continuidade. Ela sempre fez valer o ponto de vista depreciativo, que encara esses processos como mera utopia, atuando assim para impedir que as melhores possibilidades de organização da comunidade concretizem-se e contribuindo para a “mistificação do *poder de realidade do que é dado*” (1999, p. 22, grifo dos autores). Dessa forma, Negt e Kluge (1999, p. 22) afirmam: “o que criticamos nessa *Realpolitik* não é o seu momento de realismo, mas o fato de ela ser imaginária, desprovida de realidade”.

O que interessa a Negt e Kluge (1999) não é a idéia de política como uma área específica ou uma atividade profissional. O que eles pretendem é analisar o *elemento político*, a “matéria-prima” oculta em cada relação de vida. As experiências cotidianas nas esferas da produção, da socialização, do tempo livre e de consumo são perpassadas por um fluxo contínuo de interesses, sentimentos, protestos, assim como por outras ações e energias humanas, capazes, em algumas circunstâncias, de produzir, com algum sucesso, coletividades e emancipação. Não é qualquer ação social que é qualificada como política e os sentimentos e ações que se dão na esfera privada não se manifestam ali, inicialmente, como impulsos

políticos. É preciso somar à ação o elemento da *generalização*, ou seja, o reconhecimento nos outros do próprio interesse e sua formulação, crescendo, assim, a autoconsciência e a capacidade de expressão dos indivíduos. A matéria prima é, então, decifrada e compreendida politicamente. Mas, para que algo exista politicamente, é ainda fundamental a reivindicação por um reconhecimento que ultrapassa a situação (o exemplo dado pelos autores são as reivindicações por direitos). Só nesse momento é que passa a existir uma certeza política: “uma consciência política generalizada, guiada por interesses, ganha determinação e duração supra-individual” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 51).

Dessa forma, os fluxos maciços de autoconsciência, vindos das fontes da experiência cotidiana, podem ser capazes de desencadear mudanças mais amplas nas relações de força ou, de acordo com os autores, relações de medida(s). Mas nem sempre atitudes e energias que se manifestam socialmente são responsáveis por modificações. A capacidade de transformação pode ser analisada sob as seguintes questões:

Alguma coisa no cotidiano continua oculta, esporádica e passiva? Uma constelação de sentimentos cotidianos consegue ter expressão política pública, alguma coisa forma um movimento comum? Esse aspecto político tem duração, ou seja, ele começa a trabalhar, a engendrar um processo produtivo que reafirma sua própria vontade? (NEGT; KLUGE, 1999, p. 51).

De acordo com Negt e Kluge (1999), o passo para a formação das coletividades é fundamental para a mediação entre as necessidades individuais e a expressão social dessas necessidades. Nesse sentido, a coletividade baseia-se em uma rica expressão comum; ela não nega o direito do particular, mas cria para ele seu espaço circundante específico, dentro do qual ele está protegido. Ao mesmo tempo, as coletividades produzem contrapoder, durabilidade, equilíbrios e algumas das formas modernas da divisão de poder e de participação, capazes de enfraquecer os Estados excessivamente poderosos.

Um significativo elemento de medida da ação política será a idéia de emancipação, que, afastada do campo das abstrações, pode assumir, por exemplo, os seguintes parâmetros: *duração necessária*, vontade própria e autonomia subjetiva que se unem para formar uma *coletividade*; *capacidade de expressão* e de discernimento que mantêm pública a experiência essencial de vida (quer dizer, que evitam a sua eliminação) e *produção de liberdade*.

Dentre os outros elementos acima apontados, a *capacidade de expressão* é, por vezes, desconsiderada na política. Todavia, “não basta apenas ter necessidades. É preciso expressá-las verbalmente, a fim de que a simples carência se transforme em direito” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 37). O direito legítimo lesado precisa ser traduzível nos direitos dos outros, a fim de que possa surgir uma autoconsciência comum. É necessária, então, uma capacidade de

expressão verbal e gestual comum. Ainda, para viabilizar a comunicação no campo complexo e multifacetado da política, que mantém uma série de ambigüidades em cada expressão lingüística, é fundamental conhecer os assuntos e ser capaz de realizar uma espécie de tradução. De outra forma, a fala torna-se apenas um conjunto de frases soltas, sem converter-se em reivindicação potencialmente modificadora de relações de medida.

Como regra geral, a política moderna fala a linguagem do Estado que, por sua vez, fala a linguagem das leis e da administração, tendente às generalizações deformadoras da linguagem cotidiana e aos apelos de “quem interessa”. Os autores ilustram esse movimento de deformação com o *slogan* presente na campanha de um candidato na disputa eleitoral de 1986-1987 na República federal Alemã: “reconciliar é preciso”. De acordo com Negt e Kluge (1999, p. 39),

Que significado teria a palavra reconciliação (*Versöhnung*) para um desempregado, por exemplo, significado que o levasse a dar seu voto a um candidato que a reivindicasse? Será que ele deve se reconciliar com o empregador que o demitiu ou será que deve se reconciliar com sua condição de desempregado? Que poder de dividir teria ele em ambos os casos? Teria o candidato, com essa estratégia, [buscado] tirar votos do Partido Verde? Será que se poderia imaginar que alguém, que lutou contra usinas nucleares e contra a poluição ambiental, reconciliasse-se com aquilo que foi o motivo do seu protesto? Ou tomemos então uma grande organização como os sindicatos. Será que eles deveriam interromper sua luta pela redução da jornada de trabalho, aliar-se aos empregadores e aceitar suas exigências no interesse do bem comum?

O exemplo ilustra bem o complexo jogo de transformação, apropriação de significados para transformar a vida e a linguagem e, por isso, há que se considerar o desgaste, a desvalorização dos conceitos, uma luta pela linguagem política no processo de reapropriação do elemento da política. A luta pela linguagem política, que envolve “a reapropriação das formas lingüísticas e simbólicas expropriadas na execução normal das relações de domínio”, é fundamental para os movimentos de emancipação (NEGT, KLUGE, 1999, p. 59). Isso porque as pessoas que decidem por modificar seu estado de carências necessitam de uma multiplicação dos meios vivos de expressão. A origem da ação passa pelos interesses imediatos do indivíduo, mas não se esgotam na sua simples repetição, pois seus pequenos passos cotidianos vão se relacionando com perspectivas futuras. As antigas palavras e conceitos vão sendo deixados para trás, mesmo que ainda não existam novas orientações simbólicas válidas para a estabilização do mundo exterior. A ação política do indivíduo e da coletividade vai depender, então, das possibilidades disponíveis no seu espectro lingüístico e simbólico e de sua permanente capacidade ampliação.

Uma linguagem política retira todo o seu conteúdo semântico do movimento de emancipação das pessoas e das relações concretas da vida. Em razão disso, ela não é uma

substância de que os indivíduos, grupos e coletividades têm a posse e podem usar a seu bel-prazer: ela forma-se em meio à discussão e à disputa, expropriação e reapropriação. Além disso, existe uma batalha constante pelas palavras e pelos conceitos, que não pode ser subestimada, tampouco ignorada: aquele que determina sobre a linguagem pública consegue criar para si “prerrogativas de legitimidade para definir a realidade e não encontra dificuldade em fazer às pessoas afirmações autoritárias para diferenciações seletivas: entre amigo e inimigo, entre realismo e utopia, entre virtudes da ordem e protesto e resistência” (1999, p. 63-64). Conceitos que apareciam, até meados do século XX, em campos antagônicos são aproximados como se nunca houvesse existido uma “linha de sangue” entre eles, enquanto outros aparecem cada vez mais destituídos de sentido.

Nesse campo de ação, não basta apenas rejeitar ou aceitar dado significado, mas percebê-lo como expressão, ou não, de um movimento que se processa na realidade. A reapropriação de uma linguagem política não ocorre de modo simples e forma um emaranhado complexo com a linguagem do poder de que os protestos querem libertar-se. Portanto, a capacidade lingüística de discernimento envolve a constituição de uma cultura política capaz de assumir, para si, uma espécie de responsabilidade coletiva pela preservação da inalterabilidade de conceitos, ou pela defesa contra o uso abusivo que os desgasta aos poucos ou deturpa seus sentidos.

A desmitificação da linguagem e a batalha pelos significados são processos que não têm fim, quando se compreende o conceito e a realidade em permanente tensão e não miticamente subsumidos um ao outro. Por isso a importância, também, da capacidade de recordação e da memória da humanidade. É preciso não esquecer as grandes tradições da insubordinação e retomar “as tradições críticas da burguesia e do movimento de trabalhadores e insistir sobre seus conteúdos e sentidos originais” (1999, p. 76). Isso significa compreender as palavras em seus sentidos elementares e originais, mergulhadas em seus contextos de experiência histórica. O exemplo dado por Negt e Kluge (1999), nesse sentido, é a luta a ser travada pela preservação das experiências históricas dos direitos humanos.

Tomando como referência a busca pelo *elemento político* nas ações sociais, como desenvolvido por Negt e Kluge (1999) e com apoio nas reflexões de teóricos da Escola de Frankfurt¹, podemos dizer que a forma com que as sociedades capitalistas apresentam-se para nós hoje é fomentadora de uma política que acaba se revelando apenas conformismo, uma não-política. Vivemos um momento de eclipse da política em prol de uma política

¹ Especialmente Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

transformada em mera administração e gerência. No mínimo, há um estreitamento dos horizontes do político e dos espaços do agir político, impulsionado pelo crescimento do sentido de política tradicional. Os espaços públicos diminuem, a cultura política perde-se, a tensão constitutiva da linguagem da política é substituída pelo sentimento de adequação entre conceito e realidade. A política transforma-se em mera administração de interesses, reduzindo-se à política econômica e a uma questão de técnica de governo.

Os sentimentos, protestos, interesses e energias humanas, antes de serem decifrados e compreendidos politicamente, passam a ser passíveis de solução pela ação normativista do Estado. Direitos de caráter essencialmente socializante convertem-se em mercadorias possíveis de serem transacionadas pela estrutura das relações de consumo. No fim desse processo, temos uma perda da carga política dos direitos humanos fundamentais, o que abre caminho para sua não garantia ou sua administração. O debate de argumentos, marcado pelo jogo dialético da linguagem política, é substituído pela linguagem publicitária; e a discussão sobre o programa de governo é substituída pelo espetáculo reproduzido na mídia.

Mesmo com o fim dos regimes totalitários do século XX e a extensão do modelo de democracia ocidental a quase todo o globo, o século XXI inaugura-se com uma nuvem sobre a esfera da política, com o domínio das coisas sobre os homens, da economia sobre a sociedade. O âmbito público perde seu poder iluminador e sua representação como espaço em que se dá o exercício da liberdade e igualdade.

O eclipse da política vem acompanhado do sentimento de perda da utopia. No fim do século XX, após o fracasso histórico do socialismo real, teóricos decretaram o fim das causas emancipatórias ou mesmo das utopias. Algumas visões “pós-modernas” e outras, sobre o “fim da história”, destacam essa perda como uma manifestação da desnecessidade das utopias, posto que a humanidade ingressara no reino da “democracia globalizada”, já conquistada, acabada, existente como único projeto possível. O momento atual seria marcado pela perda da dimensão do futuro enquanto possibilidade da ação humana para ultrapassar situações dadas. Fim da utopia e fim da política.

Arendt (2008), em discurso escrito no ano de 1959, por ocasião do recebimento do Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo (Alemanha), aponta para a dubiedade da nossa atitude em relação ao mundo, no fluxo do tempo nomeado por ela de *sombrio*. O âmbito público, mesmo nos lugares do mundo em que ele está ou é mantido em relativa ordem, parece ter perdido o seu poder iluminador, que originalmente fazia parte de sua natureza. Há um grande número de pessoas, pelo menos no mundo ocidental, que tem se utilizado da liberdade, garantida em termos modernos, para retirar-se do mundo e das obrigações junto a

ele. O prejuízo disso, segundo Arendt (2008), não seria necessariamente do indivíduo, que consegue inclusive cultivar grandes talentos e, assim, ser novamente útil ao mundo. A perda estaria relacionada à política, espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que se forma entre esse indivíduo e seus companheiros homens. Nesse sentido, a autora afirma (ARENDR, 2008, p. 19):

A história conhece muitos períodos de tempos sombrios, em que o âmbito público se obscureceu e o mundo se tornou tão dúbio que as pessoas deixaram de pedir qualquer coisa à política além de que mostre a devida consideração pelos seus interesses vitais e liberdade pessoal. Os que viveram em tempos tais, e neles se formaram, provavelmente sempre se inclinaram a desprezar o mundo e o âmbito público, a ignorá-los o máximo possível ou mesmo a ultrapassá-los e, por assim dizer, procurar por trás deles – como se o mundo fosse apenas uma fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder – , chegar a entendimentos mútuos com seus companheiros humanos, sem consideração pelo mundo que se encontra entre eles.

Arendt (2008) nomeia de *tempos sombrios* aqueles marcados por catástrofes políticas, desastres morais e, ao mesmo tempo, por um surpreendente desenvolvimento das artes e das ciências. O momento de *sombras* chega quando a luz, representada pelo âmbito público, extingue-se pelos governos invisíveis e pelo discurso que não revela o que é. Nesses períodos, há uma dada camuflagem que emana e difunde-se a partir do *establishment*, formando o cenário onde as pessoas irão viver e se mover.

A expressão *tempos sombrios* é utilizada por Arendt (2008), não no sentido idêntico às monstruosidades do século XX, como a emergência do totalitarismo na forma do nazismo e do stalinismo, que, segundo ela, seriam de fato uma horrível novidade. Tampouco, os *tempos sombrios* seriam novos, ou raros na história. Eles são, na verdade, momentos em que a ordem pública perde sua vitalidade e o mundo torna-se inumano, inóspito. Ainda, os sentimentos de fraternidade que se manifestam na obscuridade dos *tempos sombrios*, em termos políticos, não representam muita coisa.

A idéia de que os totalitarismos e autoritarismos não são novos e tampouco se tenham encerrado com o fim dos fascismos do século XX e com surgimento das democracias liberais contemporâneas, está presente de forma muito forte nos textos dos teóricos da Escola de Frankfurt (Teoria Crítica). W. Benjamin explorará a temática do fascismo vivido no século XX, reconhecendo-o como algo profundamente enraizado no progresso industrial e técnico moderno. T. W. Adorno e M. Horkheimer vão olhar *as sombras* e a conseqüente perda do político, a partir da idéia do conceito de mundo administrado, produto acabado do processo de esclarecimento geral do Ocidente que, paradoxalmente, foi responsável por uma regressão capaz de permitir o surgimento do nazifascismo. De tal forma que as democracias

contemporâneas perpetuariam as sombras ao ofuscar o campo da política pela sua própria estetização, moldada pelos apelos e ditames da indústria cultural.

Em que medida então seria possível pensar a ação política em tempos sombrios? Nos tempos atuais de eclipse da política, os textos produzidos por Benjamin, sobre história e narração, e por Adorno, sobre educação e emancipação, serão campos férteis para pensarmos a temática da ação política. A temática do horror irrepresentável, que escapa à linguagem ordinária e algumas das conseqüências desse acontecimento para o pensamento crítico de nossa cultura, permearão nossa discussão sobre as questões da política, da experiência, da memória e da educação.

1.1 Política, memória e experiência

Walter Benjamin é situado por Arendt (2008) entre as pessoas que, mesmo tendo sua vida marcada fortemente pelas catástrofes políticas e morais do sombrio século XX, insistiram em buscar a iluminação que o âmbito público oferece aos assuntos humanos e em se opor às camuflagens que emanavam e difundiam-se a partir do *establishment*. Ele teria insistido em lançar luz ao que parecia oculto aos outros viventes.

O texto *Teses sobre a filosofia da história*², de 1940, foi um dos últimos de Benjamin, escrito sob o impacto do acordo de 1939 entre Stálin e Hitler e um pouco antes de Auschwitz. O texto é fortemente marcado pelo sentimento e percepção estética do mundo e composto, ricamente, por alegorias, imagens e citações. Estas últimas, conforme ele mesmo afirma, “são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção” (BENJAMIN, 1995a, p. 61). Temas recorrentes nas teses, como materialismo histórico, historicismo, social-democracia, messianismo, teologia, progresso e temporalidade, combinam-se e se confrontam de maneira inusitada até entre os pensadores mais próximos a ele³, garantindo ainda hoje inúmeras e férteis leituras e interpretações.

² O original em alemão recebe o nome de *Über den Begriff der Geschichte*, encontrado em *Gesammelte Schriften*. V. I, t. 2. Organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppen-häuser. (1974). O texto recebeu várias traduções em português. Para as citações diretas, utilizamo-nos da tradução realizada por Flávio Kothe (1985). Mas também nos valemos da tradução feita por Rouanet (1994) para a compreensão do texto, em que o título aparece como: Sobre o Conceito da história.

³ Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, Hannah Arendt e Bertold Brecht são alguns dos amigos que dialogaram com Benjamin e desenvolveram leituras diferentes sobre a sua posição no pensamento ocidental:

Löwy (2005) enfatiza a leitura das teses que situa Benjamin como o principal teórico que renovou e elevou o conteúdo crítico do marxismo. Isso especialmente ao rechaçar a identificação da revolução com o progresso e ao restituir à utopia sua força negativa. Benjamin apóia-se no romantismo alemão, no messianismo judaico e no marxismo, para o desenvolvimento da maior parte de suas reflexões. Esses elementos permitem a ele dar ao materialismo histórico uma qualidade crítica que o distinguiria do marxismo oficial de sua época.

O filósofo realiza, nas teses, uma crítica profunda da filosofia superficial do progresso, que havia conquistado amplos setores do marxismo e do historicismo vigente. A crença confortável no progresso automático, contínuo, infinito, fundado na acumulação quantitativa, no desenvolvimento das forças produtivas e no crescimento da dominação sobre a natureza é fortemente criticada por Benjamin, na maioria das teses. Por trás de todas as perspectivas sobre o progresso presentes em sua época, haveria um único fio condutor: uma concepção homogênea, vazia, quantitativa e mecânica do tempo histórico. Em contraposição a elas, Benjamin constrói uma percepção qualitativa da temporalidade, fundada na rememoração e na ruptura, ao mesmo tempo, messiânica e revolucionária da continuidade. Nesse sentido, a revolução não será simplesmente a continuidade do processo de desenvolvimento linear até o socialismo, mas sim a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe. Conforme a tese XIV, a revolução seria um salto de tigre “sobre o céu aberto da história” (1985, p. 161).

Há, nas teses, uma crítica a duas maneiras de se escrever a história, que só aparentemente seriam opostas. A primeira delas diz respeito à concepção de história em vigor na social democracia alemã de Weimar: a idéia de um progresso inevitável e cientificamente previsível que, conforme demonstra Benjamin, provocará uma avaliação equivocada do fascismo e uma incapacidade de desenvolver uma luta eficaz contra sua ascensão (teses VIII-XIII). A outra (historicismo) está associada à historiografia burguesa contemporânea, que pretenderia reviver o passado por meio de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto (teses V-VII). Tanto a historiografia burguesa, como a da social-democracia, apóia-se na mesma concepção que se utiliza da “massa dos fatos”, reunindo-os em soma e linearidade para, com eles, “preencher o tempo homogêneo e vazio”, cujo deus é uma concepção dogmática de progresso desvinculada da realidade. Assim, a crítica da idéia do progresso tem, como pressuposto, a crítica da idéia da marcha da humanidade no interior de

um tempo histórico, apreendido em cronologia e não em intensidade. É o que aparece nas teses XIII e XVII (BENJAMIN, 1985, p. 161-162).

Na tese IX, essa concepção de progresso vai surgir como tempestade, força motriz que impulsiona a humanidade, irresistivelmente, para o futuro, “enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu”, (BENJAMIN, 1985, p. 159). Esse movimento pode ser em decorrência de uma evolução linear, ou em razão do desenvolvimento das forças produtivas, cujo amadurecimento criaria condições para a transformação revolucionária, de acordo com o que afirmam várias linhas do marxismo evolucionista vulgar. Benjamin viu no *Angelus Novus* do pintor Paul Klee a representação do anjo da história que, ao mesmo tempo em que parece encarar fixamente algo com os olhos escancarados e a boca dilatada, afasta-se dele:

O anjo da história deve parecer assim. Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde diante de *nós* aparece uma série de eventos, *ele* vê uma catástrofe única, que sem cessar acumula escombros, arremessando-os diante dos seus pés. Ele bem que gostaria de poder parar, de acordar os mortos e de reconstruir o destruído. Mas uma tempestade sobe do Paraíso, aninhando-se em suas asas, e ela é tão forte que ele não consegue mais cerrá-las. Essa tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual ele dá as costas, enquanto o monte de escombros cresce ante ele até o céu. Aquilo que chamamos Progresso é *essa* tempestade (BENJAMIN, 1985, p. 158-159).

Para Arendt (2008), nada poderia ser mais “não dialético” que a figura do anjo da história, virado de costas para o futuro. Ao mesmo tempo, Benjamin teria sido para a autora o marxista mais singular: no lugar onde muitos marxistas viam a aurora de uma nova era, Benjamin enxergava o declínio e considerava a história, junto com as tradições que conduziram a tal declínio, como um *campo de ruínas*. A singularidade estaria especialmente na busca por novas formas de lidar com o passado. No olhar de Arendt (2008), ele teria descoberto que “a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade e que, no lugar de sua autoridade, surgira um estranho poder de se assentar, aos poucos, no presente, e de privá-lo da ‘paz mental’, a paz descuidada da complacência” (2008, p. 208-209). As citações seriam elementos do passado, da tradição, à espera do dia em que pudessem invadir o presente como “fragmentos do pensamento”⁴. De acordo com ela (ARENDR, 2008, p. 222):

Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado, mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação das eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos,

⁴ O termo *fragmentos do pensamento* alude ao título de outro texto de Benjamin, traduzido para o português como *Imagens do pensamento* (BENJAMIN, 1995c).

como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos do pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*⁵.

A história aparece como objeto de uma construção, cujo lugar é um tempo impregnado de atualidade, pelos quais cada presente comunica-se com os diversos passados e por onde se “inserirem estilhaços do tempo messiânico” (tese XVIII-A, 1985, p. 163). Cada época revolucionária constitui um presente que não se compreende como culminação de um processo histórico, mas sim como um momento encarregado de abolir esse processo, de fazer saltar pelos ares o “*continuum* da história” em sua rápida aceleração, libertando o passado e imobilizando-se na experiência viva do presente (tese XIV, 1985, p. 161). Os destroços do passado relampejam no presente, como fragmentos de pensamento, e destroem os relógios, fazendo parar o tempo em uma configuração “saturada de tensões” (tese XVII, 1985, p. 162).

Na tese XV, Benjamin afirma que, na Revolução de julho de 1789, na França, aconteceu um incidente no qual essa consciência sobre a relação entre passado e presente se manifestou: “ao anoitecer do primeiro dia de lutas ocorreu que, em diversos pontos de Paris, ao mesmo tempo, foram, independentes entre si, disparados tiros contra os relógios das torres” (BENJAMIN, 1985, p. 162). O tempo atual, carregado de tensões não resolvidas do passado e de esperanças futuras, não é apenas visto como transição, mas, principalmente, como algo dentro do tempo e que foi parado por alguns instantes.

Conforme a leitura da tese XV, feita por Negt e Kluge (1999), quando se perdem as chances dessa parada, ou quando elas são conscientemente impedidas, as pessoas que haviam acabado de acordar para uma autoconsciência e coragem, encontram-se, do dia para a noite, expostas novamente a outra estrutura de poder. O tempo de vida das pessoas restaurado no processo revolucionário é de expansão e recordação. O que fica é a mensagem de que não se pode continuar como antes. O tempo fica repleto de imagens, sonhos reprimidos e desejos não realizados. Os conceitos e exigências pessoais esquecidos ativam a memória coletiva, na qual vivem predominantemente as ruínas da história, não os sonhos: “*tudo o que vive se nutre de recordação, de pesar sobre o que se perdeu, e só o trabalho sobre o que foi esquecido e perdido abre uma livre perspectiva para o futuro*” (1999, p. 90, grifo dos autores).

É nesse sentido que Negt e Kluge (1999) encontram nas teses de Benjamin uma idéia de progresso oposta àquela que guia o tempo homogêneo e vazio, comum entre as concepções de sua época. Para o historiador materialista-dialético, o progresso deveria estar associado ao

⁵ O termo *Urphänomen* (fenômeno primordial, ou fenômeno original) é apropriado por Benjamin das reflexões de J. W. von Goethe, que aparecem especialmente na obra *Doutrina das cores* (GOETHE, 1993).

percurso para a produção de espaço e de tempo públicos, capazes estes de trazer de volta à memória dos indivíduos os problemas reprimidos do passado. Tal idéia acabaria com o pesadelo das relações sociais distorcidas e ampliaria o espectro de tempo e espaço no qual as pessoas começam a lidar com seus interesses e assuntos de maneira espontânea, sob sua própria responsabilidade política, tanto na esfera pessoal quanto na da sociedade em geral: “seria a atenção dirigida para o que não está concluído e nem plenamente realizado, e não para o que nunca existiu” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 90).

A classe revolucionária não tem como função libertar as gerações futuras, como afirma, por exemplo, o historicismo socialista, e sim, num certo sentido, libertar o passado. O proletariado de Marx ganha em Benjamin uma abordagem universalista, ao considerá-lo como a “última classe escravizada” encarregada da “obra de libertação” dos homens presentes e de todos os ancestrais vencidos. Permite, assim, pensar a emancipação social e a supressão da dominação do ponto de vista da multiplicidade dos sujeitos coletivos e individuais. A memória viva das vítimas do passado brilha como sol, em meio às ruínas da história, tornando-se fonte de energia para a ação revolucionária. Esta última vive da imagem dos ancestrais escravizados e não dos netos liberados no instante da ação. É o que aparece na tese XII (BENJAMIN, 1985, p. 160, *grifo do tradutor*):

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida em luta. Ela aparece em Marx como a última classe escravizada, como a classe vingadora, que, em nome de gerações de vencidos, leva até o fim a obra da libertação. Essa consciência, que por pouco tempo voltou a vigorar mais uma vez no “Spartacus”, sempre foi algo chocante para a socialdemocracia. No transcurso de três decênios, conseguiu quase apagar o nome de um Blanqui, cujo brônzeo ressoar abalara o século passado. Contentou-se em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora de gerações *futuras*. Cortou-lhe com isso o tendão de suas melhores forças. Nessa escola, a classe desaprendeu tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Pois ambos se alimentam da imagem dos antepassados oprimidos, e não do ideal do anjo liberto.

Os destroços são o símbolo do sofrimento humano. O anjo quer recompô-los, salvar os fragmentos, desenterrar os mortos, fazer-se atento às súplicas, enquanto a história dos vencedores é surda às lamentações dos oprimidos e dissimula a realidade. Em *Rua de mão única*⁶, Benjamin (1995a) também irá referir-se às ruínas, que se enchem de beleza nos dias claros em que o olhar do historiador consegue encontrar nas suas janelas as nuvens passantes: “a destruição fortalece, pelo espetáculo perecível que abre no céu, a eternidade desses destroços” (1995a, p. 47).

⁶ No original, *Einbahnstrasse*. A tradução utilizada por nós foi feita por Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa (1995).

O conceito de salvação subjacente às teses de Benjamin está ligado ao messianismo judaico (ROUANET, 1990). Para os judeus é proibido prever o futuro. Mas, com isso, o futuro não nos ensina em meio ao vazio homogêneo, pois cada segundo é a porta estreita pela qual pode penetrar o messias, que não está à espera do homem no fim do processo. A ação revolucionária do presente (redenção) ilumina o dia e permite às nuvens (memória) aparecerem pelas janelas das ruínas. O historiador deve estar consciente de que nenhum fato por si apenas é algo histórico. Por isso, ele precisa renunciar a “escorrer a seqüência dos eventos entre os dedos como as contas de um rosário”, e começar a reuni-los de modo a extrair deles sua força messiânica, (tese XVIII-A, BENJAMIN, 1985, p. 163).

A força do passado, que entra no presente em estilhaços messiânicos, aparece na tese II (BENJAMIN, 1985, p. 154-155):

O passado arrasta consigo um índice secreto que o remete à salvação. Será que não nos tange então uma lufada daquele vento que girou em torno dos ancestrais? Será que não há, em vozes a que prestamos atenção, um eco de vozes agora silenciadas? Será que as mulheres que cortejamos não têm irmãs que elas mesmas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então foi-nos confiada, como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, sobre a qual o passado tem os seus direitos. Tais direitos não são facilmente descartáveis. Disso sabe o materialismo dialético.

A história tem sido, até agora, a história dos vencedores em cortejo triunfal. Do ponto de vista dos vencidos, ela é uma sucessão de desastres, sem nenhuma legalidade imanente, sem nenhum *telos*, sem nenhuma ordem (ROUANET, 1990). Todo documento de cultura é, simultaneamente, um documento de barbárie, porque celebra a vitória sob a “anônima servidão dos seus contemporâneos”(BENJAMIN, 1985, p. 157). Os dominantes de hoje são herdeiros de todos aqueles que um dia venceram, e a barbárie é transmitida e perpetuada de um vencedor a outro, pela transmissão dos bens culturais. Todo aquele que está em empatia com o vencedor participa do mesmo cortejo. É o que aparece na tese VII (BENJAMIN, 1985, p. 157): “quem até esta data sempre obteve a vitória participa da grande marcha triunfal que o dominador de hoje celebra por cima daqueles que hoje estão atirados no chão. Como era de costume, a pilhagem é arrastada junto no cortejo triunfal. Costuma-se chamá-la de: bens culturais”.

A história enquanto um *continuum* vai se realizando através da acumulação das experiências declinantes, descontínuas, de cada momento e fase das diferentes experiências do homem. Benjamin percorre a história a partir dos fragmentos e do figurado, da arquitetura, das mercadorias, dos objetos mais insignificantes. Ele ampara sua percepção nos elementos constitutivos do barroco e também nas experiências da modernidade, retratadas pelo poeta

francês Charles Baudelaire. As alegorias, com tudo o que representam no barroco, vão também trazer uma força própria à reflexão do autor, e é por intermédio delas que faz aparecer a fragmentação, a falsa totalidade do real e a verdadeira fisionomia da história que lhe é presente (GAGNEBIN, 2004; KOTHE, 1985).

Cada momento revolucionário impõe a tarefa de transgredir a história dos vencedores, de desarticulá-la, de imobilizar e extrair do seu fluxo os passados cativos, despertando de suas sepulturas os mortos, os quais dependem de cada presente para que a vitória dos opressores não seja definitiva (ROUANET, 1990). Para isso, Benjamin indica o caminho do distanciamento em relação ao cortejo dos vencedores e à transmissão dos bens culturais, que se torna possível pelo método da empatia com os vencidos. É a empatia com vencidos que faz com que o anjo da história queira demorar-se no passado.

O materialista dialético deve recusar-se a aceitar o fluxo dos acontecimentos no sentido da marcha triunfal dos vencedores, tendo como tarefa fundamental lutar contra a corrente, “pentear a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1985, p. 157), fazendo saltar daí a tradição dos oprimidos. Deixada em seu próprio sentido, a história não cessará de produzir novas ruínas, novas catástrofes, novas formas de barbárie (LÖWY, 2005). É fundamental distanciar-se das explicações e teorias confortáveis do progresso, não ser cúmplice dos interesses políticos que confiam obstinadamente no progresso. Políticos que se tornam inflexíveis em suas posições e explicações de mundo confortáveis podem ser encontrados tanto entre os historicistas, os social-democratas ou entre o marxismo vulgar. E esse foi um dos motivos pelos quais o fascismo pôde aparecer, enquanto muitos, confortavelmente, aliavam-se às sedutoras promessas do progresso.

Benjamin percebeu muito cedo a relação imbricada entre progresso técnico e a barbárie e reclamou por uma história e uma ação revolucionárias, a partir das quais o fascismo, como regressão social, pudesse ser percebido (tese XII). O fascismo não será entendido, então, como um evento patológico e excepcional na modernidade, mas sim como fenômeno apoiado no próprio progresso técnico, que tem sua força direcionada à dominação da natureza. O anjo aparece com seus olhos paralisados e estarecidos, sua boca permanece aberta, mas emudecida diante do horror irrepresentável, indescritível. Importa ao pensamento crítico compreender a barbárie moderna e resistir eficazmente a ela, instalada no coração do progresso técnico e científico.

A tese XI coloca Benjamin (1985, p. 160) em uma posição muito singular entre os marxistas de sua época, ao associar a necessidade de abolir-se a exploração do trabalho humano juntamente com a da natureza:

Segundo Fourier⁷, o trabalho social bem organizado deveria ter por consequência que quatro luas iluminassem a noite terrestre, que o gelo se retraísse dos pólos, que a água do mar não tivesse mais o gosto de sal e que os animais de rapina se pusessem a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, está em condições de gerar as criaturas que potencialmente dormitam em seu seio. Ao conceito corrompido de trabalho pertence, como seu complemento, aquela natureza que, conforme Dietzgen⁸ se expressou, “está aí de graça”.

Sensível à poesia utópica dos escritos dos primeiros socialistas do século XIX, Benjamin aponta então para uma relação não destruidora entre homem e natureza, em que a técnica pode aparecer como aliada do homem conciliado com a natureza. A relação conciliada é representada por ele como uma experiência humana de embriaguez, já conhecida pelos antigos: “nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece” (1995a, p. 68). A genuína experiência com a natureza, que se dava entre os antigos na embriaguez e no espaço da comunidade, é substituída na modernidade pelo olhar científico, matemático, do cientista ou homem solitário, olhar disciplinado e impulsionado pelo espírito da técnica. Mas a humanidade foi traída e condenada a relacionar-se apenas com fragmentos da natureza:

É embriaguez, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente na comunidade o homem pode se comunicar em embriaguez com o cosmos. É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. (1995a, p. 68).

O casamento moderno entre o homem e o cosmos é cumprido sob o espírito da técnica, mas, “porque a avidez de lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue” (1995a, p. 69). Dominação da natureza é o sentido de toda a técnica. Mais do que isso, “é dominação da relação entre Natureza e humanidade” (1995a, p. 69). O que restou à humanidade do século XX foi uma relação fragmentada, empobrecida e dominadora do ambiente: “o calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que estamos habituados a denominar ‘Natureza’” (1995a, p. 69).

No desafio de escovar a história em sentido contrário ao do progresso, importam os grandes acontecimentos e, sobretudo, os vestígios e as coisas pequenas ou minúsculas (os fenômenos): “nada do que alguma vez tenha acontecido pode ser considerado perdido para a história” e somente a humanidade redimida pode-se apropriar totalmente do seu passado e

⁷ François Marie Charles Fourier, socialista utópico francês do século XIX.

⁸ Joseph Dietzgen, filósofo alemão, comumente citado no início do século XX pela sua compreensão da natureza enquanto matéria-prima grátis para a indústria, passível de exploração ilimitada (LÖWY, 2005).

torná-lo citável, em todos seus momentos (tese III, 1985, p. 155). Em *Rua de mão única*, Benjamin também faz aparecer essa mesma idéia: “as opiniões, para o aparelho gigante da vida social, são o que é o óleo para as máquinas; ninguém se posta diante de uma turbina e a irriga com óleo de máquina. Borrifa-se um pouco em rebites e juntas ocultos, que é preciso conhecer” (1995a, p. 11).

De igual modo, Benjamin (1985,) identifica uma dialética entre as coisas materiais e brutas e aquelas imperceptíveis, refinadas e espirituais. A confiança, a coragem, o humor, a astúcia e a firmeza, por exemplo, são coisas espirituais que não podem ser representadas na luta de classes como despojos atribuídos ao vencedor, porque estas agem de longe, “até os tempos mais longínquos” (tese IV, 1985, p. 155), questionando cada vitória dos dominadores. As coisas materiais são aquelas que estão em jogo na luta de classes, mas se ela não fosse estimulada por qualidades e motivações espirituais, a classe dominada talvez não lutasse por sua libertação (LÖWY, 2005).

Das coisas materiais e espirituais, grandes e pequenas, os fenômenos históricos salvam-se quando formam uma constelação. Para Benjamin, o historiador assemelha-se a um colecionador. Não visa submeter os acontecimentos a um encadeamento lógico, mas sim apresentá-los na sua unidade e excentricidade. Ele imobiliza o fenômeno para preservá-lo do esquecimento e da destruição. Conforme o colecionador, ele retira o objeto de circulação (da sucessão cronológica niveladora) e o toma apenas em seu sentido de utilidade.

No texto *Infância em Berlim*⁹ (1995b), Benjamin reúne inúmeras imagens relampejantes, cenas de perigo, reminiscências, esperanças e tormentos, melancolia e desejos, ruínas e destroços. Nas memórias infantis aparecem elementos como telefones, borboletas, trens, bibliotecas, caixas de costura, coleção de selos, cômodas, carrossel, brinquedos, fantasmas, pavões, esconderijos, armários, escola, quarto e lontras que, reunidos, constroem a imagem da experiência crítica. Na reflexão do presente (o adulto) sobre o passado (infância) descobre signos perdidos, pistas abandonadas, os recalques, sinais de que algo poderia ter sido diferente. Ele relata estados de enfermidade infantil, compartilha seu pesar em relação ao corcundinha, fala sobre os jogos prediletos, as caças às borboletas, as coleções de selos e todas essas imagens, elementos e relatos saltam do texto e despertam nossas próprias experiências e memórias, em relampejos ou reminiscências, reportando-nos à sua noção de tempo como descontínuo e fragmentado, rico em intensidade e avesso à cronologia. Na descrição das lembranças que tem sobre a caixa de costura da mãe, por exemplo, ele nos lança

⁹ Título no original: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. Tradução por nós utilizada foi feita por Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa (1995b).

à sua concepção de presente carregada de fragmentos do pensamento, escondidos sob os destroços e lançados à luz em relampejos:

Além da parte superior da caixa, onde ficavam os carretéis uns ao lado dos outros, onde brilhavam as cartelas pretas das agulhas e onde as tesouras ficavam confinadas a suas capas de couro, havia o fundo escuro, a desordem, onde reinava o entrançado desfeito, e onde sobras de elástico, ganchos, colchetes, retalhos de seda, se amontoavam. Nesse refugio também havia botões; muitos de tal feitio como jamais se viu em roupa alguma. Botões semelhantes encontrei muito tempo depois nas rodas do carro do deus Thor, tal como as representara, nalgum compêndio escolar, um mestre-escola qualquer dos meados do século. Tantos anos me foram necessários para que, ao ver uma pequena gravura empalidecida, tivesse confirmada a suspeita de que toda aquela caixa fora destinada a outro tipo de tarefa que não à costura (BENJAMIN, 1995b, p. 129).

Gagnebin (1994) constrói uma hipótese de leitura das teses de Benjamin, evidenciando a ligação feita pelo filósofo entre a questão da escrita da história e as questões mais amplas da prática política e da atividade da narração. Para ela, Benjamin construiu nas teses um conceito de história aberta, especialmente com base na idéia de “experiência” (*Erfahrung*) que é central em toda a sua filosofia. Em lugar de apontar para uma imagem eternizada do passado, ou para “um futuro que canta”, Benjamin entendeu que o historiador deveria constituir uma “experiência” com o passado.

Nos textos dos anos 1930, Benjamin demonstra o enfraquecimento da *Erfahrung* (experiência) no mundo capitalista moderno, em detrimento do conceito de *Erlebnis* (vivência), característica do indivíduo solitário. Ao mesmo tempo, ele esboça uma reflexão sobre “a necessidade de sua reconstrução para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento social” (GAGNEBIN, 1994, p. 9). Existe um laço fundamental estabelecido por Benjamin entre o fracasso da *Erfahrung* e o fim da arte de contar.

Benjamin apresenta o seguinte diagnóstico dos tempos modernos em *O Narrador*¹⁰: a arte de contar torna-se cada vez mais rara porque as condições de sua realização já não existem na sociedade capitalista moderna. Tanto o mundo exterior mudou muito rapidamente, sem que o homem pudesse assimilá-lo, como o mundo ético também teria sofrido modificações tais que nos tornam cada vez mais pobres de experiência. O exemplo dado é dos combatentes da guerra mundial, que voltaram emudecidos do campo de batalhas, porque estavam mais pobres em experiência comunicável. De acordo com Benjamin (1994c, p. 198),

Nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos

¹⁰ No original, *Der Erzähler*. Texto escrito em 1936. A tradução por nós utilizada foi feita por Sérgio Paulo Rouanet (1994c).

governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano.

Fundamentalmente, a arte de narrar envolve a transmissão de uma experiência de pessoa a pessoa, tecida na substância viva da existência. Por isso, as melhores narrativas são as que menos se diferenciam das histórias orais. A figura do narrador está associada a dois grupos que são seus representantes arcaicos: os camponeses e os marujos: “‘Quem viaja tem muito o que contar’, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições” (BENJAMIN, 1994c, p. 198). Memória e tradição devem ser comuns ao ouvinte e ao narrador. Por isso, a arte de narrar pressupõe uma comunidade de vida, de discursos e de ouvintes, que tem sido cada vez mais eliminada pelo desenvolvimento do capitalismo e da técnica, e pela conseqüente distância entre grupos e gerações (GAGNEBIN, 1994; 2006).

A força da narrativa está em sua concisão e na sua capacidade de desenvolver-se depois de muito tempo em que foi produzida. Portanto, a narração não pode entregar-se a descrições psicológicas como fazem os romances modernos. Também não tem o propósito de informar, como o discurso jornalístico, pois este só tem vida se estiver entregue inteiramente ao presente. O tempo de produção da narrativa está associado aos ritmos lentos e orgânicos (o artesão respeita o tempo e a matéria que trabalha) e ao caráter totalizante do trabalho manual. A narrativa floresceu durante milênios num meio de artesãos (do campo, do mar ou da cidade) porque ela é uma forma artesanal de comunicação. O ritmo do trabalho artesanal inscreve-se num tempo em que há tempo para se contar, já que o artesão deve ter paciência e não buscar abreviar os processos de cultivo e fabricação:

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo (BENJAMIN, 1994c, p. 205).

A narração, mesmo não estando interessada em transmitir algo como uma informação ou um relatório, é dotada de senso prático, ou de uma dimensão utilitária: ela pode servir a um ensinamento moral, a uma sugestão prática, pode estar vinculada a um provérbio ou a certa norma de vida. O narrador é um homem que sabe dar conselhos. Isso não significa responder a uma pergunta, mas sim fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está

sendo narrada. Os conselhos, que hoje parecem tão antiquados, são tecidos pelo narrador na concretude da sua existência. Por isso, os conselhos são uma forma de sabedoria, que se encontra cada vez mais em extinção, à medida que se desenvolvem as forças produtivas do capital.

Para Gagnebin (1994), essa bela definição de conselho destaca a inserção do narrador e do ouvinte no fluxo narrativo comum e vivo, já que a história continua e encontra-se aberta a novas propostas e ao “fazer junto”. Na narrativa tradicional, a abertura apóia-se na plenitude do sentido, no seu não acabamento essencial. Há um movimento de abertura na estrutura da narrativa tradicional, movimento infinito de memória, notadamente popular, que permite diversas interpretações diferentes, e deixa-se disponível para uma continuação de vida que dada leitura futura renova. Na tese III, Benjamin (1985) recomenda ao historiador que busque, no passado, principalmente, os elementos decretados negligenciáveis e fadados ao esquecimento.

O narrador está ao lado do ouvinte e o que é narrado sustenta-se nos gestos articulados da mão, e nos sinais do rosto que deixam brotar o que está na alma. A narração não quer transmitir o fato bruto do acontecimento. Este precisa ser tecido e nele precisa ser encontrado o seu significado mais profundo, o que o torna digno de ser transmissível em palavras, e cujo sentido os que ouvem terão que se esforçar para encontrar. Todas as histórias contadas pelo narrador são retiradas da sua própria história de vida e das suas próprias dores. É por isso que nasce entre narrador e ouvinte uma relação em comum: é o interesse que cada um deles tem de conservar aquilo que é narrado e de prolongá-lo por gerações.

Gagnebin (1994) seleciona, dos próprios ensaios literários de Benjamin, dois escritores que são exemplos desse não acabamento essencial: Marcel Proust¹¹ e Franz Kafka¹². Além de influenciarem decisivamente as reflexões do filósofo, as obras dos dois opõem-se ao modelo de romance clássico criticado por Benjamin (1994c). Proust personifica a força salvadora da memória e Kafka faz-nos entrar no domínio do esquecimento: “se Proust representa a tentativa – árdua – de uma rememoração integral, Kafka instalou-se sem tropeços e sem lágrimas na ausência de memória e na deficiência de sentido” (GAGNEBIN, 1994, p. 16).

O método do historiador materialista é próximo à estética Proustiana, já que existe nos dois a mesma preocupação em salvar o passado no presente, graças à percepção de uma semelhança que transforma a ambos: o passado é transformado porque assume forma nova,

¹¹ Escritor francês de “*À la recherche du temps perdu*” (Em busca do tempo perdido). O ensaio de Benjamin sobre o escritor é: “A imagem de Proust”, escrito em 1929 (BENJAMIN, 1994a).

¹² Escritor tcheco, judeu. O principal texto de Benjamin sobre Kafka e suas obras é o ensaio “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”, escrito em 1934 (BENJAMIN, 1994b).

que poderia ficar desaparecido no esquecimento; também o presente se transforma “porque este se revela como sendo a realização do possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobrirmos, inscritas nas linhas do atual” (GAGNEBIN, 1994, p. 16).

Em relação à Kafka, Gagnebin (1994) aponta para um paradoxo: a obra de Kafka representa a experiência única de perda da experiência, da desagregação da tradição e do desaparecimento do sentido primordial. Kafka conta-nos, com uma minúcia extrema, “que não temos nenhuma mensagem definitiva para transmitir, que não existe mais uma totalidade de sentidos, mas somente trechos de histórias e de sonhos” (GAGNEBIN, 1994, p. 18). Fragmentos em sua obra “falam do fim da identidade do sujeito e da univocidade da palavra, indubitavelmente uma ameaça de destruição, mas também – e ao mesmo tempo – esperança e possibilidade de novas significações” (GAGNEBIN, 1994, p. 18).

Löwy (2005), na esteira de Gagnebin (1994), também entende o conjunto das teses de Benjamin como uma espécie de manifesto filosófico para a abertura da história e para a formulação de uma utopia negativa. Benjamin remete-nos à concepção do processo histórico, não como um fluxo que caminha rumo a um futuro inevitável e regulado por leis mecânicas que levariam à transformação social, mas sim como algo “que dá acesso a um vertiginoso campo dos possíveis, uma vasta arborescência de alternativas, sem, no entanto, cair na ilusão de uma liberdade absoluta: as condições ‘objetivas’ são também condições de possibilidade” (LÖWY, 2005, p 147). Löwy destaca aqui o interesse de Benjamin em libertar, do conformismo burocrático e do mecanicismo da história, a tradição marxista (materialismo histórico), talvez até mais do que do inimigo.

O resultado é uma reelaboração, uma formulação crítica do marxismo, integrando, ao conjunto do materialismo histórico, estilhaços messiânicos, românticos, blanquistas, libertários e fourieristas, marcados pela imprevisibilidade e pela abertura da história. O que significa a abertura da história nos dias de hoje? De acordo com Löwy (2005), primeiro, ela ilumina, no plano cognitivo, um novo horizonte de reflexão, que recusa as armadilhas da previsão científica de gênero positivista. A imprevisibilidade aparece como relativa, pois algumas previsões para o século XX realizaram-se. Mas há um inesperado que escapa ao mais rigoroso cálculo de probabilidades, que resulta não apenas das limitações próprias dos métodos de conhecimento em ciências sociais, mas da própria natureza da práxis humana, “condicionada pelas estruturas sociais e econômicas existentes, mas capaz de ultrapassá-las, de transformá-las, de perturbá-las, criando o novo” (LÖWY, 2005, p. 150).

O momento trágico na visão da história de Benjamin não conduz a força da ação política inovadora necessariamente a qualquer otimismo. O século XX foi exemplar nas ocorrências de resultados aterrorizantes. É esse ponto de vista que, de acordo com Löwy (2005), Benjamin permite à utopia resgatar sua dimensão negativa. O aviso de incêndio presente no texto *Rua de mão única* (1995a) possui uma extraordinária atualidade, já que o século XX demonstrou, com inúmeros eventos, que o horror e a barbárie não estão do lado de fora da sociedade moderna racional, de matriz produtivista e progressista. Do ponto de vista político, a história aberta quer dizer: “considerar a possibilidade – não a inevitabilidade – das *catástrofes* por um lado, e de grandes movimentos *emancipadores*, por outro” (LÖWY, 2005, p 151-152, *grifos* do autor). As afirmações teóricas sobre o fim da história ou fim das utopias, que surgem no fim do século XX, traduzem uma concepção categoricamente fechada da história.

Na tese VI de Benjamin aparecem elementos para se pensar a força negativa da utopia: “[C]aptar no pretérito a centelha da esperança só é dado *ao* historiador que estiver convicto do seguinte: se o inimigo vencer, nem mesmo os mortos estarão a salvo dele. E esse inimigo ainda não parou de vencer” (BENJAMIN, 1985, p. 156, *grifo* do tradutor). A preocupação de Benjamin centrava-se nos perigos iminentes que ameaçavam a humanidade. Ele estava próximo das visões trágicas do mundo. No entanto, em sua obra está presente uma dimensão utópica frágil, “por ser toda permeada por uma melancolia romântica e pelo sentimento trágico da derrota” (LÖWY, 2005, p. 153-154).

Löwy (2005) cita um texto de Agnes Heller¹³, em que ela fala sobre a substituição da metáfora da utopia, na humanidade, da viagem marítima (do barco que sai em busca da ilha da felicidade) para a do trem (locomotiva que avança, com uma rapidez crescente, para o futuro resplandecente, para a estação utopia, destruindo todos os obstáculos encontrados em seu caminho). Afirma a necessidade de renunciarmos a uma utopia situada em um lugar ou um futuro imaginário: a viagem para a terra prometida é uma ilusão. “É preciso abandonar o perigoso mito de um *outro lugar* ou, principalmente, de um *diferente*” (2005, p. 155, *grifos* do autor). Löwy também resgata o uso que Benjamin (1994) fez da alegoria do trem, de modo invertido dialeticamente: o trem da história avança em direção ao abismo, a revolução é a interrupção dessa viagem rumo à catástrofe: “em sua concepção aberta da história, diferentes saídas são possíveis, entre elas a ação revolucionária – que aparece mais como uma tentativa

¹³ O texto referido é: *Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie. Frankfurter Rundschau*, 26 de outubro de 1991.

desesperada de impedir o pior, do que como o fruto do ‘amadurecimento das condições objetivas’” (LÖWY, 2005, p. 155).

Para uma concepção aberta da história, a ação emancipadora deriva de uma espécie de aposta. Deve levar em consideração todas as condições objetivas e orientar sua práxis em função das contradições reais da sociedade. Mas deve saber também que não há a menor garantia do sucesso no combate. A ação política seria, então, inspirada em um imperativo ético, que o jovem Marx¹⁴ formulou assim: lutar para derrubar todas as condições sociais em que o ser humano é um ser rebaixado, subjugado, abandonado, desprezado. É essa a exigência moral universal que motiva o engajamento, independentemente das chances de vitória e quaisquer que sejam as previsões científicas do futuro (LÖWY, 2005).

A abertura ao passado e ao futuro estão estreitamente associadas. Seja passado ou futuro, a abertura da história, segundo Walter Benjamin, aparece como inseparável de uma opção ética, social e política pelas vítimas da opressão e por aqueles que a combatem. Nos termos de Löwy (2005, p. 159), o “futuro desse combate incerto e as formas que assumirá serão, sem dúvida, inspirados ou marcados pelas tentativas do passado: serão igualmente novos e totalmente imprevisíveis”.

As teses permitem-nos marcar o nosso campo de reflexão sobre a ação política, não enquanto mecanismo de acesso a valores e ideais que estariam pré-definidos no futuro, antes disso, permitem retirar a política do futuro e inseri-la no campo do presente, um presente marcado pela memória do passado. Elas garantem sustento a uma concepção de política ligada aos destroços do passado e à capacidade de sentir horror a qualquer forma de experiência autoritária.

Benjamin viu as possibilidades da genuína experiência em franco perigo. Ele desconfiou da possibilidade de integração do indivíduo em uma comunidade de sentidos, e em uma linguagem compartilhada que permitiria aos narradores transmitir os relatos de geração a geração. Pois, no mundo moderno, tem-se instituído uma versão matemática e mecânica da experiência e a celebração da vivência, momentos ilhados que não se deixavam assimilar em uma narrativa dotada de sentido. A leitura de *O Narrador* (1994c) sinaliza para uma descrença de Benjamin sobre a capacidade de recuperar-se o encantamento no mundo moderno, o florescimento da experiência dialética, sem que haja uma interrupção apocalíptica no curso da história moderna (JAY, 2008).

¹⁴ Löwy (2005) refere-se ao texto de 1843-1844 de K. Marx, cujo título traduzido para o português é *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Ao fazer um percurso semântico¹⁵, Jay (2008a) afasta-se de uma suposta idéia de declínio total da experiência e reconhece um aparente paradoxo: a experiência não pode ser definida, pois fazer isso seria reduzir a outras palavras, ou termos comensuráveis, precisamente o que se busca impedir quando se invoca o termo em questão. A experiência tem sido usada com frequência para apontar aquilo que excede os conceitos e a linguagem, para designar aquilo que, de tão inefável e individual, não pode ser referido em termos meramente comunicativos. Apesar de podermos tentar comunicar a experiência que vivemos, só o sujeito sabe realmente em que consiste sua experiência. Seria fundamental, para Jay (2008a, p. 21-22), conservar a tensão criada por tal paradoxo:

tenemos que ser conscientes de las maneras en que la palabra experiencia es a la vez un concepto lingüístico colectivo, un significante que se refiere a una clase de significados que comparten algo en común, y un recordatorio de que tales conceptos siempre dejan un excedente que escapa a su dominio homogeneizador.

A experiência dá-se na intersecção entre a linguagem pública e a subjetividade privada, entre a dimensão compartilhada que se expressa pela cultura e o inefável da interioridade individual. Ainda que diga respeito a algo que deva ser “atravessado” ou “sofrido” pelo indivíduo, ao invés de ser adquirido de forma indireta, a experiência pode fazer-se acessível para os outros por meio de um relato *post facto*, que a transforme numa narrativa repleta de sentido. Implica, portanto, o procedimento de descoberta desenvolvido no tempo, num entrelaçar-se cumulativo e também inconsciente de acontecimentos discretos num conjunto narrativo com coerência e, talvez, com um significado teleológico. Dessa forma, a experiência pode ser pensada não como o lugar de uma possível redenção, cuja suposta perda seria causa de lamento, mas, sobretudo, como uma advertência contra os desastres que nos esperam, caso não façamos tal lugar realidade (JAY, 2008a).

Jay (2008a) afasta-se das leituras sobre a idéia de experiência que a identificam como uma busca grandiosa e irrealizável¹⁶, ou que a convertem em mito, para reconhecer nela seus múltiplos significados e suas diferentes funções. Dessa forma é que ela torna-se um “*guía prudente*” (2008a, p. 39) numa época em que parece forte o deslumbramento geral pelos

¹⁵ O rastreamento etimológico feito por Jay (2008a) no grego (*pathos*), no latim (*empíria*) e no germânico (*Erfahrung*) permitiu a ele identificar que a experiência pode significar conhecimento empírico ou experimentação, pode referir-se ao que acontece quando se está aberto a novos estímulos, pode conotar uma viagem, ou ainda uma interrupção dramática no curso da vida por conta de algo mais intenso e não mediado.

¹⁶ Nesse sentido, Jay (2008a) cita o conceito de experiência de Agamben (*Infância e História*), que associa experiência com a restauração da perfeita felicidade pré-lingüística infantil, uma simples nostalgia da infância, e que, por isso, estaria condenada ao fracasso toda busca pela experiência genuína. Somente quando deixamos para trás a experiência última e limite, que é a morte, é que podemos nos aproximar de algo similar à nossa infância perdida (AGAMBEN, 2005).

cultos e mitos. Sob esse aspecto, a idéia de experiência pode enriquecer as reflexões a respeito da política, sem necessariamente cairmos no campo do abstrato ou irrealizável e, ao mesmo tempo, sem esquecer ou subestimar o lamento realizado por Benjamin em *O Narrador* (1994c).

O homem moderno é um indivíduo destituído, cada vez mais, da experiência, e a condição de perda anuncia-se num mundo de escombros, em que se vêem perfilados, em ruínas, valores e formas de vida tradicionais. No mundo moderno, a história foi desarticulada, remanescendo apenas como uma lembrança difusa de fatos que não dizem mais respeito aos indivíduos.

A narração, forma artesanal de comunicação, foi substituída pela informação do noticiário, que não carrega bom senso ou aprendizado moral algum e é exaustiva em explicações, mas vazia de lições. O receptor da comunicação de massa é alguém sem memória, que recebe um excesso de informações, que saturam sem nutrir a fome de conhecer, porque não conta com a possibilidade da lenta mastigação e assimilação. O caráter disforme e fragmentário das notícias produzidas nos meios de comunicação modernos é experimentado pelo espectador como algo sem sentido, a-histórico, carente de síntese.

Bosi (2009) enriqueceu a sociologia brasileira com um estudo que caminhou na tarefa de colher memórias de velhos. Os entrevistados (narradores) tinham em comum a idade - superior a setenta anos - e o espaço social em que passaram a maior parte das suas vidas - a cidade de São Paulo. Bosi (2009) deu existência às memórias dessas pessoas e evidenciou a realidade social do capitalismo moderno, que condena o velho à dependência social e à velhice enquanto condição de opressão e despojamento. Mesclando o papel de ouvinte e narradora das histórias de velhos, a autora captou e analisou um tipo de memória duramente bloqueada pela sociedade capitalista.

A função do velho nas sociedades tradicionais é lembrar e aconselhar. Entretanto, as sociedades capitalistas recusam seus conselhos e fortalecem a representação da velhice como momento em que não existe mais vida ativa para a produção de mercadorias, como incapacidade, incompetência, inutilidade social. Resta a ele apenas sobreviver, acompanhar as adversidades trazidas pelas doenças que acometem o corpo já cansado, guardando-se nas próprias lembranças, que se tornam cada vez mais vivas, na medida em que se aproxima da morte.

Quando se diminui no espírito o sentimento de eternidade, quando o horizonte se assenta, sem pressa, na morte, nasce a narrativa. Na medida em que as sociedades burguesas suprimem, da consciência coletiva, a idéia da morte, sua onipresença e sua força de evocação,

com suas instituições higiênicas e sociais, elas também se privam do espetáculo que é possível apenas na morte. Diz Benjamin (1994c, p. 207-208) que o leito de morte é convertido em trono porque é perto da morte que o saber e a sabedoria do homem assumem uma forma transmissível, enquanto desfilam em sua memória inúmeras imagens: “o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor”. Morrer era antes um episódio público e carregava um caráter altamente exemplar. Na origem da narrativa está essa autoridade, que só pode nascer como derivada da morte. Hoje, a morte é cada vez mais expulsa do universo homogêneo dos vivos.

A eliminação da morte do mundo dos vivos nas sociedades contemporâneas condena os velhos à própria inutilidade, e as suas memórias ao represamento. Eles já trabalharam, fizeram sua parte como operários e assalariados na sociedade capitalista. Agora, precisam lutar na velhice para conseguirem, ainda, a consideração dos que estão mergulhados na atividade produtiva (de mercadorias), como pessoas com o mínimo de dignidade. Isso, quando seus braços cansados não puderem ainda servir em algum posto de trabalho rotinizado e servil.

As memórias de velhos captadas por Bosi (2009) contrapõem-se ao mundo dessensibilizado da produção mercantil. Permitem-nos ficar diante de algo realmente profundo: aqueles que poderiam recorrer ao acervo de toda uma vida (as suas experiências e as que carregam por ouvir contar), que com sua autoridade poderiam transformá-lo em um produto único, útil e sólido, para então fornecer calor aos vivos, tornam-se, eles mesmos, nas sociedades capitalistas, indivíduos inúteis. A reificação dos homens está associada, também e fundamentalmente, à eliminação da memória, que só pode ser guardada pela habilidade artesanal do narrador.

Ancorada na compreensão benjaminiana sobre história, memória e experiência, nosso interesse, a partir daqui, é discutir a respeito da ação política e da formação, num sentido amplo. Para isso, recorreremos às reflexões sobre educação e emancipação desenvolvidas por T. W. Adorno, que apontam para a problemática da ação política e da formação. Ao aproximar a questão da política do imperativo ético e político de que Auschwitz não aconteça mais, Adorno situa a política no cotidiano das experiências que rememoram o passado e que constroem bases objetivas e subjetivas para que o horror, representado pelas experiências totalitárias do século XX, não se repita.

1.2 Educação e autonomia

As teses de Benjamin palpitam no corpo de uma das obras mais importantes que Adorno escreveu com Horkheimer (JAY, 2008; WIGGERSHAUS, 2006). A imbricação entre progresso e regressão, no trajeto do homem rumo ao esclarecimento geral, e as ameaças aí presentes de dissolução do sujeito e da experiência aparece como o veio principal dos textos que compõem *Dialética do Esclarecimento - fragmentos filosóficos*¹⁷. A figura do anjo também aparece em clara alusão às teses:

Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho. A mimese incontrolada é proscrita. O anjo com a espada de fogo, que expulsou os homens do paraíso e os colocou no caminho do progresso técnico, é o próprio símbolo desse progresso (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 168-169).

O esclarecimento desenvolveu simultaneamente seu potencial de liberdade e a realidade da opressão. É sob essa óptica que Adorno e Horkheimer (1985) aprofundam a análise a respeito da contradição presente na razão burguesa: o esclarecimento, que tem perseguido o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores, coloca a terra sob o signo da calamidade triunfal: ele se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas:

A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 43)

A razão burguesa e sua compreensão do homem como medida de todas as coisas e como senhor da natureza, paradoxalmente levava à submissão do homem, à medida que o destino da natureza tornou-se o dele próprio. O fascismo aparece como revolta da natureza, duramente reprimida “contra a dominação humana com o sinistro propósito de alcançar essa mesma dominação” (JAY, 2008, p. 331). O anti-semitismo é tratado por Adorno e Horkheimer (1985) tendo-se em vista a busca pela estrutura racional e psíquica que tornaria possível a existência dos nazistas. Ele seria apenas uma das fases em que a tendência à

¹⁷ No original, *Dialektik der Aufklärung- Philosophische Fragmente*. A tradução por nós utilizada foi de Guido Antonio de Almeida (1985).

autodestruição, que caracteriza a racionalidade desde seu início, evidencia-se “sem disfarces” (1985, p. 16). O horror e o irracionalismo nele presente seriam derivados da “essência da própria razão dominante e do mundo correspondente a sua imagem” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 16).

A imbricação entre progresso e regressão torna-se evidente quando se consideram as possibilidades técnicas à nossa disposição. A lógica formal e a matemática tornaram-se o cânone do esclarecimento para calcular o mundo e unificá-lo por meio da padronização. A reprodução mecânica, possibilitada pelo progresso dos procedimentos de reprodução, ocorre menos pelas necessidades reais dos sujeitos e mais pela adaptação ou sujeição das necessidades aos procedimentos, até mesmo de forma independente do potencial de satisfação das necessidades pelos bens produzidos. O homem sujeita-se aos procedimentos de reprodução da técnica, transformando a racionalidade da técnica na racionalidade da própria dominação dos mais fortes sobre o restante da sociedade. A técnica, enquanto meio dirigido à autoconservação do homem, é considerada em si mesma, fetichizada, porque o fim a que ela se destina – a vida humana digna – é encoberto e encontra-se desconectado da consciência das pessoas.

O temor maior que parece atravessar todos os textos de *Dialética do Esclarecimento* é a ameaça à liberdade e à autonomia dos indivíduos, em razão do declínio veloz da individualidade autêntica e sua correspondente substituição por pseudo-individualidades:

A subjetividade volatizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. O positivismo – que afinal não recuou nem mesmo diante do pensamento, essa quimera tecida pelo cérebro no sentido mais liberal do termo - eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social. O processo técnico, na qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocalidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero subsídio da aparelhagem econômica que a tudo engloba. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 41-42).

Da mesma forma que as necessidades são sujeitadas aos bens (materiais ou culturais) reproduzidos pela técnica, as subjetividades também são modeladas. A volatilização da subjetividade, resultante do protótipo do sujeito esclarecido, é associada por Adorno e Horkheimer (1985) com o fetiche da técnica e, nas sociedades de capitalismo tardio, com o esquematismo da indústria cultural.

O progresso material converteu a cultura em mercadoria, ao inserir sua feitura, enquanto bens culturais, às regras da divisão do trabalho e ao modo de produção capitalista. A cultura converte-se em bens culturais com valor de troca e passa a ser produzida em série para ser acessível a todos. A arte ganha caráter mercantil. A produção em série dos bens culturais

pela indústria, ao mesmo tempo em que disponibiliza tais bens a um número ilimitado de indivíduos, também irá sujeitar tais indivíduos aos gostos e símbolos dessa mesma indústria.

Assim, já no início do texto sobre a indústria cultural, a afirmação é desesperadora: diferente da situação de caos prevista pelos sociólogos, por conta da perda do apoio que a religião objetiva fornecia às sociedades pré-capitalistas, o que se pode ver é nivelamento, controle, homogeneização e a administração dos gostos, dos gestos e da própria cultura: a uniformização. De acordo com os autores, “(a) cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. (...) até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de aço” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 113).

O progresso técnico, aliado agora à indústria cultural, levou à padronização dos gostos e à produção em série dos bens culturais, “sacrificando o que fazia diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (1985, p. 114). Sob o auspício de se democratizar a arte e a cultura, o que ocorre é a padronização e a restrição do papel do sujeito. Os indivíduos tornam-se todos iguais, entregues autoritariamente aos bens da indústria cultural, que, em si, são iguais uns aos outros. Todavia, aparecem na cultura de massa enquanto promessas de individualização:

A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-lo alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 119).

Enquanto o trabalho humano no modo de produção capitalista é disciplinado pela técnica fetichizada, o tempo livre o é pela indústria cultural. O preenchimento do tempo fora do trabalho, pelo consumo dos produtos da indústria cultural, significa o esquecimento de qualquer outra práxis cultural. Nesse processo, nem a arte tem muitas chances de sair do esquematismo da indústria, nem os próprios indivíduos:

Quem resiste só pode sobreviver integrando-se. Uma vez registrado em sua diferença pela indústria cultural, ele passa a pertencer a ela assim como o participante da reforma agrária ao capitalismo. A rebeldia realista torna-se a marca registrada de quem tem uma nova idéia a trazer à atividade industrial. A esfera pública da sociedade atual não admite nenhuma acusação perceptível em cujo tom os bons entendedores não vislumbrem a proeminência sob cujo signo o revoltado com eles se reconcilia (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 123-124).

A indústria cultural promove a dessensibilização dos indivíduos: só importarão aqueles que possuem os mesmos gostos, e os *diferentes* são humilhados e massacrados “em nome da afirmação da identidade coletiva que referenda o regozijo da identidade particular

doentia” (ZUIN, 1999, p. 5). A própria idéia de indivíduo é ilusória e o que domina então é a pseudo-individualidade:

O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. (...) as particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural. (...) A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade. A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal e do particular (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144-145).

Se, como vimos antes pela leitura de Walter Benjamin, a experiência e a possibilidade de narrá-la estão ligadas aos processos de constituição da subjetividade e de significação do mundo, a instrumentalização da razão e os mecanismos da indústria cultural vão atuar também em tais processos e irão abrir espaço para a danificação da vida humana. Adorno e Horkheimer (1985) denunciam o declínio da experiência formativa e a danificação da vida, expondo, criticamente, de que forma as subjetividades modernas têm-se moldado para atender às exigências da razão instrumental e paga o preço por se subordinar a tais imperativos com a própria anulação do indivíduo. A impossibilidade da experiência formativa decorre dos produtos da indústria cultural que se interpõem ao indivíduo e às suas possibilidades de resistência à dominação. Os indivíduos estão sujeitos a permanecer numa situação de dominação, com a predominância de uma formação que significa deformação; uma cultura forjada que se revela como semicultura.

O termo semicultura vai aparecer citado no ensaio “Elementos do anti-semitismo”, em que os autores também tratam sobre a “mentalidade do ticket” e o “pensamento em bloco” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 182-184):

Uma semicultura que, por oposição à simples incultura, hipostasia o saber limitado como verdade não pode mais suportar a ruptura entre o interior e o exterior, o destino individual e a lei social, a manifestação e a essência. Essa dor encerra, é claro, um elemento de verdade em comparação com a simples aceitação da realidade dada, à qual a racionalidade superior jurou lealdade. Contudo, a semicultura, em seu modo, recorre estereotipadamente à fórmula que lhe convém melhor em cada caso, ora para justificar a desgraça acontecida, ora para profetizar a catástrofe disfarçada, às vezes, de regeneração. (...) como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais ela se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. (...) O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim, naufraga essa auto-reflexão do espírito que se opõe à paranóia. Finalmente, sob as condições do capitalismo tardio, a semicultura converteu-se no espírito objetivo. Na fase totalitária da dominação, a semicultura

chama de volta os charlatões provincianos da política e, com eles, como uma *ultima ratio*, o sistema delirante, e o impõe à maioria dos administradores já amolecidos, de qualquer maneira, pela grande indústria e pela indústria cultural.

Os homens aderem e sujeitam-se, pois, na sociedade que hoje se reproduz, destacam-se apenas os que a ela aderiram. A subjetividade constrói-se na e da sujeição à uma realidade que é cópia, mas impõe-se como sendo a efetiva (MAAR, 2003). Quem tenta opor-se “é punido com uma impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do individualista. Excluído da atividade industrial, ele tem sua insuficiência facilmente comprovada”. A produção capitalista mantém os homens tão presos em corpo e alma “que eles sucumbem sem resistência ao que é oferecido”. Insistem na ideologia que os escraviza (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 125).

O substituto direto da psicologia anti-semita na sociedade industrial avançada é o “simples ‘sim’ dado ao *ticket* fascista, ao inventário de *slogans* da grande indústria militante”. Os juízos e as percepções são constituídos nos indivíduos a partir da escolha que fazem por grandes blocos e que comportam em si formas estereotipadas de pensamento: “a experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 187). Por isso, não “é só o *ticket* anti-semita que é anti-semita, mas a mentalidade do *ticket* em geral”. A perda progressiva da experiência acaba por converter todos os adeptos do *ticket* “em inimigos da diferença” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 193).

O texto *Teoria da Semicultura*¹⁸ elaborado por Adorno, em 1959, coloca em tensão a dupla face da problemática pedagógica: autonomia e adaptação. O ponto de partida da reflexão de Adorno (1996) é a experiência histórica da sua geração, mais precisamente a confrontação do intelectual judeu da Europa central com as duas figuras mais perversas do progresso do século XX: o fascismo e a civilização americana¹⁹. Tudo se torna *slogan* e até mesmo as expressões: consciência crítica, conscientização, espírito crítico, foram despontecializadas e viraram receituários vazios nas mãos de educadores e formadores de opinião (LÖWY, 1992). É nesse texto, portanto, que Adorno analisa mais fortemente a tensão entre semiformação e formação cultural.

¹⁸ O termo em português semicultura é uma das tentativas de tradução do conceito alemão de *Halbbildung* utilizado nesse texto por Adorno. Mas também podemos encontrar sua tradução, por exemplo, como semiformação. Resolvemos aqui seguir a tradução do texto realizada por Newton Ramos de Oliveira, Bruno Pucci, Cláudia B. Moura Abreu quando tratarmos diretamente do texto *Teoria da Semicultura* e, por vezes, utilizar o termo semiformação nas nossas análises sobre o processo de danificação da dimensão subjetiva.

¹⁹ Destaca-se aqui pesquisas empíricas como *A personalidade autoritária* (no original *The Authoritarian Personality*, publicado em 1950) e *As estrelas descem à terra* (2008b). No original, *The stars down to earth*, publicado em 1953.

De acordo com Maar (1992), o que interessa a Adorno na problemática da cultura é sua relação com a subjetividade. Ele denomina *Bildung* o lado subjetivo da cultura e retém a dimensão objetiva como *kultur*. Por isso, indústria cultural (*kulturindustrie*) e semiformação (*halbbildung*). A formação cultural destaca-se pela relação entre dois momentos: dominação e autonomia. Mas, na semiformação, o que acontece é uma formação que se desenvolve unilateralmente, apenas no âmbito da dominação, esgotando seu momento de liberdade. Nega-se aí a função revolucionária da cultura e realça-se o seu papel integrador. Por isso é que a socialização produzida na semiformação será entendida como correspondente de uma regressão da formação. No lugar da crítica à formação, o que aparece é a socialização da semiformação. O sujeito identifica-se com uma subjetividade socializada de modo heterônomo, imposto. Conforme Maar (1992, p. 191):

a meia-experiência não é o caminho para a experiência; a meia verdade não é parte da verdade, mas falsidade. Não há nas coisas do espírito um caminho aproximativo da verdade. O que é entendido pela metade não é um passo em direção à formação, mas seu inimigo mortal. Uma semi-cultura não é um passo para a cultura, mas um elemento fortuito fora de um processo de continuidade. É falsa, porque não repousa numa experiência efetiva.

Os elementos culturais abandonam seus elementos críticos para tornarem-se fetiches. A semiformação aparece, então, como consciência alienada e a popularização da formação cultural não implica necessariamente esclarecimento, mas, sim, administração total dos homens, mundo administrado. A cultura fica ameaçada enquanto meio de mediação entre indivíduo e sociedade, ou particular e universal. Na leitura de Maar (1992, p. 199):

A dissolução do indivíduo representa o produto de um processo formativo travado, unidimensional, a que falta o momento da liberdade, totalmente coisificado. Quanto mais o “sujeito” constitui o “objeto” – avanço da produção científico-tecnológico-capitalista – mais se distancia dele, isto é perde a capacidade de interferir em sua “objetividade”, tornando-se reflexão vazia. “O agir se reflete em um ser de segunda ordem, vazio” dirá Adorno. O exercício da autonomia se torna apenas ação heterônoma, dominação. O sujeito entendido apenas pelo lado “objetivo”, coisificado; o proletariado se resumiria a uma nova dominação em relação à “subjetividade”.

A perda do indivíduo e a crise geral da cultura com o esquematismo da indústria cultural são manifestações de uma formação desagregada pelo e integrada ao mercado. Nesse sentido, a cultura enquanto formação dar-se-á enquanto regressão, na medida em que aparece, nas sociedades de capitalismo tardio, marcada pela cultura de massas e pela racionalidade instrumentalizada. Toda reificação é uma forma de esquecimento. O processo de emancipação é entendido por Adorno e Benjamin, em parte, como o desenvolvimento da consciência de si e a ressurreição do passado perdido (JAY, 2008).

Adorno compartilha com as formulações de seu amigo Walter Benjamin sobre o declínio, na modernidade, da experiência formativa. A experiência passa a não ter mais valor, sendo que só o conhecimento adquirido por meio da instrução ou do reconhecimento dos saberes produzidos fora do sujeito e da sua experiência é que terá validade. A crise da experiência formativa é, assim, a crise da própria sociedade e do indivíduo.

Em *Minima moralia*²⁰, Adorno (2008) deixa aparecer, em aforismos, o processo de lesão da vida, de modulação das subjetividades, sua percepção sobre a repressão dos impulsos, a atrofia da espontaneidade e a prejudicial objetivação do pensamento como resultado conseqüente da onipresença da indústria cultural. Seu olhar assemelha-se ao do anjo história, estarrecido com o diagnóstico desesperador do enquadramento dos homens ao mundo administrado.

Ele debruça-se mais fortemente sob a esfera do particular, fazendo do indivíduo e dos eventos cotidianos, naquilo que eles guardam de privado e por vezes insignificante, o ponto privilegiado de sua análise social. É a partir do indivíduo, que se encontra dissolvido no processo histórico do capitalismo tardio, que Adorno vai perceber o único trajeto para combater a outra face desse processo de dissolução: a integração dele na sociedade totalmente administrada (COHN, 1986). Afirma Adorno (2008, p. 12):

Na era da dissolução da experiência do indivíduo, este contribui novamente para um conhecimento de si e do que lhe advém que era apenas ocultado por ele enquanto, como categoria dominante, se apresentava de ponta a ponta como positivo. Em face da unidade totalitária, que altissonante proclama como o sentido sem mais a extirpação da diferença, pode mesmo se ter contraído temporariamente na esfera individual algo da força social libertadora. Nela a teoria crítica se detém, não apenas com má consciência.

Na época da “liquidação” do indivíduo, Adorno (2008) afirma a necessidade de se retornar à questão da individualidade. Na medida em que o indivíduo torna-se “antiquado historicamente”, em que “é passado para trás pelo estado da técnica” é que cabe a ele, “como condenado”, buscar a “verdade contra o vencedor”. Somente ele conserva, em sua forma distorcida, “o traço daquilo a que toda tecnificação deve seu direito, mas do qual ela ao mesmo tempo conta a sua consciência”. Entre aqueles que “se abandonam ao individualismo da produção espiritual” e os que “se jogam de cabeça no coletivismo da representatividade igualitária e cheia de desprezo pela humanidade” é que Adorno aponta para uma subjetividade

²⁰ Título original: *Minima Moralia, reflexione naus dem beschädigten Leben*. Para nossas citações diretas, utilizamo-nos do texto traduzido por Gabriel Cohn (2008), sob o título: *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Mas, também utilizamos, para leitura, outra tradução feita por Luiz Eduardo Bicca (1993), sob o título: *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*.

não entregue às “formas do negócio” e aos interesses dele: uma subjetividade remetida “à cooperação livre e solidária sob responsabilidade mútua” (2008, p. 126).

Os indivíduos não estão totalmente submetidos às formas de dominação. Não há subsunção total dos sujeitos à realidade. Esta última e o próprio indivíduo são mais ricos em conteúdo do que as formas que tentam segurá-los e que os seguram de maneira eficiente dentro de uma ordem social. Na leitura de Jay (2008), a aposta feita por Adorno está na oposição reflexiva entre sujeito e objeto. A subjetividade seria a única fonte da realidade objetiva. Ao mesmo tempo, a realidade objetiva, captada na subjetividade, não está situada decisivamente acima dos indivíduos.

Em uma de suas aulas do último curso acadêmico oferecido em 1968, Adorno (2008a) discute a relação entre sociologia e História e entre Sociologia e Psicologia. Compreende que o fato de a Sociologia possuir uma dimensão histórica e de o material da Sociologia ser sempre, ao mesmo tempo, um material histórico não é realmente posto em questão. Há uma compreensão equivocada quanto ao papel constitutivo da História e dos nexos históricos para a Sociologia. A dimensão histórica parece ser apenas tolerada ou posta como um fundo no segundo plano.

Todavia, o conhecimento histórico não pode ser apenas tolerado como um fundo ou um segundo plano das discussões sociológicas, já que ele não é algo à margem da Sociologia, mas algo que nela é central; “a posição conferida à história é uma diferença decisiva entre todas as que são essenciais para distinguir uma teoria crítica da sociedade, representada prototipicamente pela teoria marxista, e a Sociologia no sentido restrito” (ADORNO, 2008a, p. 328).

A Sociologia está situada fundamentalmente na atividade de interpretar fenômenos sociais como expressão da sociedade, da mesma maneira que um rosto pode ser interpretado como expressão do psíquico nele refletido. Isso implica que a história encontra-se armazenada nos fenômenos que aparentemente encontram-se parados, como dados e até mesmo como algo momentâneo. A aptidão interpretativa reside essencialmente na capacidade de apreender a dinâmica imobilizada, ou o vir-a-ser nos fenômenos.

Adorno (2008a) insiste no valor decisivo de uma relação entre história e Sociologia, inclusive como corretiva diante do risco da degeneração de uma Sociologia crítica num sistema meramente dedutivo. Essa eliminação da dimensão histórica representa, para ele, um instrumento essencial para sancionar ou legitimar a situação existente. Eliminando-se o vir-a-ser dos fenômenos, desaparece também a perspectiva do que pode resultar deles. Nesse sentido, afirma (ADORNO, 2008, p. 336):

a Sociologia orientada ao momentâneo e que se denomina empírica, justamente na medida em que desconsidera em princípio a dimensão temporal do vir-a-ser, se priva da experiência. De resto, a fraqueza subjetiva da memória que se relaciona com a categoria “fraqueza do eu” revelada pela Psicologia, constitui um dos traços decisivos da nova heteronomia em formação. “Toda retificação é um esquecimento” e crítica significa propriamente o mesmo que recordação, isto é, mobilizar nos fenômenos o que fez estes se tornarem aquilo em que se converteram, para assim apreender uma outra possibilidade de vir-a-ser e converter-se em algo outro.

Adorno (2008a) também discute a resistência, presente tanto na Sociologia burguesa positivista, quanto entre os marxistas, em se incluir a dimensão psicológica nas suas análises. Designa esse fenômeno entre os marxistas como *intolerância diante da ambigüidade*.

O ponto de vista de Adorno (2008a) é o de que, sem dúvida, predomina na sociedade um primado da correspondência objetiva às leis. A “autoconservação” do gênero humano é, antes de tudo, prioritária em relação aos determinantes psicológicos, e também o lado institucional objetivo da sociedade tornou-se autônomo e consolidou-se frente aos homens que a compõem. Todavia, os indivíduos fazem parte dessa sociedade e, para que esta possa ser preservada em sua forma vigente, precisa ser acompanhada de uma determinada situação dos homens. Se eles fossem emancipados, a sociedade provavelmente sequer poderia ser preservada nos termos vigentes, a despeito de todos os meios de coação existentes à sua disposição. Dessa forma, há um determinado “fator subjetivo” que se transforma no curso do processo social em geral. Quanto mais intensa e completamente os sujeitos são determinados pelo sistema, tanto mais o sistema conserva-se, não apenas mediante a aplicação da coação aos sujeitos, mas até mesmo por intermédio deles:

os sujeitos são hoje como se fossem momentos negativos; como toda ideologia, eles se movem com mais lentidão e dificuldade do que as relações econômicas e as forças produtivas, e a sociedade se preserva precisamente por meio dessa capacidade inercial dos sujeitos. (...) a Psicologia ou a composição psíquica dos homens individuais se converte no “cimento” que mantém coesa a sociedade integrada também no que se refere ao seu lado subjetivo. (...) Poderíamos afirmar que, em sua conformação vigente, o sujeito é ambas as coisas: de um lado, ideologia, justamente porque ele não é decisivo e simplesmente porque se sentir como sujeito nessa sociedade // já é algo ilusório; de outro, contudo, é o potencial, o único potencial por meio do qual essa sociedade pode se transformar, em que se acumula não só toda a negatividade do sistema, como também tudo o que aponta para além deste em sua forma vigente. (...) Cabe à essência da Sociologia referir-se à relação entre o sistema e os homens (ADORNO, 2008a, p. 341-342).

A indústria cultural, incluídas aí todas as forças da integração social em um sentido muito amplo, “efetivamente produz, cunha ou ao menos conserva os homens tal como eles são”. Mas, para Adorno, esse fato, em sua objetividade, carrega algo de dogmático, decorrente da tarefa mais importante da pesquisa social empírica: “descobrir realmente até que ponto os

homens efetivamente são e pensam nos termos em que são formados pelos mecanismos” (ADORNO, 2008a, p. 343).

Assim, se de um lado, os homens estão subordinados aos mecanismos da subjetivação resultantes do fetiche da técnica e da indústria cultural, ao mesmo tempo não estão. Haveria aqui uma consciência duplicada e, em si mesma, contraditória. Essa evidência poderia ser a base de apoio do esclarecimento social ou “para esclarecer às pessoas de maneira exitosa de que o fundamental que lhes é imposto na sociedade – inclusive as chamadas *images*, as imagens públicas dos políticos – na realidade nem de longe tem a relevância que lhe é imputada” (ADORNO, 2008a, p. 344).

Na reflexão a respeito da divisão feita nas sociedades capitalistas entre tempo de trabalho e tempo livre, Adorno (1995) percorre sua reflexão, fundado em idéia semelhante. Enquanto o tempo do trabalho é experimentado, no capitalismo tardio, como espaço de produtividade de forma heterônoma, o tempo livre fascina os homens, pela promessa de liberdade que carrega. Todavia, de acordo com Adorno (1995, p. 71), “numa época de integração social sem precedentes”, a oposição entre os dois é ilusória, pois o tempo livre é cada vez mais acorrentado ao seu oposto. O aumento do tempo livre não implica a ampliação das condições de liberdade, mas o seu oposto: é o prolongamento da não-liberdade experimentada no trabalho, sua sombra. A ideologia do “hobby” é fundada na necessidade de liberdade das pessoas, mas, ela reproduz-se apenas à medida que funcionaliza a liberdade pelas regras do comércio. Por meio, por exemplo, da disciplina do cuidado estético do corpo exercido no tempo livre, o caráter fetichista da mercadoria apodera-se das pessoas em si e estas são transformadas em fetiches para si mesmas. Muitas das práticas experimentadas no tempo livre não se diferenciam em muito daquelas formas de comportamento próprias do trabalho. Por isso, o tédio relativo à vida sob a coação do trabalho passa a existir também no tempo livre, enquanto neste não se consegue escapar do sempre igual: os passeios e as formas de entretenimento são acionados e organizados em função do lucro, recaindo sobre o sujeito como heteronomia. A presença do tédio é a comprovação da ausência de autonomia e de que as pessoas não conseguem, no tempo livre, perseguirem seu anseio de felicidade.

A apatia política inscreve-se na mesma ordem de fundamentos. De acordo com Adorno (1995, p. 76), sua razão mais importante “é o sentimento, de nenhum modo injustificado das massas, de que, com a margem de participação na política que lhes é reservada pela sociedade, pouco podem mudar em sua existência, bem como, talvez, em todos os sistemas da terra atualmente”. O nexos entre a política e os interesses próprios das pessoas é opaco, por isso o comum recuo diante da atividade política. O tédio vem acompanhado pelo

sentimento de impotência, sendo “expressão de deformações que a constituição global da sociedade produz nas pessoas”, entre as quais, “a detração da fantasia e seu atrofiamento” (1995, p. 76). A adaptação à realidade envolve uma renúncia à fantasia e à capacidade criativa, ficando difícil, então, imaginar a possibilidade de uma sociedade e formas de vida diferentes das atuais.

Se tal constatação revela uma adequação brutal dos consumidores à indústria cultural, ou mais, do indivíduo à realidade, Adorno (1995) reluta em considerar a sociedade e os indivíduos completamente administrados. Ao mesmo tempo em que os indivíduos estão submetidos aos mecanismos da indústria cultural, Adorno aposta, fundamentado em outros estudos levados adiante pelo Instituto de Frankfurt, na não aceitação total daquilo que a indústria cultural lhes oferece para o tempo livre. Mais ainda, talvez as pessoas não acreditem inteiramente neles e, por isso, não se haveria alcançado inteiramente a integração da consciência e do tempo livre (ADORNO, 1995, p. 81-82):

Os interesses reais do indivíduo ainda são suficientemente fortes para, dentro de certos limites, resistir à apreensão (*Erfassung*) total. Isto coincidiria com o prognóstico social, segundo o qual, uma sociedade, cujas contradições fundamentais permanecem inalteradas, também não poderia ser totalmente integrada pela consciência. A coisa não funciona assim tão sem dificuldades, e menos no tempo livre, que, sem dúvida, envolve as pessoas, mas, segundo seu próprio conceito, não pode envolvê-las completamente sem que isso fosse demasiado para elas. Renuncio a esboçar as conseqüências disso; penso, porém, que se vislumbra aí uma chance de emancipação que poderia, enfim, contribuir algum dia com a sua parte para que o tempo livre (*Freizeit*) se transforme em liberdade (*Freiheit*).

As chances de emancipação residiriam no interstício, quase imperceptível, de resistência dos indivíduos às formas de adaptação ao mundo administrado. A não aceitação total significa também a abertura para a não reificação total dos indivíduos. A impossibilidade de se escapar da total adaptação deve ser compreendida em nome das suas possibilidades: essa é a exigência maior colocada ao pensamento crítico, ainda que não se tenha como certo se a emancipação plena dos indivíduos tenha possibilidades concretas de acontecer.

Adorno (2008) vai concordar, no último dos aforismos de *Minima Moralia*, com o vínculo entre redenção e felicidade, formulado por Benjamin (1994), negando, todavia, ter sua época até mesmo um poder messiânico fraco. O conhecimento não teria outra luz senão a que lança redenção sobre o mundo; tudo o mais se esgota na interpretação retroativa e mantém-se como parte da tecnologia. Adorno não afirma se tal redenção pode ser ou não alcançada, mas, mesmo nunca sendo realizada, deveria ser mantida, já que só essa esperança poderia ser capaz de impedir que a história retornasse à mitologia. O pensamento teria, paradoxalmente, que

abarcam a impossibilidade de realização do absoluto, em nome do que fosse efetivamente possível (JAY, 2008). Assim escreve (ADORNO, 2008, p. 245):

Da filosofia só cabe esperar, na presença do desespero, a tentativa de ver todas as coisas tal como se apresentam do ponto de vista da redenção. Não tem luz o conhecimento senão aquela que se irradia sobre o mundo a partir da redenção: tudo o mais se esgota na reprodução e se limita a peça da técnica. Caberia construir perspectivas nas quais o mundo se ponha, alheado, com suas fendas e fissuras à mostra tal como alguma vez se exporá indigente e desfigurado à luz messiânica. É na capacidade de obter essas perspectivas sem arbítrio e violência, inteiramente a partir do sentimento dos objetos, que, só nela, consiste a tarefa do pensamento. (...) Quanto mais fervorosamente se protege contra o condicionado em nome do incondicionado, mais inconsciente e por isso fatal se torna sua recaída no mundo. Mesmo a sua impossibilidade tem que ser compreendida por ele em nome da possibilidade. Diante da exigência que assim lhe é imposta a própria questão sobre a realidade ou não da redenção torna-se ela mesma quase indiferente.

Na era da liquidação do indivíduo e de tudo o que se afasta do esquematismo da indústria cultural, as possibilidades de transformação das relações sociais atuais estão, mesmo que temporariamente e de forma ambígua, deslocadas para o campo do indivíduo. É nele que Adorno suspeita encontrar as formas de reação e resistência ao mundo administrado. O pensamento ainda não se encontra reconciliado com a realidade e, por conta disso, torna-se possível realizar a sua autocrítica, procurando compreender quais foram os fatores que o conduziram ao seu processo de embrutecimento.

Nesse sentido é que se torna presente, nas reflexões de Adorno, a necessidade de investigarem-se os processos gerais de formação do indivíduo. Contemplam-se aqui não apenas os processos educacionais formais desenvolvidos pelas instituições formais de ensino, mas, ainda, a educação em geral, sendo os dois processos ligados à temática da educação para autonomia e para a emancipação. A formação cultural não seria um simples objeto da pedagogia, ao mesmo tempo em que também não pode restringir-se a uma sociologia que simplesmente justaponha conhecimentos a respeito da formação. O sentido da formação empregado por Adorno extrapola o escolar, mesmo sendo esse um período privilegiado na busca pelo resgate da experiência formativa (ZUIN; PUCCI; RAMOS-de-OLIVEIRA, 2008).

A questão da necessidade de buscar-se o resgate da formação cultural está profundamente presente em Adorno, na crítica feita à indústria cultural (1985) e à semicultura (1996). Todavia, tirar conclusões propositivas para a educação da Teoria Crítica é visto com fortes ressalvas por ele. Daí, podermos falar, não em proposições educacionais pela Teoria Crítica, mas apenas em implicações filosófico-educacionais desta última.

Adorno não dedicou suas principais obras à análise dos modelos educacionais formais de sua época. São raros os momentos em que o vemos debater a questão da educação formal,

mas, é possível apreender o forte pessimismo do filósofo em relação a ela. A própria crítica ao esclarecimento e à indústria cultural não deixa incólumes os processos educacionais, sejam acadêmicos ou ligados à formação militante para uma ação política. Nas sociedades pós-industriais, parece não haver espaço para autonomia, e as reformas pedagógicas, por si sós, são insuficientes para a transformação radical do processo de difusão da semicultura pela indústria cultural. Sem uma modificação das condições objetivas, as boas intenções das propostas educacionais reformistas são incapazes de mudanças reais.

Nos textos mais populares e nas entrevistas em rádio, Adorno apresenta referências explícitas à educação escolarizada e acadêmica. O texto *Educação contra Auschwitz*²¹ (2000a) reproduz uma das palestras proferidas em diferentes ocasiões e debates de Adorno com Hellmut Becker, levados ao ar pela Rádio de Hessen, na Alemanha. A temática comum, tanto às palestras quanto aos debates, é a educação. Adorno parece defender a possibilidade de um mundo em que a barbárie seja questionada, ao mesmo tempo em que afirma que a educação tem um papel fundamental nesse processo. O conceito de educação utilizado por ele não se confunde com aquele próprio das modernas sociedades do mundo ocidental que, a seu ver, contém ainda “elementos de barbárie” equivalentes àqueles que conduziram a Auschwitz.

Adorno (2000a) estava mais preocupado em pensar um imperativo ético a todo processo de educação. A exigência de que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação, precedendo a qualquer outra, como uma espécie de imperativo categórico: “Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita” (ADORNO, 2000a, p. 119). A pouca consciência existente em relação a essa exigência e às questões por ela levantadas já seriam evidências de que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas: ela é um sintoma de persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas.

Ele cita Freud, especialmente os ensaios *O mal-estar na cultura*²² e *Psicologia de massas e análise do eu*²³, ao advertir que Auschwitz foi uma regressão à barbárie e que ela persistirá enquanto persistirem, no que têm de fundamental, as condições que geram essa regressão. A própria civilização origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório. Daí decorre o elemento mais desesperador, mas que é fundamental para qualquer reflexão a respeito de como evitar a repetição de Auschwitz: o fato de a barbárie encontrar-se no próprio

²¹ Título em alemão: *Erziehung nach Auschwitz*.

²² Texto de Sigmund Freud publicado na década de 1930.

²³ Texto de Sigmund Freud publicado na década de 1920.

princípio civilizatório. Ainda, o simples fato de ter ocorrido já constitui, por si, só expressão de uma tendência social imperativa.

Adorno afirma ser preciso tentar, mesmo assim, evitar tal repetição, inclusive porque, tanto a estrutura básica da sociedade como os seus membros, responsáveis por termos chegado até aqui, não mudaram até agora, pois as forças às quais é preciso opor-se têm integrado o curso da história mundial. Hoje, parece ser extremamente limitada a possibilidade de mudar-se os pressupostos objetivos, isto é, sociais e políticos que geram acontecimentos como Auschwitz. Mesmo não sendo suficientes, as tentativas de contrapor-se à repetição de Auschwitz são impedidas necessariamente para o lado subjetivo. Nesse sentido, Adorno (2000a, p. 121) afirma:

Não acredito que adianta muito apelar a valores eternos, acerca dos quais justamente os responsáveis por tais atos reagiriam com menosprezo; também não acredito que o esclarecimento acerca das qualidades positivas das minorias reprimidas seja de muita valia. É preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob os pretextos mais mesquinhos.

Torna-se necessário, segundo Adorno (2000a), realizar uma inflexão acerca do sujeito, sem que a questão do retorno ou não do fascismo converta-se em uma questão psicológica. Ela é, em seu aspecto mais decisivo, uma questão social. De acordo com ele (2000a, p. 121),

É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos. Os culpados não são os assassinados, nem mesmo naquele sentido caricato e sofista que ainda hoje seria de agrado de alguns. Culpados são unicamente os que, desprovidos de consciência, voltaram contra aqueles seu ódio e sua fúria agressiva.

É necessário, então, contrapor-se a tal ausência de consciência, evitar que as pessoas golpeiem para os lados sem refletir a respeito de si próprias. Adorno (2000a) encara tal desafio, o estar alerta, a partir da educação quando ela está dirigida a uma auto-reflexão crítica. Devemos descobrir os mecanismos capazes de levar novamente o homem a cometer tais atrocidades, mostrá-los aos homens e tratar de impedir que voltem a ser assim, despertando a consciência geral a respeito de tais mecanismos. A idéia é uma educação que tenha por objetivo evitar a repetição. Ela concentrar-se-ia na primeira infância, mas não se circunscreveria a ela apenas, tampouco apenas aos processos formais em que a educação se dá. Quando fala em educação após Auschwitz, refere-se também ao esclarecimento geral, que produz um clima intelectual, cultural e social que não permite tal repetição; portanto, um

clima em que os motivos que conduziram ao horror tornem-se, de algum modo, conscientes (ADORNO, 2000a).

Não é o propósito de Adorno esboçar o projeto de uma educação nesses termos, mas apenas indicar alguns pontos nevrálgicos a serem considerados. Importante conhecer os mecanismos subjetivos em geral, sem os quais Auschwitz dificilmente aconteceria, além de conhecer as defesas estereotipadas que bloqueiam tal consciência. Destacamos aqui alguns dos pontos tratados por ele, dentro do objetivo geral do esclarecimento sobre tais mecanismos e defesas sobre as possibilidades de uma educação política contra a repetição de Auschwitz.

1. O potencial autoritário permanece muito mais forte sob os pressupostos da democracia formal do que se queira hoje reconhecer.

Tanto o espírito germânico de confiança na autoridade, quanto o fato de as antigas autoridades do império haverem ruído antes de as pessoas encontrarem-se psicologicamente preparadas para a autodeterminação são justificativas encontradas comumente para o nazismo e Auschwitz. Mas, além de superficiais, não respondem à permanência das condições do horror na maior parte das democracias formais da atualidade. Nelas não se admite, muitas vezes, o contato com a questão, rejeitando até mesmo quem apenas a menciona, como se, ao fazê-lo sem rodeios, este se tornasse o responsável pelo horror, e não os verdadeiros culpados.

A presença de elementos autoritários, mesmo nas sociedades democráticas, é forte na tese XV de Benjamin (1985): o *estado de exceção* tornou-se a regra nas democracias modernas. Agamben (2004) aprofunda a discussão e, na esteira de Benjamin (1985), defende a idéia de que o estado de exceção é a própria forma política com que os Estados contemporâneos atuam hoje. O estado de exceção passa a não se apresentar explicitamente como medida extra-jurídica, ou como supressão dos direitos. Aparece, ao contrário, como lei inserida e integrada no corpo do direito vigente. As leis emergenciais do estado de exceção passam a ser a regra e a aparecer no próprio corpo legislativo do direito aplicadas na administração da vida. O nazismo teria sido, para Agamben (2004), o ponto crucial de tal inflexão, no qual foi exposto o grande paradoxo latente da modernidade: a exceção ao direito como regra jurídica e Auschwitz é o modelo mais fiel ao paradigma do estado de exceção como regra. O estado de exceção apresentar-se-ia como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo. De acordo com o autor (AGAMBEN, 2004, p. 13):

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.

Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.

O campo de concentração de Auschwitz não parece pertencer ao passado, mas sim a “uma matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2007, p. 173). Auschwitz é o modelo para muitos *campos* que se apresentam atualmente como imprecisos e indeterminados, que perpetuaram e continuam influenciando a história ocidental. O *campo* marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade, é o sinal da impossibilidade do sistema político de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. Ele é o espaço em que habita a *vida nua* e devemos aprender a reconhecê-lo através de todas as suas metamorfoses. Ele reaparece como espaços diferenciados dentro do grande território do Estado-nação moderno, alicerçado nas legislações afirmativas de direitos com sentido universalizante. Ao mesmo tempo, o *campo* atua como espaço permanente da ausência de direitos para os grupos que nele habitam.

A *vida nua* é aquela que perde as condições de cidadania, é desprovida de qualquer qualificação, garantia, atributo ou potência política, representando o ser do qual foi excluído a humanidade, a linguagem e o poder de relação. Agamben (2007) retoma a figura jurídica do *homo sacer*, que no direito romano arcaico designa aquele que pode ser morto impunemente sem precisar sequer ser submetido a um ritual de sacrifício. Nesse sentido, a vida nua é a vida matável e insacrificável, pois sua morte não configura homicídio, nem, tampouco, celebração de sacrifício. O estado de exceção implica, desta forma, a redução do ser político individual e a suspensão de todos os direitos, sendo apenas o Estado quem exerce poder de vida e morte sobre todos os homens.

Há, de fato, nos momentos sociais em que algo como a barbárie de Auschwitz surge, fatores objetivos que não podem ser subestimados e que são, muitas vezes, “independentes da alma individual dos homens singulares” (ADORNO, 2000b, p. 156). Mas, do mesmo modo em que há uma forma específica das democracias modernas de atuarem como exceção, no interior delas estão presentes ainda condições subjetivas para que o horror repita-se. É nelas que Adorno demora-se mais em sua reflexão.

A aceitação não refletida das pessoas às formas de heteronomia parece ser uma das condições presentes na índole dos algozes que não deve nunca mais ressurgir. O perigo aparece, mesmo nos discursos daquelas “pessoas bem-intencionadas” que justificam o ocorrido pela ausência de vínculo de compromisso das pessoas (ADORNO, 2000a, p. 124). Ainda que elas garantam sua plausibilidade na detenção do que é destrutivo, mediante um

“não deves”, Adorno considera ser uma ilusão apelar para os vínculos de compromisso. Tais vínculos significam um tornar-se dependente de mandamentos e de normas que não são assumidas pela razão própria do indivíduo. Nesse sentido, afirma (ADORNO, 2000a, p. 124-125):

a disponibilidade em ficar ao lado do poder, tomando exteriormente como norma curvar-se ao que é mais forte, constitui aquela índole dos algozes que nunca mais deve ressurgir. Por isso, a recomendação dos compromissos é tão fatal. As pessoas que os assumem mais ou menos livremente são colocadas numa espécie de permanente estado de exceção de comando.

O indivíduo não pode ser sacrificado em prol de qualquer sistema ou ideal. Referindo-se à práxis política, Adorno condena os que a ela aderem alegando a “bem-intencionada” desculpa de que, contra a barbárie, surtem efeitos apenas os métodos bárbaros. Mesmo vivendo num mundo totalmente administrado, mantém-se lúcido aquele que é capaz de reconhecer o mundo enquanto tal e manter-se resistente na não-participação. A única prática possível nesse sentido seria a crítica, em seu saber negativo.

Em *O que significa elaborar o passado?* Adorno (2000c) retoma as conclusões da pesquisa empírica desenvolvida nos Estados Unidos sobre a estrutura das personalidades autoritárias. As tendências autoritárias apareciam menos vinculadas a critérios econômicos ou políticos e mais à presença de traços nos indivíduos em conformidade com as dimensões de poder: impotência, incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de auto-reflexão, ou, de modo geral, pouca aptidão à experiência. As personalidades com tendências autoritárias identificam-se com o poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. Isso porque elas dispõem de um ego fraco que precisa, como compensação, da identificação com os coletivos e da cobertura proporcionada por eles. O que gera o potencial autoritário é a necessidade dessa adaptação e da identificação com o existente, reforçado pela insatisfação e ódio, produzidos e reproduzidos pela imposição da adaptação a essa realidade. Porque essa realidade não cumpre sua promessa de autonomia é que o conceito de democracia assegurava que as pessoas se tornassem indiferentes, ou passassem até a odiar a democracia. De acordo com Adorno (2000c, p. 44),

A forma de organização política é experimentada como sendo inadequada à realidade social e econômica; assim como existe a obrigação individual à adaptação, pretende-se que haja também, obrigatoriamente, uma adaptação das formas de vida coletiva, tanto mais quanto se aguarda de uma tal adaptação um balizamento do Estado como mega empresa na aguerrida competição de todos. Os que permanecem impotentes não conseguem suportar uma situação melhor sequer como mera ilusão; preferem livrar-se do compromisso com a autonomia em cujos termos suspeitam não poder viver, atirando-se no cadinho do eu coletivo.

Uma educação emancipadora precisa atuar no sentido de tornar conscientes esses mecanismos, reforçando a autoconsciência. A pressão econômica, ainda que brutal, talvez não venha a ser tão insuportável “de modo a impedir a consciência de si e a auto-reflexão”: ela envolveria “muito mais o sentimento de impotência social, de dependência em geral, que impede a cristalização da autodeterminação, do que a necessidade material nos termos de antigamente”(ADORNO, 2000d, p. 72)

O poder contra a repetição de Auschwitz estaria, portanto, na autonomia, no poder para a reflexão, na autodeterminação, na não-participação.

2. A diferença cultural ainda persistente entre a cidade e o campo constitui uma das condições do horror, embora certamente não seja nem a única nem a mais importante.

Sem negar a existência de uma dada “inclinação arcaica pela violência” existente nas cidades e a tendência social geral de produção de pessoas com traços sádicos reprimidos, Adorno refere-se a esse tema para registrar que o insucesso da desbarbarização foi ainda maior no campo. E essa afirmação talvez, somada às tentativas de mudança, seriam mais corretas do que o elogiar nostálgico das qualidades especiais da vida rural ameaçadas de desaparecer:

Repudio qualquer sentimento de superioridade em relação à população rural. (...) Mesmo a televisão e os outros meios de comunicação de massa, ao que tudo indica, não provocaram muitas mudanças na situação de defasagem cultural. (...) Penso até que a desbarbarização do campo constitui um dos objetivos educacionais mais importantes. (...). Sobretudo é preciso atentar ao impacto dos modernos meios de comunicação de massa sobre um estado de consciência que ainda não atingiu o nível do liberalismo cultural burguês do século XIX (2000a, p. 125-126).

As zonas rurais aparecem na visão de Adorno não como uma incultura do antigo estilo em oposição à formação social, mas sim como focos de semicultura. O mundo pré-burguês de idéias, vinculado essencialmente à religião tradicional rompeu-se no campo, subitamente, pela indústria cultural sem que, no entanto, o *a-priori* do conceito de formação propriamente burguês, a autonomia, tivesse tempo de se constituir. A consciência do camponês passou, assim, diretamente de uma heteronomia para outra. No “lugar da autoridade da Bíblia, instaura-se a do domínio dos esportes e da televisão, por exemplo, apoiando-se na pretensão de literalidade e de facticidade aquém da imaginação produtiva (ADORNO, 1996).

Em outra conferência radiofônica (*A filosofia e os professores*), Adorno (2000d) compreende o meio rural como espaço predominante da não-formação, entendendo não ser mérito algum alguém insistir em ser do campo, naquilo que ele tem de perpetuação da barbárie. Aqueles que pretendem ensinar alguém devem ter como meta a obrigação de

desprovincianizar, sem que isso signifique a imitação ingênua do que é considerado culto, tampouco diga respeito a requintes de elegância do espírito e da linguagem. De acordo com Adorno, “o indivíduo só se emancipa quando se liberta do imediatismo de relações que de maneira alguma são naturais, mas constituem meramente resíduos de um desenvolvimento histórico já superado, de um morto que nem ao menos sabe de si mesmo que está morto” (2000d, p. 67-68).

Há uma visão na Sociologia e na História predominante até meados do século XX, que opõe o rural ao urbano e atribui ao primeiro elementos culturais do atraso, do arcaico, do tradicional e Adorno não parece estar afastado dela. Mas entendemos que as suas reflexões aqui parecem querer ressaltar menos as linhas divisórias entre o urbano e o rural, ou reforçar dicotomias entre o tradicional e o moderno e mais tentar apontar para a barbárie, presente tanto no mundo moderno quanto no mundo da tradição, mas que se torna duplamente complicada no caso do camponês alemão do século XX: além dos velhos autoritarismos ainda persistentes na cultura tradicional do camponês, há uma forma de barbárie imbricada no próprio processo de absorção no meio rural dos elementos da modernidade e da indústria cultural.

De acordo com Jay (2008), Horkheimer e Adorno tomaram o cuidado em diversas análises de rejeitar tudo que implicasse um retorno a certa simplicidade natural. A nostalgia era duramente criticada, bem como a saudade da juventude perdida da humanidade. A crítica ao rural precisa ser compreendida também sob essa perspectiva: não há refúgios seguros no passado idealizado, tampouco na experiência de certa simplicidade que hipoteticamente persistiria ainda no campo.

Seria então urgente uma política cultural socialmente reflexiva. As possibilidades pensadas improvisadamente por Adorno (2000a) para enfrentar a questão seriam: o uso da televisão e a formação de grupos e colunas educacionais móveis de voluntários que se dirijam ao campo e procurem preencher as lacunas por meio de discussões, cursos e ensino suplementar. Mesmo assim, essas ações pouco seriam centrais no que se refere à semiformação cultural, já que idéias de formação e semiformação podem cair facilmente nas armadilhas de um sentido acentuadamente burguês.

O filósofo também aponta para elementos de resistência presentes nas culturas tradicionais que, talvez, oponham-se de alguma forma aos processos de semiformação. Profissionais, como o mecânico que conserta carros, são considerados incultos por não terem participado dos privilégios da formação. No entanto, ele necessita, na sua profissão, dominar muitos conhecimentos e habilidades que não poderia adquirir se lhe faltasse todo o saber

matemático e das ciências da natureza que “está muito mais ao alcance da classe inferior do que a arrogância acadêmica reconhece” (1996, p. 393). Nesse sentido, haveria dado potencial crítico em uma espécie de *não-cultura*:

A não-cultura, como mera ingenuidade e simples ignorância, permitia uma relação imediata com os objetos e, em virtude do potencial de ceticismo, engenho e ironia — qualidades que se desenvolvem naqueles não inteiramente domesticados —, podia elevá-los à consciência crítica. Eis aí algo fora do alcance da semiformação cultural (1996, p. 397).

Candido (1971) fez-nos ver, com seu estudo a respeito do homem caipira, a resistência que reside na *não-cultura*, associada ao processo de aniquilação desse homem do seu cenário e de suas formas de vida próprias. Com a urbanização de São Paulo, a chegada dos ventos do progresso industrial e a conseqüente abertura de mercados nos moldes do capitalismo moderno, a cultura do homem caipira do interior manifestou sintomas de crise, que atingiu seus meios de subsistência, suas formas de organização e as suas concepções de mundo.

A penetração de novos bens de consumo no meio rural, até então menos conhecidos, trouxe ao caipira necessidades novas que contribuíram para criar ou intensificar os vínculos com a vida das cidades, destruindo sua anterior autonomia e ligando-o estreitamente ao ritmo da economia geral (regional, estadual e nacional), em contraste com a economia particular que o caracterizava, centralizada pela vida no bairro e baseada na subsistência. Com a redução dos mecanismos de auto-suficiência, cada vez mais ele necessita de ir ao mercado para comprar produtos que não possui, o que o leva a produzir também para o mercado. Como compra cada vez mais, também precisa vender cada vez mais. Todavia, o aumento permanente de preços dos artigos industrializados contrasta com a flutuação constante dos preços dos produtos agrícolas. Aos poucos, o caipira se vê cada vez mais dependente da economia geral, dos intermediários de seus produtos agrícolas, obrigando-o a trabalhar cada vez mais, de forma cada vez mais individualizada, deixando de lado as atividades de sociabilidade em geral comuns à sua forma anterior de vida.

Essa é uma das passagens da obra em que aparecem elementos do processo sobre o qual Adorno tentou alertar: o ingresso dos mecanismos da indústria cultural no mundo tradicional. Com uma análise rica e profunda, Candido (1971, p. 168-169) elucida grande parte das alterações ocorridas no ritmo de trabalho e nas formas de sociabilidade do homem caipira. O olhar do autor faz-nos lembrar o do anjo benjaminiano que olha para as ruínas:

o parceiro ou sitiante é obrigado a labutar de sol a sol, todos os dias, ressalvados os domingos e alguma circunstancia excepcional. Ora, a sua vida anterior comportava ritmo diverso, que não era estritamente determinado, como agora, pelas necessidades econômicas mais elementares, de que depende a própria sobrevivência. A par do trabalho agrícola, ocupava-se também com a vida comemorativa, a vida

mágico-religiosa, a caça, a pesca, a coleta, as práticas de solidariedade vicinal. Vimos que a autonomia econômica, bem como o sistema de posses e a mobilidade espacial, originavam um conjunto de circunstâncias em que o esforço físico exigido era menos intenso: desnecessidade do dinheiro, nível vital mínimo, terras férteis de amanhã fácil e produtividade normalmente exuberante. E este conjunto de circunstâncias favorecia tanto o melhor ajustamento ecológico possível a uma situação alimentar medíocre, quanto à integração social mais plena.

A dimensão econômica avultou-se de tal forma até desequilibrar a situação antiga. A expansão do mercado capitalista não apenas forçou o caipira a multiplicar o seu esforço físico, mas atrofiou as formas coletivas de organização do trabalho (ajuda mútua), cortando as possibilidades de uma sociabilidade mais viva: “(e)ntregue cada vez mais a si mesmo, o trabalhador é projetado do âmbito comunitário para a esfera de influência da economia regional, individualizando-se”. Condição, ao mesmo tempo, de eficácia e de sobrevivência, renuncia aos padrões anteriores e aceita plenamente o trabalho integral, ou seja, trabalho que é excludente das atividades antes florescentes e necessárias à integração adequada. “Quem não faz assim deve abandonar o campo pela cidade, ou mergulhar nas etapas mais acentuadas de desorganização, que conduzem à anomia” (1971, p. 169).

Candido vivenciou o processo intenso de migração do homem caipira para o meio urbano. Os que não fizeram são os resistentes, “remanescentes duma etapa vencida, condenados à miséria” (1971, p. 171). Esse homem que foi incapaz de adaptar-se às formas de trabalho sistemático, de racionalização da atividade exigida pela nova fase do capitalismo, aos poucos, vai desaparecendo. Há, desse modo, três modalidades típicas de indivíduos frente a essas novas exigências: 1) o caipira que procura enquadrar-se ao máximo às novas condições; 2) o que se apega à vida tradicional, procurando conciliá-la com as exigências presentes; 3) o que é totalmente incapaz de ajustar-se a estas e, por conta disso, está condenado ao seu desaparecimento total, ou a sua persistência sob um novo patamar: o da miséria e da anomia.

A formação cultural não pode ser monopolizada pelos ideais de uma sociedade formalmente vazia, nem ser considerada um tipo de privilégio gozado pelos burgueses e negado às pessoas com pouca riqueza e aos camponeses, logo após as revoluções liberais. Da mesma forma, a formação cultural não pode ser conduzida na fundamentação de teorias que buscam despertar, nos proletários ou nos camponeses, a consciência de si por meio da chamada educação popular.. Assim, Adorno afirma que (1996, p. 393):

A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio. As tentativas pedagógicas de remediar a situação se transformaram em caricaturas. Toda a chamada “educação popular” – a escolha dessa expressão demandou muito cuidado – nutriu-se da ilusão de que a formação, por si mesma e isolada, poderia revogar a exclusão do proletariado, que sabemos ser uma realidade socialmente constituída.

A cultura que permitiu ao burguês o desenvolvimento das suas atividades comerciais foi negada aos proletários pelas condições gerais de vida do trabalhador no início das sociedades capitalistas. Mas, embora ainda permaneça o fundamento econômico das relações no antagonismo entre poder e impotência econômica, e persistam os limites objetivamente fixados da formação cultural, a ideologia transformou-se de forma ainda mais radical. As barreiras sociais aparecem subjetivamente cada vez mais fluidas, o que sociologicamente é nomeado como integração.

Nesse movimento, a estrutura social impede o acesso aos bens culturais que oferece, ao negar-lhes enquanto processo real da formação. Isso porque o acesso requer condições para uma apropriação viva desses bens. Desse modo, a integração social pelo acesso aos bens culturais é então outra forma de ideologia.

3. É fundamental contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente a eles por meio do esclarecimento do problema da coletivização.

Os problemas ligados à relativa defasagem cultural do campo em relação à cidade talvez estejam mais vinculados aos elementos das velhas estruturas, ou “ao velho e bom caráter autoritário”, do que necessariamente associado àquilo que é capaz de gerar Auschwitz. Os tipos característicos ao mundo de Auschwitz representam, de um lado, a identificação cega com o coletivo e, por outro, a formatação da personalidade com o objetivo de manipular as massas, tais como os burocratas da morte em Auschwitz:

O ponto de partida poderia estar no sofrimento que os coletivos infligem no começo a todos os indivíduos que se filiam a eles. Basta pensar nas primeiras experiências de cada um na escola. É preciso se opor àquele tipo de *folk-ways*, hábitos populares, ritos de iniciação de qualquer espécie, que infligem dor física – muitas vezes insuportável – a uma pessoa como preço do direito de ela se sentir um filiado, um membro do coletivo. A brutalidade de hábitos tais como os trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista. Não foi por acaso que os nazistas enalteciam e cultivavam tais barbaridades com o nome de “costumes” (ADORNO, 2000a, p. 127-128).

A preocupação em torno dos comportamentos de massa é recorrente em Adorno. Na reflexão do seu amigo Walter Benjamin, a questão aparece na forma de um estranho paradoxo: “as pessoas só têm em mente o mais estreito interesse privado quando agem, mas ao mesmo tempo são determinadas mais que nunca em seu comportamento pelos instintos de massa. E mais que nunca os instintos de massa se tornaram desatinados e alheios à vida” (1995a, p. 21). Na sociedade em que cada um tem como objetivo seu próprio bem estar, as pessoas estão, cada vez, mais sujeitas ao impulso cego das massas.

O conhecimento produzido no âmbito da psicanálise assume a maior importância política em Adorno, na medida em que ele possibilita lançar luz sobre os fenômenos de massa. A relação entre Sociologia e Psicologia e a própria importância da Psicologia Social aparecem como parte essencial na elaboração do pensamento crítico (ADORNO, 2008a). Enquanto práxis, a psicanálise pode contribuir na compreensão a respeito dos mecanismos subjetivos e, em razão disso, preparar um clima desfavorável aos extremismos.

4. É preciso tornar conscientes os mecanismos sádicos e masoquistas que subjazem ao pretensão ideal de severidade presente na educação tradicional.

A educação tradicional, em geral, parece atribuir à severidade um papel bastante relevante para constituir o tipo de homem adequado. Mas há muito que o ideal de virilidade, por exemplo, ligado à capacidade de suportar a dor, é apenas fachada de um masoquismo que se identifica facilmente com o sadismo. Nesses termos, “o elogiado objetivo de ‘ser duro’ de uma tal educação significa indiferença contra a dor em geral. No que inclusive, nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio” (Adorno, 2000a, p. 128).

Ideologias de naturezas tão distintas como a ideologia vulgar do pragmatismo na América e a filosofia de Heidegger na Alemanha acabam por coincidir no mesmo ponto: “na glorificação da heteronomia” (ADORNO, 2000e, p. 176). Por outro lado, a presença de autoridade nos processos educativos, e até no interior das instituições escolares, é considerada por Adorno (2000) importante, ao mesmo tempo em que também o movimento de libertação dessa figura é central no processo de formação dos alunos. A autoridade é necessária, mas não a ponto de suprimir os questionamentos dos alunos.

Adorno discute o que considera ser um dos erros comuns nas reformas escolares, referindo-se especialmente ao contexto alemão da década de 1960: elas acabaram por descartar a figura da autoridade e “enfraqueceram mais ainda a dedicação e o aprofundamento íntimo do espiritual, a que estava vinculada a liberdade; e esta – contrafigura da violência – atrofia-se sem ela, conquanto não caiba reativar opressões por amor à liberdade” (1996, p. 397-398).

Se a educação tradicional é criticada por certo autoritarismo, algumas perspectivas educacionais que impulsionaram as reformas a que o autor se reporta, por quererem dispensar a autoridade em nome da autonomia do aluno, perdem a mediação da distância entre sujeito e objeto, impedindo a identificação com a autoridade que permite a sua crítica. A perda desta mediação torna a educação um processo ligado à apreensão do mais imediato, e esconde a distância existente entre sujeito e objeto, uma vez que não é possibilitado ao sujeito perceber-

se como objeto. Mais grave ainda é o fato de que a ausência da autoridade não corresponde à ausência da necessidade da autoridade. Isso porque, se a autoridade se ausenta, outras serão procuradas. Se a mediação da autoridade presente na educação é eliminada, a identificação do indivíduo com um representante da cultura totalitária pode ser feita de modo direto (CROCHIK, 1998).

Dessa forma, no processo de socialização – principalmente na primeira infância -, a autoridade aparece como pressuposto de emancipação. O que não significa que tal etapa deva ser glorificada ou conservada, já que é preciso evitar-se as mutilações psicológicas e, também, a perpetuação de um estado de menoridade.

Há uma falsa idéia, compartilhada entre os reformadores da escola tradicional, de que qualquer processo de aprendizagem mecânico opor-se-ia à formação de indivíduos autônomos. O conhecimento, que nas escolas tradicionais deveria ser aprendido de cor, se por um lado apóia-se na mecanicidade, também causa emoção quando é por meio dele que gerações distintas, inesperadamente, recordam juntas e compartilham saberes em comunhão. A eliminação dos processos mecânicos da repetição e do “aprender de cor” privam, em alguma medida, “o intelecto e o espírito de uma parte do alimento de que se nutre a formação”: o exercício da memória (ADORNO, 1996, p. 398).

Outros procedimentos comumente acusados de mecânicos e repetitivo, como a cópia e o ditado, talvez não sejam tão supérfluos na experiência formativa. Benjamin (1995a, p. 16) deixa aparecer, em figuras, a força, por exemplo, da prática da cópia de textos para a transmissão viva da cultura:

A força da estrada do campo é uma se alguém anda por ela, outra se a sobrevoa de aeroplano. Assim é também a força de um texto, uma se alguém o lê, outra se o transcreve. Quem voa vê apenas como a estrada se insinua através da paisagem, e, para ele, ela se desenrola segundo as mesmas leis que o terreno em torno. Somente quem anda pela estrada experimenta algo de seu domínio e de como, daquela mesma região que, para o que voa, é apenas a planície desenrolada, ela faz sair, a seu comando, a cada uma de suas voltas, distâncias, belvederes, clareiras, perspectivas, assim como o chamado do comandante faz sair soldados de uma fila. Assim comanda unicamente o texto copiado a alma daquele que está ocupado com ele, enquanto o mero leitor nunca fica conhecendo as novas perspectivas de seu interior, tais como as abre o texto, essa estrada através da floresta virgem interior que sempre volta a adensar-se: porque o leitor obedece ao movimento de seu eu no livre reino aéreo do devaneio, enquanto o copiador o faz ser comandado. A arte chinesa de copiar livros foi, portanto, a incomparável garantia da cultura literária, e a cópia, uma chave para os enigmas da China.

A cópia e o ditado aparecem no Ocidente como formas de preservação e reprodução dos saberes dos antigos, substituídos pela reprodutibilidade mecânica das máquinas de impressão. Copiar um texto, ou seguir o ritmo do ditado, ao mesmo tempo em que permitem

uma experiência de comunhão com cultura de gerações passadas, também carrega um potencial crítico: indivíduo conduzido não se prende tão decisivamente ao texto original. Os meios de se contradizer o autor empregados por aquele que registra o ditado explicitam uma idéia cara à reflexão de Adorno: de que o sujeito, ao mesmo tempo em que está subsumido ao objeto, não o está completamente. Há nesse processo, um exercício da resistência ao texto,/realidade imposta. Dessa forma, Adorno (2008, p. 208-209) insinua haver uma ligação entre o processo mecânico do ditado e a construção do pensamento crítico em sua fase embrionária:

ditar não apenas é mais confortável e estimula mais a concentração como tem ademais uma vantagem objetiva. O ditado permite ao escritor insinuar-se desde as fases iniciais do processo produtivo na posição de crítico. Aquilo que ali coloca é sem compromisso, provisório, mero material para elaboração; uma vez transcrito, porém, isso o atinge ao mesmo tempo como algo alheio e em certa medida objetivo. Ele nem precisa temer que algo posto ali não caia bem, pois ele não precisa escrevê-lo; em nome da responsabilidade ele prega uma peça nela. O risco da formulação assume primeiro a inofensiva figura do rascunho que lhe é despreocupadamente apresentado, depois a do trabalho sobre algo já existente, de tal modo que ele já quase não se apercebe da própria temeridade. Em vista das dificuldades que qualquer enunciado teórico leva até o desespero, tais truques são abençoados. Eles são meios técnicos auxiliares do procedimento dialético, que produz enunciados para recolhê-los e, no entanto, mantê-los. Merece, contudo, gratidão aquele que registra o ditado quando põe em sobressalto no momento devido o escritor, seja ao contradizê-lo, seja por ironia, por nervosismo ou impaciência ou ainda por falta de respeito. Com isso, atrai raiva. Ela é desviada do estoque de má consciência que de outro modo permite ao autor desconfiar da própria construção e que o leva a se aferrar tanto mais ao texto supostamente sagrado. O sentimento que se volta ingratamente contra o ajudante importuno faz o bem de limpar a relação com a coisa.

As reformas educacionais e qualquer reflexão sobre práticas pedagógicas não implicam necessariamente a abolição completa de todos os mecanismos típicos, até hoje, da educação tradicional. Isso seria, conforme a expressão usada por ele, eliminar a criança juntamente com a água do banho (2008). Da mesma forma, não se trata de defender o modelo de formação clássica, pois as condições objetivas atuais são outras e não sustentam as formas de autoridade do passado (CROCHIK, 2008).

O fundamental para Adorno é escovar dela seus tradicionais mecanismos autoritários. Eles devem fazer-se conscientes, na mesma medida em que se impõe a promoção de uma educação que não premie a dor, tampouco a capacidade de suportá-la. Para ele, “a educação precisa levar a sério o que de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido” (ADORNO, 2000a, p. 128).

5. A consciência coisificada tem uma relação estreita e ambígua com a técnica fetichizada.

Adorno (2000a) refere-se ao estudo sobre *A personalidade autoritária* para pensar a questão da formação das massas, identificando duas personalidades que caminham imbricadas: a do sujeito que se enquadra cegamente em coletivos, tornando-se, por isso, algo como um objeto; e do “caráter manipulador”, que dispõe a tratar o semelhante como uma massa amorfa. No começo, as pessoas tornam-se iguais a coisas; em seguida, e na medida em que conseguem o primeiro intento, querem transformar os outros em coisas. Nessa linha, afirma (ADORNO, 2000a, p. 129):

O caráter manipulador - e qualquer um pode acompanhar isto a partir das fontes disponíveis acerca desses líderes nazistas - se distingue pela fúria organizativa, pela incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, por um certo tipo de ausência de emoções, por um realismo exagerado. A qualquer custo ele procura praticar uma pretensa, embora delirante, *realpolitik*. Nem por um segundo sequer ele imagina o mundo diferente do que ele é, possesso pela vontade de *doing things*, de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações. Ele faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo.

Esse tipo de personalidade não é exclusivo dos regimes nazistas e fascistas. Encontra-se presente em maior número na sociedade do que se poderia imaginar. São os delinquentes juvenis, os líderes de quadrilhas, entre outros, que se resumem no termo *consciência coisificada*: “uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente a qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (ADORNO, 2000a, p. 132).

Seria necessário produzir certa clareza acerca do modo de constituição do caráter manipulador, para, em seguida, poder impedir da melhor maneira possível a sua formação. Adorno sugere concretamente que sejam utilizados todos os métodos científicos disponíveis, especialmente a psicanálise, para estudar os culpados por Auschwitz, visando, sobretudo, descobrir como uma pessoa torna-se assim. Diz ele (2000a, p. 131):

Na medida em que se conhecem as condições internas e externas que os tornaram assim – pressupondo por hipótese que esse conhecimento é possível -, seria possível tirar conclusões práticas que impeçam a repetição de Auschwitz. A utilidade ou não de semelhante tentativa só se mostrará após sua concretização; não pretendo superestimá-la. É preciso lembrar que as pessoas não podem ser explicadas a partir de condições como estas. Em condições iguais alguns se tornaram assim, e outros de um jeito bem diferente. Mesmo assim valeria a pena. O mero questionamento de como se ficou assim já encerraria um potencial esclarecedor.

A consciência coisificada tem, nas sociedades capitalistas atuais, uma relação estreita e ambígua com a técnica fetichizada. O mundo atual situa a técnica numa posição tão decisiva que gera pessoas tecnológicas, o que em dada medida permite a elas serem menos influenciáveis. Mas, nessa relação atual com a técnica, existe algo de exagerado e irracional,

na medida em que os homens demonstram uma inclinação para considerar a técnica como um fim em si mesmo. Há, portanto, uma transição entre uma relação racional com ela e sua supervalorização, ou fetichização da técnica. O mal está, por exemplo, em permitir, a quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz com maior rapidez, esquecer o que acontece com as vítimas.

Há uma frieza peculiar presente nas personalidades com tendência à fetichização da técnica, que é comum ao tipo autoritário. Essa frieza está associada à substituição do outro na relação libidinal pelos equipamentos e objetos que simbolizam a técnica. Nos termos de Adorno, esses tipos perdem a capacidade de amar, tornando-se profundamente indiferentes ao que acontece com as outras pessoas. Forma-se uma massa solitária, um “enturmar-se de pessoas frias que não suportam a própria frieza, mas nada podem fazer para alterá-la” (2000a, p. 134). A incapacidade de identificação foi, segundo Adorno (2000a), uma das condições psicológicas mais importantes para que Auschwitz acontecesse em meio a pessoas relativamente civilizadas e inofensivas. Essa frieza permitiu o silêncio sobre o terror, como indiferença frente ao destino do outro, justificado pela lei geral do interesse prático que percorre a lógica do “concorrente isolado”, presente nas relações sociais contemporâneas, e que se resume à seguinte fórmula: “perceber antes de tudo a própria vantagem e não dar com a língua nos dentes para não se prejudicar” (2000a, p. 134).

Mas, o mais perturbador para Adorno, porque torna desesperançoso atuar contrariamente a isso, “é que esta tendência de desenvolvimento encontra-se vinculada ao conjunto da civilização. Combatê-la significa o mesmo que ser contra o espírito do mundo” (2000a, p. 133). A relação ambígua do homem com a técnica é um aspecto que permanece obscuro nas relações sociais contemporâneas. A frieza, possibilitada pela fetichização da técnica, é constitutiva da racionalidade instrumental.

Assim, numa educação contra Auschwitz, a frieza deve adquirir consciência de si própria, das razões pelas quais foi gerada. Adorno (2000a, p. 134) afirma:

se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantêm vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito.

Pensando ainda a respeito dos desdobramentos de tal frieza nos tipos presentes nas sociedades modernas, Adorno (2000a) distingue os chamados assassinos de gabinetes comuns nos regimes totalitários, daquelas pessoas que executam as tarefas e agem em contradição com seus próprios interesses imediatos. Estas últimas são, segundo ele, assassinas ou algozes

de si mesmas, na medida em que assassinam os outros. E, talvez, uma educação contra Auschwitz faça sentido nos tempos atuais exatamente contra o clima favorável a esses traços. De acordo com ele (2000a, p. 137-138),

Temo que será difícil evitar o reaparecimento de assassinos de gabinete, por mais abrangentes que sejam as medidas educacionais. Mas que haja pessoas que, em posições subalternas, enquanto serviçais, façam coisas que perpetuam sua própria servidão, tornando-se indignas; que continue a haver Borgers e Kaduks, contra isto é possível empreender algo mediante a educação e o esclarecimento.

A reflexão educacional de Adorno ganha aqui uma dimensão político-social, transformando-se em educação política quando situa, no centro de qualquer reflexão educacional, o imperativo de que Auschwitz não se repita, sem cair no receio de contrariar quaisquer potências. É fundamental tratar criticamente o conceito da razão de Estado: “na medida em que colocamos o direito do Estado acima do de seus integrantes, o terror já passa a estar potencialmente presente” (2000a, p. 137). Essa assertiva indica bem as formas pelas quais se reveste a barbárie atualmente: em nome da autoridade e dos poderes e saberes estabelecidos, praticam-se atos que anunciam o impulso destrutivo e a vida lesada de grande parte das pessoas.

Mas seria possível, de acordo com Adorno (2000a), buscar uma práxis emancipatória que não necessariamente colabore com a repetição do horror. Ela estaria direcionada especialmente ao indivíduo, de modo a fortalecer a capacidade de resistência às formas autoritárias, presentes mesmo nas sociedades democráticas. Essa possibilidade fica aberta à educação formal e aquela mais geral, por mais difícil que possa aparecer, até diante do tom desesperador e sombrio nas reflexões de Adorno e mesmo com a falta de garantia contra o recrudescimento dos campos de concentração.

As limitações de uma educação desse tipo, além de ideológicas, são fundamentalmente objetivas, sendo as dificuldades obscurecidas nos processos de esclarecimento geral. A educação, de modo geral, faz-se para produzir e reproduzir a situação vigente, e por isso, parece impotente para transformá-la. A formação cultural converteu-se num meio para escamotear qualquer consciência que discorde das formas sociais existentes. A forma social atual obstrui a possibilidade da própria experiência dessa situação. Mas, se não podemos lutar contra a repetição do horror, ao menos seria possível uma práxis educativa, voltada ao não reaparecimento de novos algozes, pessoas que facilmente serviriam ao poder.

Adorno (2000a) reconhece no processo educativo a relação sempre presente entre uma dimensão de autonomia e outra de adaptação. Por conta disso, além de se dedicar à emancipação, a educação que não levar em consideração o objetivo de adaptação, e não

preparar o homem para se orientar no mundo, torna-se impotente e ideológica. Ao mesmo tempo, não pode ficar apenas nisso e dedicar-se a produzir pessoas bem ajustadas, em razão da realidade atual se impor exatamente naquilo que tem de pior.

Essa ambigüidade, constitutiva dos processos educativos entre adaptação e autonomia, deve ser resolvida no momento atual de conformismo onipresente e de realismo supervalorizado, de modo a privilegiar a tarefa de fortalecer a resistência. Assim afirma Adorno (2000f, p. 145):

Pelo fato de o processo de adaptação ser tão desmesuradamente forçado por todo o contexto em que os homens vivem, eles precisam impor a adaptação a si mesmos de um modo dolorido, exagerando o realismo em relação a si mesmo, e, nos termos de Freud, identificando-se com o agressor. A crítica deste realismo supervalorizado parece-me ser uma das tarefas educacionais mais decisivas.

Nessa linha é que parece ganhar relevo a educação política, no sentido de educar para a resistência e para a contradição. De acordo com ele, “hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência” (ADORNO, 2000f, p. 154).

Adorno (2000f) aproxima os termos educação e democracia, afirmando que “uma democracia efetiva só pode ser imaginada em uma sociedade de quem é emancipado”, ou seja: a democracia como instituição política depende da “produção de uma consciência verdadeira” (2000f, p. 141-142). Quem defende os ideais contrários à decisão consciente e independente de cada pessoa em particular é antidemocrata. A educação política, que possibilitaria a efetiva experiência democrática, está ligada a processos de formação para emancipação.

O que nos parece importante nessa discussão está associado à possibilidade de perceber, no campo da investigação social, os mecanismos que subsumem o homem à indústria cultural, à semiformação e, simultaneamente, a não atribuir um grau excessivamente fechado a tal constatação ou uma importância maior do que o empiricamente evidenciado até o momento. Abre-se aí um campo de análise para a ação política: tentar captar as formas como resistem e contra o que resistem as pessoas, individuais ou coletivamente, aos movimentos de massificação cultural e alienação política. Isso não pressupõe um forte entusiasmo em relação à capacidade de transformação das condições objetivas, nem mesmo à capacidade de emancipação do indivíduo: vivemos numa era de indeterminação. O que pretendemos é buscar analisar o processo de educação política em suas ambigüidades e contradições, no vir-a-ser dos sujeitos mobilizados em torno da luta pela reforma agrária.

1.3 Movimentos sociais e educação política

De acordo com Gohn (1997), os movimentos sociais referem-se à ação dos homens na história. Tal ação envolve um fazer (por meio de uma série de procedimentos) e um pensar (por meio de um conjunto de idéias que motiva ou dá fundamento à ação). “Trata-se de uma práxis, portanto” (1997, p. 247).

Os movimentos sociais, em especial aqueles originados ao final dos anos 70 e durante a década seguinte, trouxeram grandes expectativas às esquerdas ocidentais, particularmente pelo relativo poder contestatório que demonstraram num primeiro momento. A ênfase nas análises sociológicas em 1980 recaiu sobre os movimentos contra-culturais da Europa e dos Estados Unidos, e nos movimentos latino-americanos contra as ditaduras, que demonstraram participação ativa no processo de abertura política, trazendo ganhos significativos em termos de ideais democráticos (SADER, 1995; GOHN, 1997).

O debate teórico sobre os movimentos sociais na América Latina surge, com intensidade, diante da crise dos modelos políticos e de representação partidária. Estimulados pela participação decisiva dos movimentos sociais no processo de abertura política brasileira e pelo *front* organizado que ofereceram contra a ditadura militar, alguns intelectuais vislumbraram nos movimentos sociais a possibilidade de substituir a velha vanguarda politicamente declinante - a classe dos trabalhadores - e de produzir um novo discurso teórico, novos conhecimentos, interações sociais diversificadas e modelos de administração pública inovadores (AMMANN, 1991).

Tais conquistas inscreveram a ação política em novas utopias e novas concepções de emancipação social, além de abrirem o horizonte da reflexão em torno das possibilidades da construção de um referencial de democracia mais participativo. As análises sobre seus papéis e significados multiplicaram-se em inúmeros campos das ciências humanas, com o referencial sempre ligado à investigação do potencial emancipatório desses atores e das formas de sociabilidade política democrática constituídas por eles (PAOLI, 1989).

A análise sociológica, até então realizada em termos de processos históricos globais, passa a ser substituída por estudos mais intensivos sobre grupos organizados, locais e específicos, procurando, na cultura popular, antes considerada arcaica, os aspectos políticos positivos de sua espontaneidade, autenticidade e comunitarismo.

Já nos anos 90, novas perspectivas abriram-se, frente à emergência de novos temas e de novos enfoques analíticos nas pesquisas sobre os movimentos sociais. Scherer-Warren (1993) aponta alguns elementos teóricos pelos quais se poderia repensar os movimentos sociais, articulando-os às suas novas práticas e às transformações ocorridas nas realidades internas e externas dos países latino-americanos:

a) a substituição das macro-análises do social ou das análises sobre as micro transformações pela compreensão do movimento real em forma de redes, o que implica buscar as formas de articulação entre o local e o global, entre o particular e o universal, entre o uno e o diverso, nas interconexões das identidades dos atores com o pluralismo;

b) a substituição das análises, com ênfase sobre as formas de organização ou tipo de movimento, pelas pesquisas que buscam compreender nos movimentos sociais seus novos elementos culturais. Dessa maneira, o ideário de luta desses novos movimentos estaria ligado a ações de solidariedade, melhoria na qualidade de vida e ambiental, respeito às diversidades identitárias e culturais, valorização da estética, culto a símbolos culturais e políticos e, sobretudo, participação no destino da sociedade em seu caminho para a realização da justiça social e da paz;

c) a elaboração de novas concepções sobre espaço de poder da sociedade civil perante o Estado, em relação às formas tradicionais de fazer política (clientelismo, paternalismo, autoritarismo populista ou estalinista), e a tentativa de, a partir das experiências engendradas pelos movimentos populares, legitimar novos espaços e formas de representação democrática, como os referendos, tribunas populares e audiências públicas;

d) a compreensão da relevância das tecnologias de informação e dos meios de comunicação de massa, além de seu papel tradicional ligado ao serviço prestado à consolidação de ideologias dominantes. Tais instrumentos agora, além de serem vistos como mecanismos de consolidação de ideologias dominantes, também passam a ser percebidos como meios para a contestação, a difusão de propostas alternativas de vida social e de novos valores, e, ainda, para a formação e comunicação das redes de movimentos.

De um modo geral, portanto, no lugar das lutas pelo socialismo, o que se encontra na estratégia dos chamados *novos movimentos sociais* é a reivindicação prioritária da democracia participativa. Eles carregariam uma utopia de democracia, comprometendo-se com processos sociais de luta pelo acesso igualitário aos bens materiais e imateriais necessários para uma vida digna. Sobretudo, apostam nos processos culturais abertos que tendem a potencializar a capacidade humana genérica de criatividade e transformação do mundo (SCHERER-WARREN, 1993).

Os movimentos sociais surgidos nos anos 90 esboçaram o surgimento de espaços públicos e da luta pela universalização de direitos. Mas, tais movimentos sociais, bem como seu protagonismo nos cenários políticos e sociais, foram invadidos pela expansão do capitalismo, em seu modelo financeirizado, que agravou a desigualdade social e encolheu as perspectivas de uma ordem social moderna, mais justa. De modo que, a exceção ligada à situação de pobreza e privação de direitos com a qual lidavam tais movimentos, parece ser atualmente a regra. As lutas dos movimentos sociais perdem-se no início do século XXI, em um cenário obscuro; as discussões sobre cidadania e política perdem-se frente à opacidade do real.

Oliveira (2007), utilizando-se do conceito de exceção como categoria analítica da realidade política brasileira nas duas últimas décadas, nomeia tal período de *era da indeterminação*. Sua característica seria a suspensão da política, que se dá ambigualmente no momento em que cresce a participação da cidadania e amplia-se, de forma geral, a representação. A opacidade, o desentendimento e o desencontro provocados, especialmente, pelo “desmanche neoliberal” pelo qual passou o Brasil nas últimas décadas, parecem impedir a percepção sobre a situação real de indeterminação. É como se a opressão fosse tão forte, tão intensa, que acabássemos vivendo a desordem como se ela fosse a própria ordem; a exceção como a normalidade.

O ponto de partida da análise feita por Oliveira (2007) é a definição de política enquanto dissenso, formulada por Jacques Rancière: envolve a capacidade de um grupo impor minimamente ao adversário uma agenda de questões “sobre as quais e em torno das quais se desenrola o conflito” (2007, p. 15). Essa concepção de política permitiria uma abertura à sua permanente reinvenção e mudança de qualidade. A força da invenção expressar-se-ia, então, na “capacidade de manter o adversário nos limites do campo criado pela proposta/resposta, e isso confere estabilidade ao campo político, mantendo a pauta e a agenda das questões²⁴” (2007, p. 15).

Primeiramente, Oliveira (2007) faz uma análise do período entre 1964 e 1990, considerando-o um momento de forte invenção política. As mudanças, na economia, na sociabilidade, na cultura e na política, configuram uma situação qualificada para ele, em

²⁴ Oliveira (2007), tendo ainda como referência J. Rancière, também distingue *política* de *polícia*, sendo esta designada pelas operações dos atores dentro do campo inventado, do consenso logrado, estabelecido e imposto, isto é, o previsível jogo político dentro das regras. Em analogia à teoria física, a política seria quântica, enquanto a polícia é determinista, levando em conta os critérios da previsibilidade e imprevisibilidade.

termos habermasianos, de *nova transparência*²⁵. Isso porque era possível reconhecer suas bases sociais, sendo que as linhas de força ali presentes emergiam com certa clareza, determinando as opções políticas dentro de um campo criado pelas transformações ocorridas.

As mais importantes operações de construção da agenda, por parte das classes dominadas, expressam-se no renascimento do sindicalismo sobre novas bases e no deslocamento do campo de ação das políticas sociais, operado pelos *novos movimentos sociais*. De uma forma ou de outra, essas operações obrigaram o Estado militar autoritário a elaborar um conjunto de políticas, em que se destaca, por exemplo, a criação da previdência social rural, que permitiu aos sindicatos rurais um novo papel. Destacam-se também inovações no campo da cultura, como a música popular produzida pela geração de 70 e a proliferação de linhas de pesquisa e de pós-graduação, pautadas por uma linha crítica. Mas, é com a Nova República e no processo de redemocratização do país, que aparecem o que Oliveira (2007) considera ser as duas maiores invenções políticas da história brasileira: o surgimento do Partido dos Trabalhadores (PT), cujas bases sociais assentavam-se no novo sindicalismo, e o MST, que recolocou na agenda do país a reforma agrária, com abrangência e radicalidade muito acima do proposto pelas Ligas Camponesas nos anos 1950.

A transparência desse período rapidamente se dissipou, tão logo as novas formas do desenvolvimento capitalista, que foram levadas ao limite pela ditadura militar, saíram da mera insinuação e tornaram-se realidade. O destaque aqui está, não apenas na internalização, por parte da burguesia, da geração do progresso técnico, que ocorreu no mesmo período, mas, especialmente, no movimento de financeirização da economia, que, segundo ele, é chamada, equivocadamente por muitos, de globalização. Para o autor, fica evidente que a difícil e laboriosa construção do que parecia ser uma nova sociabilidade era inconsistente (OLIVEIRA, 2007).

Os anos 90 colocam fim à era das invenções e dão início ao que o autor nomeia de *era da indeterminação*. Ela inaugura-se com os efeitos da financeirização do capitalismo, da explosão da dívida externa e da perda da centralidade do trabalho. Para Oliveira (2007), o impacto da sinergia desses três fatores foi brutal. De acordo com ele (2007, p. 27):

A sociabilidade plasmada na época do trabalho como categoria central, do trabalho fixo, previsível a longo prazo, base da produção fordista e do consenso *welfarista*, dançou. Apesar das eternas relações assimétrico-defasadas com a política, há poucas dúvidas de que o impacto sobre esta última um dia chegaria, e talvez seja o cerne da indeterminação.

²⁵ Oliveira (2007) faz menção aqui ao texto de J. Habermas publicado no Brasil na Revista *Novos Estudos* (1987, n. 18), com o título: A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas.

É nesse cenário que vemos sistemas políticos, longamente amadurecidos, e a afirmação das tolerâncias, com a crescente afirmação histórica dos direitos humanos, cederem espaço a novos autoritarismos e a novas intolerâncias. Longas tradições de direitos recuam em vários países europeus, reintroduzindo graves discriminações entre seus próprios cidadãos e atualizando o sombrio temor de Adorno nas suas investigações sobre autoritarismo²⁶. A sociedade brasileira desconfigurou-se, sem que pudéssemos apontar os sinais de uma nova configuração, por carecermos de referências para tanto (OLIVEIRA, 2007).

As conseqüências para a política não poderiam ser mais devastadoras. As relações entre classes, interesses e representação, foram dissolvidas; a possibilidade da formação de consensos tornou-se uma quimera, mas, num sentido intensamente dramático. Isso, para o autor, não seria o anúncio do dissenso e, portanto, não geraria política. As relações são difusas e indeterminadas. Nessa era de indeterminação, o campo de atuação dos movimentos sociais torna-se opaco.

Na análise sobre a participação dos movimentos sociais, nas últimas décadas, no processo de democratização brasileira, Dagnino (2004) formula a hipótese do que nomeia de “confluência perversa” entre dois projetos distintos: o projeto de aprofundamento democrático (por meio da ampliação dos espaços públicos e dos instrumentos de participação da sociedade civil nas tomadas de decisões públicas) e o de encolhimento das responsabilidades sociais do Estado no âmbito da implementação do chamado “ajuste neoliberal” ou *Estado Mínimo*. A perversidade estaria colocada no fato de que “apontando para direções opostas e até antagônicas, ambos os projetos requerem uma sociedade civil ativa e propositiva” (2004, p. 96-97, *grifos* da autora).

Se, por um lado, a criação de espaços públicos representa o saldo positivo das décadas de luta pela democratização, por outro lado o processo de encolhimento do Estado e da progressiva transferência de suas responsabilidades sociais para a sociedade civil, estaria conferindo uma dimensão perversa a essas jovens experiências. O risco, especialmente às entidades envolvidas nas inúmeras possibilidades de parcerias com o Estado e permitidas especialmente por um novo marco legal²⁷, é de que essa participação da sociedade civil nas instâncias decisórias possa acabar servindo aos objetivos do projeto que lhe é antagônico:

²⁶ Oliveira (2007) refere-se aqui, especialmente, ao estudo *A personalidade autoritária*, já citado no primeiro capítulo de nossa pesquisa.

²⁷ Destaca-se aqui a Lei 9790/99 (Lei das OSCIPs), que criou um novo marco legal às entidades do terceiro setor, estabelecendo as cláusulas essenciais e o procedimento básico para a instituição do Termo de Parceria entre o Poder Público e as entidades qualificadas como Organizações da Sociedade Civil de interesse Público. O termo seria, como a própria lei diz em seu art. 9º, destinado “à formação de vínculo de cooperação entre as partes, para o fomento e a execução das atividades de interesse público”.

enfraquecer o Estado, enquanto instância garantidora de direitos, e fortalecer a esfera do mercado, como instância substitutiva para a cidadania. Associado a esse último risco, encontra-se já um efeito visível atualmente: o descolamento de significado dos termos participação e cidadania: a cidadania aparece, cada vez mais, identificada com a noção reduzida de solidariedade para com os pobres, agenciada especialmente pelos projetos de entidades do terceiro setor.

O deslocamento de sentido do termo *cidadania* para o campo da *solidariedade* obscurece a dimensão política da primeira e “corrói as referências à responsabilidade pública e interesse público, construídas com tanta dificuldade pelas lutas democratizantes do nosso passado recente” (DAGNINO, 2004, p. 108). Os benefícios e serviços sociais passam a ocupar paulatinamente o lugar dos direitos fundamentais, neutralizando os significados políticos que eles carregam. Nesse cenário, a própria idéia de política é utilizada para desqualificar atores/movimentos sociais que demarcam suas reivindicações no campo da ampliação da cidadania.

Assim, não raras vezes, podemos perceber os movimentos sociais caírem nas armadilhas do apelo à solidariedade (trabalho voluntário e filantropia), que molda o nomeado *terceiro setor*, na contramão do que se enunciava no final dos anos 80, quando a questão social e a pobreza eram vistas sob a óptica da construção da cidadania e da igualdade de direitos. Na lógica da gestão de recursos e projetos, essas entidades restringem-se a gerir a pobreza, em torno do apelo da responsabilidade moral da sociedade, ou a melhorar o quinhão dos infelizes, ao invés de estabelecer uma luta pela justiça para todos. Bloqueia-se a dimensão política de suas ações, em prol da racionalidade da técnica e da eficiência na gestão dos “interesses” dos miseráveis. Do passado de lutas, restam apenas as ruínas, e a democracia brasileira apresenta-se, cada vez mais, mutilada em termos de memória.

Essas e outras contradições estão postas hoje aos movimentos sociais, os quais vivem de forma intensa o desafio de organizar a ação política em tempos de indeterminação e de exceção. Movimentos sociais com alto poder contestatório, como o MST, não estão afastados das contradições e dificuldades presentes em tal cenário.

1.4 O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)

O MST tem sido objeto de pesquisa e análise das mais diferentes áreas de estudo. As Ligas Camponesas, que surgiram por volta de 1955, em Pernambuco e na Paraíba, são citadas em alguns estudos como parte da origem do MST. Mas, é com a retomada das discussões sobre Reforma Agrária, a partir de 1985, no debate político nacional, que o movimento social aparece com força (CALDART, 2003; FERNANDES, 2008). Em janeiro de 1984, em Cascavel - Paraná, foi realizado o I Encontro Nacional dos Sem-Terra, considerado seu marco de fundação, com 80 representantes de 16 estados brasileiros (FERNANDES, 2008).

O MST contou, originariamente, com a contribuição de diversos segmentos, entre os quais: grupos da Igreja católica (especialmente as Comunidades Eclesiais de Base e a Comissão Pastoral da Terra); partidos políticos e movimentos sociais sindicais de oposição (como os Sindicatos de Trabalhadores Rurais filiados à Federação dos Trabalhadores do Estado de São Paulo, a Central Única dos Trabalhadores, o PT e o PMDB) e militantes e movimentos sociais diversificadas, que entendiam a luta pela reforma agrária como uma luta mais ampla contra a ditadura militar e pela redemocratização do país. Todavia, uma das características centrais do MST seria a sua independência em relação a tais instituições, além do fato de o MST ter contribuído fortemente com a própria formação de algumas dessas entidades (FERNANDES, 2008).

Desde a década de 1980, o MST tem passado por inúmeras transformações, em termos de organização, bandeiras e estratégias de luta, acompanhando as lutas de outros movimentos camponeses de vários países do mundo. Além disso, o MST, de lá para cá, impulsionou a multiplicação de outros movimentos de camponeses em luta pela terra no Brasil e na América Latina, ampliando as zonas de conflito e fomentando a criação de assentamentos rurais, em confronto com corporações transnacionais e com os latifúndios (FERNANDES, 2008).

A principal estratégia de luta e de pressão do MST é a ocupação de terra. Mas ele também tem se utilizado de outras formas de luta ao longo dos anos, como as marchas, as ocupações de prédios públicos, as manifestações públicas, os eventos realizados em universidades, a utilização dos espaços na mídia, as campanhas em torno de temas de relevância nacional (soberania alimentar, biodiversidade, agroecologia e educação) e as ações em busca do fortalecimento dos assentamentos rurais (CALDART, 2003).

De acordo com Coletti (2004), o MST foi o movimento social que mais cresceu no Brasil na década de 1990, num período geral de refluxo de outros movimentos sociais. Tal crescimento deve-se, principalmente, pela inserção das bases sociais do movimento na estrutura econômico-social brasileira. Sua base social seria formada por indivíduos de três grupos: aqueles cuja relação com a terra é considerada “precária”, em função da quantidade

de terras insuficiente para sustentar a família ou aqueles que perderam suas terras (parceiros, pequenos arrendatários, filhos de pequenos proprietários que perderam, por algum motivo, suas terras); os trabalhadores urbanos desempregados que não encontram mais condições de vida na cidade e encontraram, na luta pela terra, uma alternativa possível de vida; e os assalariados rurais temporários (“bóias-frias”).

Para Caldart (2001), o MST tem chamado a atenção dos diversos segmentos da sociedade por apresentar determinadas características que o distinguem de outros movimentos camponeses no Brasil:

1. *A radicalidade da sua maneira de fazer a luta* (ocupação de latifúndios como principal forma de luta) *e os sujeitos que ela envolve* (aqueles que o capitalismo já imaginava ter excluído definitivamente);

2. *A multiplicidade de dimensões em que atua*: os objetivos do MST vão além da aquisição de terras, pois envolve questões relacionadas à produção, à educação, à saúde, à cultura, aos direitos humanos, sendo, ainda, que essa pauta amplia-se na medida em que se aprofunda o processo de humanização dos sujeitos envolvidos na luta;

3. *A combinação de formatos organizativos diversos*: para conseguir realizar seus variados objetivos de luta, o MST acabou construindo um tipo de organização que mistura a versatilidade de um movimento social e uma gama de relações sociais e organizacionais de uma instituição social;

4. *A capacidade que vem construindo de universalizar suas lutas*: o lema “Reforma agrária uma luta de todos”, trabalhado pelo MST, principalmente após 1995, transmite a idéia da identidade atual do movimento que, ao buscar na sociedade o reconhecimento da importância da luta pela reforma agrária, acaba por assumir bandeiras cada vez mais amplas, bem como uma ampliação dos sujeitos que, com essas lutas, identificam-se politicamente.

Na Carta do 5º Congresso Nacional, realizado em Brasília em junho de 2007, o MST comprometeu-se a ser um dos movimentos que ajudariam na organização do povo para que este lute por seus direitos e contra a desigualdade e as injustiças sociais. A Carta lista vários objetivos, entre eles, a construção de um projeto popular para o país, passando pela reforma agrária e pela lutas do campo (contra o latifúndio, a violência no campo, pelo tamanho máximo de propriedade, contra o trabalho escravo, pelos movimentos sociais do campo); a luta pela educação em todos os níveis para a classe trabalhadora; a luta contra as privatizações e pela integração dos povos latino-americanos (MST, 2007).

As práticas do MST direcionadas para o campo da cultura, ou seja, para a ênfase nos processos ligados à construção de novos valores, abrem espaço para reflexões em torno do

papel da mídia e dos meios de comunicação dirigidos às massas. Fala-se aqui, sobretudo, na possibilidade de construção da imagem do movimento social por meio da mídia e dos seus impactos nas formas de ações movimento e na atuação do poder público. Por isso, a construção de uma imagem da luta, tanto na mídia tradicional ou na alternativa, quanto entre os apoiadores e demais entidades ligadas ao movimento, passa a ser um campo importante de luta para o MST.

Gohn (2000) apreende o aspecto contraditório e confuso presente na relação entre mídia e MST, a partir dos anos 90 no Brasil. Entende a autora que, no contexto sociopolítico geral dos anos 90, a força e a expressividade de um movimento social são dadas mais pelas imagens e representações capazes de serem produzidas e transmitidas por meio da mídia, do que pelas conquistas, vitórias ou derrotas acumuladas. A densa rede de relações, advindas de inúmeros agentes sociais (igreja, ONGs, sindicatos etc), tem um papel decisivo para o aumento dos esforços em torno da construção dessa cultura. Por isso, os estudos sobre a relação entre mídia e movimentos sociais permitem entender um dos principais caminhos por meio do qual as ações coletivas foram construídas nos anos 1990, as motivações que levam os indivíduos a participarem ou não de alguns movimentos e, ainda, captar seus campos sociais de força.

No caso do MST, Gohn (2000) percebe uma aposta realizada pelo movimento na força das representações criadas pela mídia sobre ele e na possibilidade de divulgação ampla e massificada das suas conquistas. O MST considerou a capacidade da mídia em contribuir para o reconhecimento ou a destruição de um movimento social e, por isso, buscou formas de destaque às suas ações e reivindicações. Sem dúvida, o ciclo de protestos deflagrados pelo MST ganhou notoriedade e tornou-se um marco referencial significativo para os demais movimentos sociais e protestos surgidos no Brasil urbano de 1990, independente da simpatia ou não que a população em geral nutria pelo MST.

Ao longo dos anos 90, o que se pôde observar foi, de fato, uma ampla exposição do MST na mídia em geral, mas não sempre dentro dos marcos desejados. Os noticiários oscilaram entre a indiferença, a simpatia e a desvalorização. No saldo geral, a mídia ajudou a criar uma imagem bastante negativa, atribuindo ao movimento a responsabilidade por ocorrências de atos violentos e vandalismos. O noticiário sobre o MST era veiculado, na maior parte das vezes, em meio ao conjunto das notícias instauradoras do clima de medo e insegurança na opinião pública. Os fatos e comportamentos flagrados nas imagens reproduzidas nos meios de comunicação em geral, somados às ênfases e recortes nos

discursos de algumas lideranças, compuseram um cenário favorável à depreciação das ações do movimento.

Um acontecimento destacado na análise de Gohn (2000) é a marcha pela *Reforma Agrária, emprego e justiça*, organizada pelo MST entre fevereiro e abril de 1997²⁸. A legitimidade popular alcançada pela marcha, por vários fatores, garantiu sua simpatia à mídia, que passou a colaborar para a formação de uma nova visão da opinião pública, mais favorável à luta pela sobrevivência dos sem-terra. Novas oportunidades políticas apareceram nesse cenário para o próprio movimento. No dia da conclusão da marcha, havia um clima de tensão, em que se podia perceber uma entusiasmada expectativa da mídia para o acontecimento do diálogo entre as lideranças e o governo federal.

Tão logo a reunião entre lideranças e governo teve seu fim, a mídia novamente conduziu uma nova representação coletiva do MST, enfatizando os elementos de radicalismo presente nas falas dos líderes do MST e o incentivo que o movimento dava às invasões. Assim, em pouco tempo, ele passou a ser novamente combatido pelas manchetes, perdendo rapidamente o espaço conquistado: “alguns comentaristas chegaram a redimensionar a importância da marcha dizendo que ela teria sido inflada pela própria mídia” (GOHN, 2000, p. 147). De lá para cá, o clima só piorou, e o tratamento dado ao MST deslocou-se do campo temático ligado aos problemas sociais para a esfera dos noticiários de violência e de transgressão à lei, de modo a apoiar a criminalização de suas práticas. Esse clima fortaleceu o discurso voltado à desqualificação das condutas e mobilizações do MST. Nesse novo contexto, as marchas seguintes de 1998, 1999 e 2000 não receberam o mesmo tratamento entusiasmado pelos meios de comunicação que a marcha de 1997.

Souza (2004) analisou as reportagens da revista VEJA sobre o MST, entre os anos de 1995 e 2001, e percebeu no discurso dessa revista um percurso que se inicia no silêncio e vai até a satanização do movimento, passando pelo esforço de cooptação e tentativa de divisão. Pode-se dizer que esse foi um caminho pelo qual a maior parte dos meios de comunicação de massa também trilhou nos últimos anos. As imagens estereotipadas produzidas por eles são também, em grande parte, responsáveis pela criação de um marco propício à criminalização das práticas do MST e ao desestímulo às ações coletivas voltadas à temática da reforma agrária.

Desde sua origem, o MST também buscou criar sua própria mídia, seja para divulgar suas notícias e idéias, ou para registrar sua história. A luta entrou também para o mundo da

²⁸ Gohn (2000) utilizou como fonte de dados os jornais impressos *Folha de São Paulo* e *Estado de São Paulo* e os noticiários principais dos canais de televisão *Globo*, *Bandeirantes*, *Cultura*, *Manchete* e *CNN*.

realidade virtual e isso, sem dúvidas, potencializou suas ações, que passaram a atuar em redes além das fronteiras locais e nacionais. Além disso, o MST permaneceu importando-se com certo tratamento de sua imagem, articulando, em suas ações, técnicas do universo publicitário, por exemplo, para veicular suas bandeiras de luta.

Entretanto, a mídia alternativa desenvolvida pelo MST e outros atores coletivos, durante o período investigado por Gohn (2000), teve um alcance reduzido ao próprio grupo de militantes e adeptos à causa, sem ter potencial de atingir o público das camadas médias que suportam a chamada opinião pública nacional. Além disso, a preocupação do movimento com uma dada imagem acabou por subordinar, em alguma medida, sua ação ao campo da espetacularização²⁹. Os efeitos decorrentes daí parecem-nos mais devastadores, do ponto de vista da política e, por isso, não podem ser desconsiderados.

Nem os acertos, tampouco os desencontros definem definitivamente o MST. Exatamente por constituir suas experiências e possibilidades, na medida em que intervém na realidade por meio de suas práticas concretas na realidade social, as contradições afloram-se e os conflitos de poder não ficam afastados. Mirza (2006), nesse sentido, afirma que o mito de um movimento social que soluciona e supera, com respostas mágicas, as perversidades e tentações da racionalidade capitalista da qual também é tributário, não faz mais do que prejudicar uma imagem multifacetária e plural das práticas emancipatórias.

Por isso, o autor insiste na relevância dos estudos na América Latina que tentam analisar, sobretudo, os conflitos de poder e os processos de controle dos movimentos sociais, as suas carências orgânicas, o conteúdo dos seus discursos, suas debilidades quanto às capacidades de mobilização e seus variados graus de autonomia. Nessa linha, a contribuição mais significativa dos movimentos sociais, apontada por Mirza (2006), refere-se ao seu papel de “sujeito democratizador”, ou de “movimento social em movimento democratizante”.

Aponta-se aqui para o sentido educativo dos movimentos sociais. Educação política, no sentido de propiciar, aos sujeitos que deles participam e à sociedade em geral, certa transformação das condições gerais em que se desenvolvem atualmente os autoritarismos e os totalitarismos, mesmo no interior das democracias formais. Pensar os movimentos sociais como sujeitos educadores é buscar entendê-los, no seu vir-a-ser, como conscientes de que a democracia, como instituição política, depende da formação de pessoas autônomas.

No que se refere aos assentados, podemos dizer que, de modo geral, eles são considerados conservadores e individualistas, ao renunciarem, após a criação do

²⁹ O termo é referente à obra de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, publicada em 1969 (DEBORD, 1997).

assentamento, aos ideais políticos do MST de transformação do mundo. Também porque renunciam aos ideais do governo ligado ao sucesso econômico do assentamento. A literatura sobre o tema trata bastante sobre os processos de resistência dos assentados diante dos inúmeros sujeitos que “sonham por eles” e “desejam por eles”. Mas nos parece fundamental entender os sentidos possíveis dessas resistências.

A nossa hipótese é de que resistem em viver mais uma experiência de barbárie e violência, engendradas pelo governo, pela técnica fria das agências e atores que ali operam, ou por setores do próprio MST. Essa resistência aparece de inúmeras formas e facetas. Resistem em se subordinar a experiências de autoritarismos. Aprenderam a resistência no próprio processo de luta em que o MST foi o protagonista da mudança e, depois, resistem até às formas autoritárias ou de conformação ao real engendradas pelo MST (VASQUEZ, 2009).

Essa resistência não é tão clara, nem é linear. Está, muitas vezes, vinculada a elementos de obediência e a formas patriarcais e clientelísticas. O sujeito assentado é atravessado pela ambigüidade. A idealização do rural e do camponês, o entusiasmo daqueles que vislumbram o potencial transformador da reforma agrária, ou a forte valorização do mundo rural presentes em alguns discursos, são alguns dos fatores que mascaram, por vezes, o que é sinônimo de barbárie nas formas culturais do trabalhador rural.

Os sujeitos sociais ligados à luta pela terra, a partir do momento em que a conquistam, engendram outra luta política, que nem sempre é compreendida pelos agentes ali presentes. Lutam politicamente para que as experiências de barbárie se interrompam em suas vidas e na vida dos seus familiares. Há uma interrupção de uma dada linearidade histórica, que significou para muitos até então, a reprodução da *vida nua*. Eram sujeitos sem fala; desprovidos de dignidade e de visibilidade jurídica e política. Mas tal luta se dá em meio aos processos culturais de semiformação e ainda sob velhos autoritarismos e visões de mundo típicas de um mundo rural arcaico, que demorou em incorporar minimamente os ideais associados à emancipação. E é contra isso que a educação política, nos termos de Adorno, precisa se opor.

Assim, o interesse deste trabalho é o de analisar os movimentos sociais em seus processos educativos, entendendo-os como processos políticos de formação dos sujeitos para que o horror não se repita, cotidianamente.

Capítulo 2

Assentamentos rurais e a construção social do sujeito assentado

*E devagarzinho, de lá para cá, eu andava perguntando as coisas.
Eu perguntava. A gente já foi andando um pouco assim
com as pernas, com a língua.*

Sr. Castor, assentado

Os *assentamentos rurais* aparecem no cenário brasileiro, especialmente, entre os anos de 1980 e 1990, no âmbito das políticas públicas de reforma agrária e de colonização, disciplinadas juridicamente pelo Estatuto da Terra (Lei n. 4.504 de 30 de novembro de 1964). Também aparecem nas ações e discursos de movimentos sociais de luta pela terra, sindicatos rurais, agentes religiosos e grupos acadêmicos, até mesmo antes da promulgação do Estatuto, com diversificadas, muitas vezes antagônicas, interpretações sobre seus papéis, impactos, conquistas e dificuldades.

O Estatuto da Terra não se utilizou diretamente do termo *assentamento rural*. Todavia, algumas ações estatais previstas em seu texto (compra de terras, desapropriação por interesse social, utilização de terras públicas ou arrecadação de bens vagos), foram traduzidas pela expressão, especialmente após a criação do I Plano Nacional de Reforma Agrária (I PNRA, Decreto n. 91.766, de 10 de outubro de 1985). Em termos gerais, o Estatuto disciplinou o regime jurídico dos bens imóveis rurais (propriedade familiar, módulo rural, latifúndio, minifúndio e empresa rural), para efeitos de realização da reforma agrária e de uma política de desenvolvimento agrícola. Nomeou como *parceleiro*, todo aquele que venha a adquirir lotes ou parcelas, em áreas destinadas à reforma agrária ou à colonização, públicas ou privadas.

A Lei n. 4.504/64 entendeu como *reforma agrária* o conjunto de medidas para a promoção da melhor distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua posse e uso, de modo a atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade. Seria dever do Estado, promover e criar as condições de acesso do trabalhador rural à propriedade da terra economicamente útil e zelar para que essa propriedade desempenhasse sua função

social. Ela seria realizada por meio de planos periódicos, nacionais e regionais, com prazos e objetivos determinados, de acordo com projetos específicos. O Plano Nacional de Reforma Agrária, de competência do INCRA, mediante aprovação pelo Presidente da República, deveria contemplar necessariamente: a delimitação de áreas regionais prioritárias; a especificação dos órgãos regionais, zonas e locais, que viessem a ser criados para a execução e a administração da Reforma Agrária; a determinação dos objetivos que deveriam condicionar a elaboração dos Planos Regionais; a hierarquização das medidas a serem programadas pelos órgãos públicos, nas áreas prioritárias, nos setores de obras de saneamento, educação e assistência técnica; e a fixação dos limites das dotações destinadas à execução do Plano Nacional de Reforma Agrária e de cada um dos planos regionais.

Como uma das estratégias de desenvolvimento, o Estatuto da Terra previu o instituto jurídico da *colonização*, destinado a promover o aproveitamento econômico da terra, pela divisão de áreas ainda não ocupadas e sua divisão em propriedades familiares. A colonização faz-se por distribuição de terras públicas, devolutas ou arrecadadas pelo governo, no sentido de ampliar a fronteira agrícola do país. Neste caso, o governo deve garantir o acesso à terra e as condições mínimas de infra-estrutura para que o trabalhador rural nela se fixe. O instituto da colonização pressupõe, portanto, investimentos e políticas públicas em maior volume que a reforma agrária.

O Estatuto da Terra foi a primeira lei brasileira que efetivamente buscou relativizar o caráter absoluto da propriedade privada da terra, ao garantir, como direito a todos, o acesso à terra, condicionado pelo cumprimento de sua função social. Isso significa que a terra ocupada deveria favorecer o bem-estar dos sujeitos nela envolvidos, manter níveis satisfatórios de produtividade, assegurar a conservação dos recursos naturais e observar as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho. De acordo com a lei, então, para que os assentamentos possam fazer cumprir função social da propriedade, são necessários investimentos públicos efetivos, como a abertura de linhas especiais de crédito e financiamento, eletrificação rural, irrigação, moradia para os trabalhadores, garantias de comercialização, além de condições básicas de vida, saúde e educação.

Dessa forma, pode-se dizer que os assentamentos rurais, independente de serem em área de reforma agrária ou de colonização, seriam formas importantes de viabilizar-se o cumprimento da função social de inúmeras áreas rurais, garantindo o melhor aproveitamento econômico das terras em fronteira agrícola, e a ocupação ordenada das áreas em expansão. Por isso, devem ser disciplinados e ordenados pelo Estado, por meio de políticas públicas específicas. Melhor dizendo, a criação das áreas de assentamentos deveria obedecer a uma

sistemática de intervenção e de desapropriação, além da indicação das áreas prioritárias para a reforma agrária e para as políticas de colonização.

O Estatuto da Terra foi promulgado em meio ao debate constante desde os anos 1950 no Brasil, impulsionado por movimentos sociais pré-1964, que exigiam profundas mudanças estruturais na propriedade e no uso da terra no Brasil. As ligas camponesas, os recém-criados sindicatos rurais, o Partido Comunista Brasileiro e alguns setores da igreja católica, impulsionaram, na década de 1950, várias reivindicações em torno da reforma agrária e da maior justiça social no campo. Na década de 1960, tais mobilizações assumiram grandes proporções e provocaram fortes temores ao governo e às elites brasileiras, relativas à possibilidade da ocorrência de revoluções ou revoltas político-sociais, nos moldes em que alguns países latino-americanos vivenciavam.

Apesar do caráter progressista do Estatuto da Terra, sua efetividade foi baixa dentre os períodos que se seguiram à sua promulgação até início dos anos 1980, particularmente no conteúdo específico sobre a reforma agrária. A lei serviu, no âmbito dos governos militares, para respaldar um longo processo de colonização, em especial na região Norte e Centro-Oeste, por meio da discriminação de terras devolutas da União, da regularização fundiária e da colonização oficial e particular nas áreas de fronteiras agrícolas. Além disso, a lei serviu para regular o desenvolvimento de uma política agrícola voltada para a grande propriedade, a mecanização e utilização de insumos agrícolas em larga escala e a exportação, tudo isso conduzido pela promessa de modernização da agricultura. Ainda, os investimentos no desenvolvimento da política agrícola não se estenderam necessariamente às áreas de colonização, sendo que exatamente em tais áreas haveria necessidade maior de ação do poder público para que pudessem tornar-se produtivas (água, energia elétrica, correção do solo, entre outros).

Os resultados perversos de tal processo foram inúmeros. Muitos dos assentamentos criados nesse período foram abandonados ou incorporados às grandes propriedades, por conta da inviabilidade de produzir-se em terras sem nenhuma infra-estrutura. A modernização da grande propriedade impulsionou a formação de uma classe de assalariados rurais com baixíssimo poder de compra e com condições bastante precárias de trabalho. O desemprego também se acentuou, especialmente o desemprego sazonal. Esses fatores teriam contribuído para que mais de 28 milhões de pessoas deixassem o campo em direção às cidades, entre 1960 e 1980 (BERGAMASCO, 1997).

O período dos governos militares foi marcado pela forte repressão aos movimentos sociais em geral, o que também contribuiu para que a lei tivesse pouco significado em termos

de medidas concretas em direção às demandas por terras. Os interesses vinculados à grande propriedade rural fizeram-se prevalecer. Foram dados incentivos para que os latifúndios virassem empresas rurais, das quais se afastasse qualquer risco de desapropriação por reforma agrária. Ao mesmo tempo, os governos distribuíam terras devolutas às massas empobrecidas, de forma dissociada de políticas públicas que as fortalecessem. Coube ao Estatuto da Terra o papel quase exclusivo de desmontar tensões no campo e transferir famílias de locais de conflitos para projetos de colonização, sem que elas pudessem contar com infra-estrutura mínima adequada.

Com o retorno do país à democracia, na década de 1980, retomou-se a discussão da reforma agrária, para destacar o seu possível impacto positivo sobre o emprego, a distribuição de renda, a produção e oferta de alimentos, a desnutrição, as migrações e a questão urbana. O marco jurídico mais importante desse momento foi a discussão e a edição do 1º Plano Nacional de Reforma Agrária – I PNRA (Decreto n. 91.766, de 10 de outubro de 1985), coordenada pelo jurista José Gomes da Silva³⁰, para o período de 1985/1989, com a proposta ousada de destinar 43,9 milhões de hectare para o assentamento de 1,4 milhão de famílias em todo o país. O Plano também tranqüilizou os grandes proprietários, ao anunciar que propriedades rurais produtivas não seriam desapropriadas para fins de reforma agrária.

A emergência à cena de novos movimentos sociais do campo, em fins de 1970, foi fortemente responsável por recolocar a reforma agrária na agenda política do governo nos anos 80. Entre eles, figuraram, especialmente, o MST, marcado por uma atuação fora das tradicionais formas de associativismo classista (sindicatos e associações de classe); a Comissão Pastoral da Terra (CPT); a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e grupos de intelectuais militantes de esquerda, ligados ou não a partidos políticos com referenciais de esquerda. A bandeira da reforma agrária somou-se às dos movimentos sociais urbanos, ao ressurgimento das greves operárias em 1978/79 e às lutas pela redemocratização do país. A defesa da reforma agrária, nesse momento, privilegiou uma dimensão social e política, articulando a idéia de cidadania e democracia às transformações mais amplas da sociedade.

Todavia, inúmeros fatores mantiveram as metas da reforma agrária previstas no I PNRA no período indicado por ele circunscritas a apenas 82.896 famílias em pouco menos de

³⁰ José Gomes da Silva também foi um dos responsáveis pela elaboração do Projeto de Lei que deu origem ao Estatuto da Terra. Ele também foi fundador da Associação Brasileira de Reforma Agrária (ABRA), foi Secretário de Agricultura e Abastecimento do governo André Franco Montoro e presidente do INCRA na Nova República.

4,5 milhões de hectares. Ou seja, apenas 5,9% das famílias previstas para serem assentadas no referido período.

Em 1988, foi promulgada a nova Constituição Federal, trazendo em seu texto um capítulo especial para o tema da reforma agrária. Também reafirmou o princípio da função social da propriedade que, antes estava contido apenas na legislação ordinária (Estatuto da Terra), além de prever o rito sumário (tecnicamente mais célere e simplificado) para o processo judicial de desapropriação por interesse social. Mesmo com tais conquistas, ao contrário dos avanços obtidos em capítulos como o referente aos direitos sociais, muitos autores consideram que a Constituição Federal de 1988 significou um retrocesso em relação ao Estatuto da Terra quanto à viabilização jurídica da reforma agrária (MARÉS, 2003). Isso, especialmente porque ela privilegiou o critério da produtividade da terra para fins de desapropriação, em relação ao critério do cumprimento da função social da propriedade. A aprovação do dispositivo de que a indenização teria que ser prévia, ainda que sob o rito sumário, e em títulos da dívida agrária para a terra nua, favoreceu a demora da justiça em conceder ao órgão expropriante (no caso o INCRA) a imissão na posse do imóvel rural declarado de interesse social para fins de reforma agrária.

De um lado, a Constituição Federal de 1988 sujeita todo imóvel rural à desapropriação por interesse social, caso não cumpra sua função social da propriedade, e, de outro, torna insuscetível de desapropriação a propriedade produtiva, independente do atendimento aos critérios ambientais e trabalhistas. Prevaleceu, portanto, o conceito econômico (produtividade) em detrimento das dimensões social, trabalhista e ambiental da função social da terra.

Os impasses jurídicos criados a partir daí, somados à pressão de grupos de interesses ligados à defesa de uma perspectiva proprietária da terra, definiram uma série de dificuldades para dar validade ao I PNRA. A atuação do governo, em todo esse período, no que diz respeito à reforma agrária, ficou marcada pela dispersão espacial dos projetos de assentamentos e pela ausência de políticas de garantia de infra-estrutura básica e de assistência técnica. A idéia de estabelecimento de zonas prioritárias de reforma agrária, proposta no I PNRA, acabou sucumbindo em favor de desapropriações não sistemáticas, não planejadas, ocorridas na esteira dos conflitos e das mobilizações sociais. Em decorrência desses fatores, os assentamentos criados nesse período enfrentavam problemas como: dívida nos bancos, baixa qualidade das terras conquistadas e falta de crédito, armazéns, assistência técnica, alimentos, escolas, postos de saúde, estradas e transporte.

Nesse cenário, restou à mobilização social, especialmente aos movimentos sociais de luta pela terra, a pressão para o avanço na conquista de áreas para assentamento e de condições gerais para os assentamentos já existentes. O MST aparece, então, como ator social importante, que lutará tanto pela ampliação da reforma agrária com novas ocupações, como pela implantação de condições de infra-estrutura, crédito para a produção e formas de produção em grupos coletivos. Com a convicção de que a reforma agrária não se daria sem a luta concreta, o MST começou, acentuadamente a partir dos anos 1990, a utilizar-se do mecanismo de apossamento de áreas rurais, nomeado como ocupações coletivas. Mesmo não atingindo necessariamente áreas contíguas, como em processos clássicos de reforma agrária, as desapropriações realizadas pelo Estado acabaram por se concentrar predominantemente nas áreas em que os movimentos sociais atuavam.

A década de 1990 foi um período de fortalecimento dos movimentos sociais de luta pela terra, em particular do MST, que passou a constituir-se num dos movimentos sociais mais fortes e organizados no país e na América latina. Sua inserção deu-se em campos diversificados de luta (social, educacional, jurídico e político). Conseguiu somar paulatinamente suas bandeiras às de outras dezenas de movimentos sociais, entidades civis, grupos religiosos, sindicatos entre outros. As denúncias contra os massacres de trabalhadores rurais também contribuíram para que reaparecesse, com muita ênfase, o debate sobre a reforma agrária na sociedade brasileira.

As ocupações organizadas pelo MST cresceram substancialmente, como estratégia privilegiada de pressão do Estado para realização da reforma agrária. Ao lado delas, os conflitos entre proprietários e acampados também se acirravam. O ponto crucial desse processo foi a ocorrência de massacres no campo, especialmente o massacre de Eldorado Carajás, no Pará, em abril de 1996, com o assassinato de 19 trabalhadores rurais em confronto com a polícia militar. Com a sua grande repercussão nacional e nos órgãos internacionais e interamericanos dos sistemas de proteção aos direitos humanos, restava ao governo federal utilizar-se de formas não repressivas para o enfrentamento dos conflitos no campo.

Na tentativa de dar respostas às pressões sociais pela reforma agrária e minimizar alguns dos impasses trazidos pela Constituição Federal de 1988, foi criada a Lei Complementar n. 76/1993 (alterada posteriormente pela Lei Complementar n. 88/1996), disciplinando o procedimento de rito sumário para o processo judicial de desapropriação, mencionado no parágrafo 3º do artigo 184 da CF/88 e obrigando o Ministério Público a intervir nas ações de desapropriação por interesse social, para fins de reforma agrária.

Também em 1993 foi criada a Lei Federal n. 8.629 (Lei da Reforma Agrária), com o intuito de regulamentar os dispositivos constitucionais relativos à reforma agrária, previstos no Capítulo III, Título VII, da Constituição Federal de 1988. Esta última disciplinou o inciso I do artigo 186 da Constituição Federal, relativo ao aproveitamento racional e adequado da terra. Os demais incisos ficaram sem uma disciplina mínima, o que permitiu a ocorrência de inúmeros debates no judiciário a respeito da suscetibilidade ou não de terras que descumpram normas trabalhistas e ambientais, à desapropriação para fins de reforma agrária. Da mesma forma que o Estatuto da Terra, a Lei da Reforma Agrária enumerou todos os tipos de imóveis rurais, sem conceituar o *assentamento*. Ela apenas citou o termo, no seu artigo 17.

Ainda, foi aprovada a Lei Federal n. 9.393 (19.12.1996), que regulamentou o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR). Em síntese, essa lei visava taxar, com alíquotas bem expressivas, as grandes propriedades consideradas improdutivas, o que obrigaria, em tese, o proprietário a torná-la produtiva ou a vendê-la a outrem que quisesse explorá-la. Ela representava mais um instrumento legal disponível ao poder público para viabilizar a reforma agrária.

Mesmo com tais mudanças legais na década de 1990, a fim de tornar mais célere os procedimentos de desapropriação para fins de reforma agrária e para ampliar os projetos de assentamentos no país, o governo conseguiu avançar muito pouco além das desapropriações provocadas pelas ocupações organizadas pelo MST. De tal modo que as ocupações ainda apareciam como um dos mecanismos mais importantes de viabilização do acesso à terra.

Com o governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), o número de ocupações subiu vertiginosamente. A resposta do governo a elas foi a Medida Provisória n. 2027-38, editada em maio de 2000 e substituída em 2001 pela MP 2183-56, que inclui sete parágrafos ao artigo 2º da Lei da Reforma Agrária (Lei n. 8.629/93). Um dos parágrafos incluídos impede que a propriedade rural ocupada seja vistoriada ou desapropriada nos dois anos seguintes à sua desocupação. Outro parágrafo exclui do Programa de Reforma Agrária do Governo Federal “quem for identificado como participante direto ou indireto em conflito fundiário que se caracterize por invasão de imóvel rural”, e também “quem for identificado como participante de invasão de prédio público”.

Essa Medida Provisória serviu para inibir as ações de ocupação de terras por parte do MST nos anos seguintes. De acordo com os levantamentos anuais realizados pela Comissão Pastoral da Terra, de 1988 até 1993, foram realizadas menos do que 100 ocupações anuais em todo o país. Em 1994, elas ultrapassaram esse número, chegando a quase 400 no segundo ano

de mandato Fernando Henrique Cardoso e a quase 600 ao final do quarto ano. Em 2000, ano da MP, foram 390 ocupações, caindo para 194 em 2001, e 184 em 2002 (CPT, 2005).

Ao mesmo tempo em que o governo federal buscava estabelecer mecanismos jurídicos para tentar inibir as ocupações, em 1996 dedicava-se a dar publicidade ao resultado de suas ações, indicando o cumprimento das metas previstas em termos de número de famílias assentadas. Estabeleceu-se uma polêmica em torno desses números entre o governo federal, em especial o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), este último com indicadores bem aquém daqueles apresentados.

Foi no âmbito do governo Fernando Henrique Cardoso que os termos *assentamento* e *assentado* apareceram formalmente como denominações a serem adotadas nos documentos internos do Ministério do Desenvolvimento Agrário, no INCRA e nos programas de crédito fundiário, por meio da Portaria MDA n. 80 de 24 de abril de 2002. De acordo com a norma, *assentamento* será considerado (Anexo da Portaria, item 1):

Unidade Territorial obtida pelo programa de Reforma Agrária do Governo Federal, ou em parceria com Estados e Municípios, por desapropriação; arrecadação de terras públicas; aquisição direta; doação; reversão ao patrimônio público, ou por financiamento de créditos fundiários, para receber em suas várias etapas, indivíduos selecionados pelos programas e acesso à terra.

Já *assentado*, de acordo com o item 2 do mesmo Anexo, “é o candidato inscrito, que após ter sido entrevistado, foi selecionado para ingresso ao Programa de Reforma Agrária, lhe sendo concedido o direito ao uso de terra identificada, incorporada ou em processo de incorporação ao Programa”.

A vitória de Luiz Inácio da Silva para o governo federal, em 2003 gerou, num primeiro momento, grande expectativa aos movimentos de sociais de luta pela reforma agrária, especialmente porque a aproximação do partido político PT e os movimentos de luta pela reforma agrária era de longa data. Lula chegou a comprometer-se, nas eleições de 2002, com a realização de uma reforma agrária que assegurasse a paz no campo. Em novembro de 2003, foi apresentado o II Plano Nacional de Reforma Agrária (II PNRA), que teve como coordenador dos trabalhos o intelectual e jurista Plínio Soares de Arruda Sampaio³¹. Retomou-se a trajetória anunciada pelo I PNRA, afirmando que a nova Política expressaria uma visão ampliada de reforma agrária com intenção de mudar a estrutura agrária brasileira. Dentre as metas para 2003/06, o II PNRA previu assentar 400 mil famílias, regularizar a posse

³¹ O jurista também teve participação importante na elaboração do Estatuto da Terra.

de 500 mil, beneficiar 150 mil pelo crédito fundiário, além de recuperar a capacidade produtiva e a viabilidade econômica dos assentamentos já instalados.

Depois de quatro anos, o que se percebeu foram ganhos como: a diminuição da tensão e dos conflitos entre proprietários e movimentos sociais rurais, um aumento substancial nos recursos para a desapropriação e para investimentos na qualidade dos assentamentos, a ênfase na agricultura familiar, a criação e ampliação de programas e políticas voltadas para assentamentos. Todavia, as dificuldades ainda persistem. O governo é acusado, pela oposição, de manter convênios questionáveis do ponto de vista legal com entidades ligadas aos movimentos camponeses; é também acusado pelos movimentos camponeses de não ter realizado a reforma agrária nos moldes em que se comprometeu no II PNRA, além de estar privilegiando, em termos de políticas públicas e investimento, o agronegócio. O Presidente da República, ao mesmo tempo em que defende a agricultura familiar em seus discursos, demonstra entusiasmo com o crescimento da monocultura voltada para a produção dos agrocombustíveis.

O aumento nas propostas previstas no II PNRA e nos investimentos nos assentamentos foi acompanhado por uma ampliação na complexidade dos procedimentos legais e administrativos para a criação de projetos de assentamentos, e dos programas e políticas de apoio aos assentados. Um exemplo seria a exigência de licenciamento ambiental para os projetos de assentamentos rurais, prevista pela Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (Lei Federal n. 6.938/1981) e disciplinada pela Resolução do CONAMA n. 289/2001. Esta última estabeleceu diretrizes específicas para o licenciamento de projetos de assentamentos de reforma agrária, considerando as peculiaridades desses projetos e a importância de definirem-se procedimentos de controle e gestão ambiental, para orientar e disciplinar o uso e a exploração de recursos naturais.

Somados aos objetivos já previstos no Estatuto da Terra, ligados à minimização da pobreza e realização da justiça social, os projetos de assentamentos estão também relacionados a objetivos mais amplos como a conservação e recuperação de recursos naturais, a produção agroecológica e o fortalecimento do cooperativismo. Isso coloca mais longe o horizonte dos sonhos daqueles que têm trabalhado nos projetos de assentamentos. Há, sem dúvida, ganhos nesse processo. Mas ele aponta, também, para uma idealização ainda maior sob as formas de vida e de organização dos assentados pelos agentes governamentais e, também, pelos próprios movimentos ligados à luta pela reforma agrária.

O INCRA planeja a infra-estrutura do projeto e o faz no conceito de área de assentamento e Projeto de Desenvolvimento do Assentamento (PDA). O modelo de

exploração econômica do assentamento, que dependerá da opção das famílias ali instaladas, utiliza-se dos bens públicos criados pela reforma agrária, para permitir, nos termos do Estatuto da Terra, a efetivação da finalidade social da terra: atender aos princípios da justiça social e o aumento da produtividade. Os movimentos sociais do campo, por sua vez, lutam por sonhos e propostas de ordenação do espaço do assentamento, ligados quase sempre a ideais coletivizantes, que parecem, muitas vezes, distantes das expectativas e realidades dos assentados.

Espera-se do assentado que ele reorganiza sua vida no espaço rural e, ao mesmo tempo, também corresponda a papéis extremamente idealizados. A ênfase no discurso sobre as potencialidades da agricultura familiar e dos assentamentos rurais como lugares utópicos, em que um novo modo de vida e produção são possíveis, representam um relativo acréscimo nas exigências sobre os assentados. Exige-se desses sujeitos, já marcados por trajetórias de vidas de extrema espoliação, que sejam capazes de consolidarem-se enquanto *ilhas* de produção sustentável, não raras vezes em meio a um oceano de irracionalidades persistentes nos latifúndios ou empresas rurais monocultoras.

O fato de *assentados* e *assentamentos rurais* serem categorias reconhecidas legal e formalmente, no âmbito das políticas públicas, não significa necessariamente um fim dos processos de exploração-dominação de milhares de homens e mulheres que compõem os grupos reivindicadores do direito à posse da terra. A história da modernização no campo brasileiro é ilustrativa da transformação da violência aberta sobre as populações rurais para uma violência escondida e legal, violência monopolizada pelo Estado.

O estudo realizado por Silva (1999) sobre os trabalhadores rurais na região de Ribeirão Preto – SP, atualmente conhecida com a capital do agronegócio³² no país, exemplifica ricamente essa idéia. Ao analisar os processos de legalização das terras, no âmbito das políticas de colonização na região sudeste (especialmente em Minas Gerais), a autora percebe uma forma especial de violência estatal sobre o camponês. Os antigos posseiros, tradicionalmente inseridos numa economia de valor de uso em que o dinheiro era quase inexistente, para garantirem o direito à propriedade, foram inseridos repentinamente em relações de troca mediadas pelo dinheiro, sendo que a terra ocupada foi convertida em mercadoria. O Estado, nos moldes intervencionistas definidos principalmente pelo Estatuto da Terra, orientado pelos valores de troca e com base numa concepção formalista e

³² Thomaz Jr. (2002) fez um estudo a respeito do processo de construção e consolidação do capital sucroalcooleiro paulista, demonstrando o papel fundamental do Estado, especialmente pela instituição do Proalcool na década de 1970, na redefinição das formas de exploração do capital agroindustrial no campo e o impacto das alterações nas formas organizativas dos trabalhadores rurais (movimentos sindicais).

aparentemente igualitária de direito, destruiu os alicerces do mundo tradicional desses trabalhadores e seu direito costumeiro. Com base nos projetos modernizantes, um modo específico de vida, de relações com a terra e dos homens entre si foi condenado a desaparecer. Nos termos da autora (SILVA, 1999, p. 57-58):

A violência dentro da lei e da ordem, patrocinada pelo Estado autoritário, traçou aos camponeses desta região o destino da migração definitiva ou da perpetuidade da migração temporária ou da exclusão social. Produziu-se uma multidão de eternos ausentes à procura de um tempo e de um lugar perdidos nas antigas veredas e chapadas. A despossessão objetiva foi acompanhada da intensificação da pobreza material e do mundo interior. As leis do Estado exerceram, sobretudo, uma coerção interna, na medida em que, além de arrancar-lhes as condições de vida, reduziu-os à condição de “obrigados”, isto é sujeitos. À ruína da economia camponesa seguiu-se o desmoranamento do *ethos* baseado na “estrutura da consciência temporal”.

Silva (1999) também capta o processo de expulsão de várias figuras tradicionais do campo brasileiro (posseiros, colonos, parceiros, arrendatários e sitiantes) promovido pela própria legislação criada para regular as relações de trabalho no campo, o Estatuto do Trabalhador Rural. Com o incremento nas obrigações trabalhistas e, conseqüentemente dos gastos sociais com o trabalho permanente, ao invés de a lei representar uma melhora nas condições de vida do trabalhador rural, ela significou a expulsão dos trabalhadores das fazendas e a intensificação da exploração da força de trabalho por meio do trabalhador temporário, nomeado na região de “bóia-fria”. A este é negada a condição de trabalhador formal permanente e os seus direitos enquanto trabalhador. Ele é figura excluída “*da lei pela lei*” (1999, p. 67, *grifo* da autora). Seu aparecimento é que permitiu o sucesso da modernização agrícola garantido pelo Estatuto da Terra e pelo Proálcool (1975).

Dessa forma, as conquistas no âmbito da legislação e das políticas formais do Estado para a criação e desenvolvimento dos assentamentos rurais, não podem ser compreendidas de maneira apartada das advertências acerca do potencial violento da lei que, sob os pressupostos modernos da liberdade e da igualdade, suprime as particularidades e individualidades e reduz todos a um mesmo denominador comum. Somam-se a isso conformações de desejos, paixões e idealizações sobre os assentamentos e os assentados, tanto por parte do poder público (materializados pelas políticas públicas) como dos movimentos sociais. Aos poucos, compõe-se uma série de atores nesse imenso caldo de desejos, projetos, alternativas e críticas. A participação dos sujeitos assentados na construção desses sonhos e projetos acaba por configurar-se elemento de segunda ordem. As discrepâncias entre os sonhos dos sujeitos e agentes implicados nesses processos podem ser percebidas, por exemplo, nos debates em torno dos números dos assentamentos, e as tentativas de estipular-se parâmetros para medir-se o real sucesso ou fracasso dos projetos de assentamentos no país. Tais discussões apareceram

notadamente na década de 1990, definindo uma série de pesquisas e políticas públicas até a atualidade.

2.1 Os assentamentos rurais e seus números

A maior parte dos assentamentos rurais existentes até o início do século XXI foi criado, sobretudo, em razão da pressão realizada por grupos organizados, ou seja, de um anterior conflito social, catalisado pelos sindicatos, pastorais da terra, grupos seringueiros, quilombolas, e outros que, com lutas distintas, apoiaram a luta pelos assentamentos. A partir dos anos 1990, o MST passou a destacar-se no cenário dos conflitos no campo, tendo-se figurado como ator importante, por vezes decisivo, na conquista de inúmeros assentamentos no país.

Desde o fim dos anos 1990, começa-se uma batalha entre o poder público e os movimentos sociais, inicialmente em torno dos números, depois em torno da viabilidade econômica, técnica dos assentamentos rurais, ou da apuração sobre os seus reais impactos. Inúmeros estudos começaram a aparecer, preocupados em descobrir a real situação dos assentamentos e assentados. O governo também contratou pesquisas, que foram desenvolvidas em diferentes momentos, por diferentes instituições e com recortes metodológicos específicos, a fim de apurar o impacto dos assentamentos e seus efeitos, positivos ou não, sobre os beneficiários da reforma agrária.

O debate político acabou por influenciar inúmeras pesquisas. Uns, falando em nome dos assentados, buscavam dar visibilidade aos resultados de seus esforços e estimular a produção agropecuária nos assentamentos, como forma de mostrar os efeitos positivos da reforma agrária. Outros, que se opunham, por diversos fatores, ao processo de desapropriação, tratavam de desqualificá-los, mostrando a sua ineficácia produtiva e apontando para os baixos índices de produtividade, para o grande número de desistências e para os indícios de favelização das áreas rurais, decorrentes de atividades econômicas de mera subsistência.

Essa batalha de argumentos em torno dos assentamentos e da reforma agrária ganhou uma dimensão que tem muitas vezes ultrapassado aqueles que estão envolvidos na luta pela terra, nos assentamentos e acampamentos. Não parece estar em questão apenas se as famílias

assentadas terão as suas necessidades atendidas, mas também desejos de persuasão em torno de inúmeros propósitos, de múltiplos agentes ou atores.

As pesquisas com o recorte econômico voltaram-se para a análise da geração e distribuição de renda, capitalização, características do processo produtivo, comercialização da produção, renda, condições de vida, integração aos mercados locais, inserção econômica dos assentados. São esses os indicadores mais usados para provar ou desmentir as potencialidades da reforma agrária. Compara-se o presente dos assentados com seu passado imediato, ou realizam-se quantificações em torno de cálculo monetário de renda.

Abramovay e Carvalho Filho (1994) apontam o contraste entre os resultados de dois dos estudos mais importantes e abrangentes sobre o desempenho econômico dos assentamentos no Brasil na década de 1990: o do BNDES e o da FAO (1992). Ambos trabalharam com informações quantitativas baseadas em entrevistas e buscaram quantificar a renda dos agricultores. Todavia, os resultados não poderiam ser mais deferentes:

A FAO tira a conclusão de que, contrariamente ao que se diz com freqüência, os assentamentos não podem ser considerados 'reservatórios de mão-de-obra', mas sim unidades que respondem ao seu objetivo maior que é a geração de renda a partir do trabalho familiar na agropecuária. Já o BNDES vê neste fato a confirmação da assertiva de que os problemas econômicos dos assentamentos não derivam da incapacidade de os assentados dedicarem-se às atividades agropecuárias, mas resultam das próprias condições com que eles são capazes de enfrentar essas atividades. Derivam de sua falta de competitividade no mercado. (1994, p. 44).

O BNDES, em 1987, concluiu pelo fracasso da reforma agrária no Brasil, apontando que: a maioria das famílias assentadas tinha renda inferior a dois salários mínimos, havia uma forte concentração de renda entre elas e parte significativa delas vivia do trabalho assalariado, e não da renda dos lotes. Os parâmetros utilizados pelo BNDES inserem-se em um contexto de empresas rurais, deixando de lado as especificidades necessárias ao cálculo da renda em uma agricultura familiar.

A FAO utilizou-se de uma combinação entre diversos fatores para mensurar a renda, não limitando sua apuração apenas ao retorno monetário resultante da comercialização dos produtos agropecuários do assentamento. Acrescentou-se à renda monetária, o autoconsumo, o assalariamento e a valorização patrimonial. A renda então encontrada na pesquisa foi de 3,7 salários mínimos mensais por famílias, em termos de média nacional, com variação entre as regiões.

Em agosto de 1996, por conta da polêmica entre os números publicados pelo então governo federal (Fernando Henrique Cardoso) sobre o número de famílias assentadas em seu

mandato e os números apresentados pelo MST, o INCRA encomendou o I Censo da Reforma Agrária no Brasil, cuja responsabilidade era de várias universidades brasileiras, sob coordenação da UNB (Universidade de Brasília). A discussão girava em torno do número de famílias e sobre suas reais condições de vida nos assentamentos. Além do mais, o Censo serviria para que o INCRA atualizasse o cadastro de famílias assentadas até aquele momento.

O Censo e a pesquisa amostral atingiram em torno de 80% das famílias efetivamente assentadas, variando esse percentual de uma região para outra. O número de famílias beneficiadas com projetos de assentamentos, até outubro de 1996, foi de 161.556, em 1.460 projetos de assentamentos, distribuídos por 26 estados da federação.

Bergamasco (1997), explorando os dados do Censo e valendo-se da sua experiência como supervisora do Censo no Estado de São Paulo, considera que o Censo, enquanto um levantamento estatístico com cortes horizontais, não consegue sozinho expressar a realidade dinâmica dos assentamentos, com seus problemas, dificuldades e estratégias de manutenção da terra. Além disso, seria difícil revelar-se, por meio da simples leitura de números, a construção de um novo modo de vida, de produção e de controle sobre tempo do trabalho, que fazem do assentamento um espaço socialmente produzido.

Mesmo assim, Bergamasco (1997) considera a relevância dos números apresentados pelo Censo, apontando para algumas possíveis percepções a respeito dos assentamentos rurais que podem ser obtidas por ele. Os números favoreceram a identificação, por exemplo, da falta de políticas efetivas de crédito para a reforma agrária e da ausência de políticas sociais para enfrentar minimamente os problemas sociais vivenciados pelas famílias. Ainda, permitiram observar as transformações na forma de uso da terra, nas práticas de produção agropecuária e nos tipos de relações sociais nas quais essas famílias estavam inseridas.

O Censo serviu também para comprovar, por exemplo, a) a continuidade do processo de territorialização da reforma agrária, impulsionado no regime militar pelo processo de colonização e reeditado pelas respostas do Estado aos conflitos, já que regiões como Maranhão e Pará são as que apresentam maior contingente de famílias; b) a persistência de graves problemas sociais ainda sem equacionamento, o que reafirma a idéia de que a conquista da terra não significa que seus ocupantes passem a dispor da necessária infraestrutura social e produtiva; e c) a reorganização social das famílias, em decorrência da abertura de um espaço para a construção habitacional e do aumento na disponibilidade familiar de alimentos por meio da prática do autoconsumo (BERGAMASCO, 1997).

Leite et al. (2004) concluíram um extenso estudo sobre os impactos dos assentamentos rurais no meio rural brasileiro em 2001. O objetivo era mensurar e qualificar os processos de

mudanças provocados pelos projetos de assentamentos, buscando construir indicadores de comparação entre a situação atual e a anterior dos assentados, bem como entre as condições socioeconômicas existentes no assentamento e aquelas verificadas no seu entorno.

A pesquisa elegeu como foco de análise algumas regiões do país representantes da diversidade da realidade brasileira e que contavam com elevada concentração de projetos de assentamento. O enfoque foi a análise das condições gerais da população assentada (sua origem, composição da família, trabalho, formas de sociabilidade, produção, acesso a tecnologia e crédito e rendimentos) e as mudanças ocorridas nas regiões onde estão localizados os assentamentos, em seus aspectos econômicos, políticos e sociais.

Em que pese a pobreza de muitos assentamentos, os autores da pesquisa consideram que eles possibilitaram a reestruturação da lógica de reprodução da unidade familiar. Assim, afirmam (LEITE et al., 2004, p. 28-29, *grifos* dos autores),

Podemos falar dos assentamentos como *ponto de chegada*, ou seja, como uma entre outras possibilidades de mobilidade e integração social na qual se empenham os diversos movimentos sociais rurais, no processo de luta pela posse da terra. O impacto proporcionado nos parece importante pela possibilidade de transformação de um amplo setor de “excluídos” em sujeitos políticos, novos atores em cena. Por outro lado, podemos também falar dos assentamentos como *ponto de partida*, ou seja, como a situação a partir da qual o produtor beneficiado busca – já num patamar diferenciado – implementar projetos tecno-produtivos, praticar uma nova sociabilidade interna aos núcleos de reforma agrária e inserir-se num jogo de disputas políticas visando sua reprodução (sobretudo na sua relação com o Estado).

Pela distribuição dos assentamentos e assentados no Brasil, revelou-se na pesquisa a existência de áreas vazias (praticamente sem a presença de projetos) e uma concentração de projetos em determinadas áreas do país, que aparecem nos mapas como manchas. Essa constatação reforçou as conclusões anteriores obtidas pelo primeiro Censo, relativas à existência de uma territorialização da reforma agrária. Foram selecionadas seis dessas manchas para a realização do estudo, que passaram a ser denominadas como *manchas de concentração de projetos*. São elas: mancha do Sudeste do Pará, mancha do entorno do Distrito Federal, Mancha do Sertão do Ceará; mancha da Zona Canavieira do Nordeste; mancha do sul da Bahia; Mancha do Oeste de Santa Catarina.

O estudo tomou o termo “impacto” com o intuito de dar relevo aos efeitos dos processos de transformação desencadeados pela criação de projetos de assentamentos com ritmos e intensidades variáveis. De acordo com os autores (LEITE et al., 2004, p. 22),

discutir os “impactos” dos assentamentos significa atentar para uma multiplicidade de relações em que a negociação e a disputa são virtualidades presentes e onde trajetórias diferenciadas implicam resultados diversos, impedindo qualquer procedimento apressado de generalização.

Pelo histórico de cada uma das manchas, uma das primeiras conclusões levantada pela pesquisa foi que a criação da maior parte delas deveu-se a um anterior conflito (disputa pela propriedade da terra), de iniciativa dos trabalhadores rurais e seus movimentos: 96% dos assentamentos pesquisados resultaram de situações anteriores de conflito. Em 89% dos casos, a iniciativa do pedido de desapropriação partiu dos trabalhadores e seus movimentos. Em apenas 10% dos assentamentos da amostra, a iniciativa de desapropriação partiu do INCRA. Dessa forma, puderam concluir que os movimentos de trabalhadores têm conseguido definir as áreas prioritárias para as intervenções do Estado e têm sido hegemônicos no desenho de modelos de assentamentos. Suas ações parecem estabelecer um relativo zoneamento, “capaz de garantir alguma sistemática à política agrária e assegurar-lhe uma eficácia social que o caráter tópico das intervenções anteriores não permitia”. (LEITE et al., 2004, p. 64).

Outra questão importante levantada pela pesquisa é a modalidade específica de relação que se estabelece entre o Estado (governo) e os beneficiários dos diferentes projetos (de reforma agrária, colonização, valorização de terras públicas, reassentamentos, reservas extrativistas) em relação, por exemplo, a outros grupos de pequenos agricultores. Os projetos de assentamento são criações do próprio Estado, sendo ele juridicamente o responsável pela sua viabilização. A sua presença junto à vida dos assentados é, portanto, inevitável e acontece das mais variadas formas. Ao criar o assentamento, o Estado assume a responsabilidade de viabilizá-lo. Em razão disso, “o desempenho de um assentamento é um desempenho do Estado”(LEITE et al., 2004, p. 65). Essa realidade já significa uma mudança significativa em termos históricos sobre a vida do trabalhador rural.

A outra face dessa conquista, no entanto, é a grande suscetibilidade dos assentados e assentamentos às ações ou omissões desse mesmo Estado, o que não ocorre comumente entre os camponeses tradicionais. Os autores apontam, então, para a criação de um sistema de coerções e cobranças recíprocas, que resultam numa tensão permanente. De tal forma que a dinâmica e as características que os assentamentos vão assumindo com o tempo estão relacionadas às fortes marcas, não só da luta antecedente que o gerou, mas também das intervenções múltiplas do Estado (LEITE et al., 2004).

Em termos de perfil populacional, a pesquisa verificou que os assentamentos envolvem majoritariamente populações rurais das próprias regiões onde estão inseridos. Têm possibilitado o acesso à terra de uma população historicamente excluída e que, embora mantendo algum tipo de inserção no mercado de trabalho, fazia-o em condições bastante instáveis e precárias. Ainda, os assentamentos vêm atuando como mecanismos de

recomposição das famílias, tanto contribuindo para a reconstituição de laços familiares (antes desfeitos ou ameaçados pela necessidade de deslocamento de filhos, pais, irmãos, em busca de alternativas de sobrevivência), quanto funcionando como uma forma temporária de amparo para familiares.

Quanto aos impactos demográficos e fundiários, o estudo percebeu que os assentamentos rurais estudados não alteraram radicalmente o quadro de concentração da propriedade fundiária no plano nacional, estadual, ou mesmo nas regiões em que estão inseridos. Por isso, não classificam a política de assentamentos rurais como um profundo processo de reforma da estrutura fundiária. Mas perceberam que eles trazem novas formas de ocupação do espaço (pequenos lotes, em áreas onde era predominante, até então, a grande propriedade; ou agrovilas, em áreas onde a população era dispersa). Os assentamentos também não representam grande peso sobre a população total da região como um todo. Mas, sobre a população rural dos municípios, em vários casos, seu peso é significativo. De modo que, puderam afirmar que a intensificação dos assentamentos contribuiu para uma mudança na relação população rural/população urbana e para a intensificação de processos de redesenho da zona rural, com modificações na paisagem, no padrão de distribuição da população, no traçado das estradas e no padrão produtivo, conduzindo à formação de novos aglomerados populacionais.

Para avaliar as transformações nas condições materiais de vida dos assentados, a pesquisa levou em consideração três tipos de rendimentos: a renda oriunda da comercialização dos produtos do lote, a advinda do trabalho fora do lote e outras rendas e ajudas financeiras obtidas, como aposentadorias e pensões. Dessa maneira, afirmam os pesquisadores que o acesso à terra permitiu às famílias uma maior estabilidade e rearranjos nas estratégias de reprodução familiar, que resultaram em uma melhoria, especialmente quando se considera a situação de pobreza que caracterizava parte das famílias antes de seu ingresso nos projetos de assentamentos. O acesso à terra e a possibilidade de plantio e de criação animal para o consumo, por si só, já garantem condições de alimentação para as famílias assentadas (LEITE et al., 2004).

No que se refere aos impactos econômicos, pôde-se verificar a ocorrência de substanciais rearranjos no processo produtivo nas regiões onde se instalam os assentamentos, entre os quais se destacaram: a) a diversificação de produtos e atividades, com a revitalização de canais tradicionais de venda (feiras e cooperativas); b) a modificação e dinamização do comércio local; c) a geração de postos e trabalho não agrícolas (construção de casas, estradas, escolas, transporte, professores); d) a geração de impostos e movimentação bancária; e e) a

organização da produção em formatos coletivos ou associativos. No momento em que o cenário geral aponta para movimentos de crise em importantes setores da grande agricultura, para dificuldades na reprodução da agricultura familiar e para um relativo fechamento do mercado de trabalho aos segmentos menos escolarizados da população, os assentamentos representam uma importante alternativa de trabalho e acesso a rendimentos em diversas manchas estudadas (LEITE et al., 2004).

Em relação ao acesso dos assentados à tecnologia, há uma significativa variação entre as manchas, mas, de modo geral, ela pode ser considerada precária. Mesmo assim, verifica-se que a condição de assentado permite acesso às novas possibilidades produtivas, não disponíveis a tais populações anteriormente. É apenas na condição de assentados que boa parcela dos trabalhadores rurais teve acesso a mecanismos de crédito rural para custeio de produção, ainda que marcado por grandes dificuldades: 93% das famílias nunca tiveram acesso a crédito antes de se tornarem assentadas. O crédito obtido repercute diretamente na dinâmica do comércio local dos municípios próximos (LEITE et al., 2004).

Em termos de infra-estrutura, as mudanças verificadas correspondem mais significativamente ao aumento da pressão sobre bens e serviços públicos locais, especialmente de saúde e educação, tendente a desencadear novas reivindicações ou a engrossar as já existentes. Isso porque, de modo geral, a infra-estrutura garantida aos assentados acompanha o padrão de precariedade do meio rural brasileiro. A criação dos assentamentos e as expectativas que os cercam acabam por dar origem a uma série de demandas e reivindicações, cuja potencialização relaciona-se com a capacidade organizativa dos assentados e com a conjuntura política em que se inserem (LEITE et al. 2004).

Os assentamentos também desencadearam significativas mudanças político-culturais no espaço em que se encontram. Pela própria necessidade de viabilização econômica e social dos assentamentos, os assentados passam a organizar-se coletivamente e a demandar, pressionar e negociar com os poderes públicos. As novas demandas que surgem (saúde, educação, transporte, apoio à produção etc.) somam-se a, ou muitas vezes disputam com, as de outras comunidades locais, o que acaba por tecer uma dinâmica mais participativa e reivindicativa na região em que está inserido. A presença dos assentamentos provocou mudanças nas relações entre os trabalhadores e as autoridades locais, impondo a estas novas formas de atuação, reforçando mecanismos tradicionais de clientela (comuns em situações de precariedade), ou constituindo novas lideranças que passam a disputar espaços públicos (LEITE et al., 2004).

Em termos de mudanças sociais, além da atuação como mecanismo de recomposição das famílias, aproximando membros que anteriormente se encontravam dispersos, os assentamentos contribuíram para garantir a reprodução social desse grupo de trabalhadores. Eles foram geradores de novas formas de sociabilidade, reativando laços de solidariedade, desfazendo outros, formando grupos diferenciados e, por vezes, produzindo conflitos. Nesse sentido,

A partir da criação dos assentamentos, a vida dos assentados assume uma nova dinâmica, surgem novos espaços e redes de sociabilidade, refazem-se e reconstróem-se os amigos, e estabelece-se uma nova dinâmica na relação “para fora” do assentamento, na interação com as cidades e com o poder público municipal, e uma nova inserção na dinâmica política local. Mas ao mesmo tempo em que estão colocadas diversas ‘novidades’, impõe-se também, com grande força no cotidiano dos assentados, uma dinâmica social e cultural muito próxima ao padrão vigente na região, e o dia-a-dia da maior parte dessa população vai ser marcado predominantemente pelas estratégias de reprodução da unidade familiar (que envolvem o trabalho dentro e também fora do lote), pelos vínculos de parentesco e de vizinhança, pela relação com a cidade, com a religião, com os espaços de lazer (LEITE et al., 2004, p. 111).

Assim, apesar dos números que revelam a precariedade com que se reproduzem, a pesquisa pôde perceber que os assentamentos de reforma agrária, especialmente aqueles que foram fruto da organização dos trabalhadores rurais, estão constituindo-se como um corpo sócio-político-econômico significativo dentro da realidade brasileira, com impactos expressivos nos municípios e localidades em que estão presentes, sejam econômicos, político-culturais, territoriais ou demográficos.

Mesmo com as históricas discussões em torno dos sucessos e fracassos dos assentamentos rurais, eles têm-se mostrado espaços de conquista por condições melhores de vida a uma população historicamente vulnerável, criando mudanças significativas de diversificadas naturezas. Por isso a sua inegável importância em qualquer estudo sobre o meio rural brasileiro.

Os assentamentos rurais aparecem atualmente na maior parte das discussões, por exemplo, sobre o mundo rural, reforma agrária, cidadania, Direito Agrário, movimentos sociais, cooperativismo, ecologia e educação. Sua complexa realidade tem definido a tônica das discussões como agricultura familiar, identidade campesina, participação política, agroecologia, segurança alimentar e socioambientalismo.

Os beneficiários diretos dos assentamentos têm-se demonstrado tão diversificados como suas origens. São ex-posseiros, filhos de produtores familiares empobrecidos que, sem acesso à terra, optaram pela ocupação como forma de perpetuarem-se como produtores independentes; parceiros em busca de terra própria; pequenos produtores atingidos por obras

públicas, seringueiros; assalariados rurais; populações de periferias urbanas, com empregos estáveis ou não, com remota origem rural, mas dispostos à ocupação; aposentados que depositaram no acesso à terra a expectativa de um complemento de renda, entre outros.

Os assentados também se deparam cotidianamente com um conjunto bem amplo de atores: INCRA, prefeituras, secretarias estaduais e municipais, organismos de assistência técnica, IBAMA, organizações não governamentais voltadas ao apoio e assessoria às demandas de trabalhadores, entidades vinculadas a igrejas e entidades de representação (movimentos de luta pela terra, sindicatos, federações e confederações de trabalhadores na agricultura, associação de produtores, cooperativas e entidades patronais).

A diversificação de saberes, sujeitos, atores e ideais, não necessariamente em sintonia, fazem do assentamento um lugar repleto de tensões, que extrapolam os seus limites geográficos, abarcando uma ampla rede de relações, com naturezas muito diversificadas (políticas, econômicas, familiares e de parentesco, por exemplo).

Em razão disso tudo é que os impactos significativos produzidos pelos assentamentos rurais não podem afastar a necessidade de se perceber o assentamento de forma mais complexa. Devem ser entendidos como processos sociais complexos de recriação de experiências. Como tal, convivem com frustrações, recuos, dificuldades, experiências de autoritarismos e demais valores típicos da sociedade atual. Vivem em meio a tensões, envolvendo diversidades materiais e objetivas, questões de gênero, de classe, étnicas, ecológicas, domésticas e políticas.

As motivações, expectativas e os projetos dos sujeitos no assentamento são vários e, muitas vezes, contraditórios. A atuação dos agentes governamentais e dos movimentos sociais presentes nos assentamentos, faz parte indiscutivelmente das razões das conquistas até agora realizadas e por seu fortalecimento. Entretanto, a atuação extrapola a mera busca pela sua viabilidade econômica. Esses atores e agentes também atuam, contraditoriamente, ora como sujeitos educadores de uma nova cultura democrática, em que o conflito é condição inextricável, ora no sentido de modelar as vidas dos assentados, reproduzindo vínculos de natureza autoritária.

Em meio a tais processos, os sujeitos assentados vão buscando construir suas vidas, seus laços de pertencimento, seus vínculos familiares e suas identidades, marcadas inegavelmente pelos conflitos e tensões acima apontadas. Além disso, estão submersos nas constituições definidoras de suas histórias passadas e dos seus projetos e desejos de futuro. Por isso, a constituição da identidade desses indivíduos, ou de suas subjetividades, é um processo difícil, doloroso e ambíguo.

2.2 Assentamentos rurais: expectativas variadas e atores em disputa

O assentamento rural, como um novo espaço social, é permeado por conflitos sociais de inúmeras naturezas. Isso porque o assentamento é um espaço de poder onde não está em questão apenas a realização dos sonhos dos assentados, ou a garantia de sua sustentabilidade. Espera-se, por vezes, êxito e sucesso dele, com parâmetros definidos por atores que, invariavelmente, estão em conflito entre si, compondo um campo de disputas sobre a legitimidade de seus discursos interpretativos a respeito da realidade dos assentamentos. De modo que, os assentados vivem carências, muitas vezes, não muito distantes das anteriormente vividas, só que agora com exigências e racionalidades, múltiplas em significado e complexidade. Por isso, o cotidiano dos assentados será marcado por incertezas, inseguranças, desencantos, instabilidades, permanências, rupturas, resistências, utopias e frustrações.

Nesse cenário conflituoso, importa, em nosso trabalho, a compreensão do assentamento como espaço de construção de subjetividades variadas, em que se somam componentes da memória, das experiências individuais anteriores, dos projetos familiares, da luta pela terra no período do acampamento e das resistências e embates entre os demais atores nele presentes. Pretendemos buscar algumas das formas com as quais os sujeitos assentados vão construindo sua identidade, seus saberes, suas resistências, num cenário marcado, ao mesmo tempo, por inúmeras disputas, carências, expectativas, frustrações e conquistas e repetições.

Ferrante e Barone (2008) entendem que o assentamento pode ser visto como “um espaço de dificuldades, mas carregado de esperanças. Nesse espaço, constrói-se ou reconstrói-se a história individual e a sociabilidade”. Assim afirmam:

O cotidiano dos assentamentos mostra um complexo cenário em que a construção de lealdades, de rearranjos na sociabilidade comandados por relações de parentesco, de vizinhança e de filiação religiosa é atravessada por mecanismos de poder, nos quais clientelismos e expressões da cultura da dádiva se fazem presentes, objetivando criar redes de dependências e (des)organização interna. Ao mesmo tempo, homens e mulheres assentados, buscam autonomia econômica e política, desenvolvendo estratégias em meio a contextos regionais com características específicas (FERRANTE; BARONE, 2008, p. 276).

Caume (2006) buscou analisar os assentamentos como um campo marcado por relações de força e de disputa entre diferentes agentes (poder público, movimento dos trabalhadores rurais sem terra e agentes religiosos, em particular), que trabalham material e simbolicamente no sentido de produzir esses espaços. São diversos agentes que tentam legitimar ou subverter as posições ocupadas, disputando a legitimidade de sua própria visão ou projeto de assentamento e de reforma agrária.

O autor desenvolve uma análise a respeito da atuação do poder público nos assentamentos (a emergência de uma política de assentamentos de reforma agrária) e do MST (os assentamentos de reforma agrária enquanto parte do projeto político do movimento), tentando captar as formas como um assentamento específico resiste e sucumbe à trama de discursos desses atores. O autor analisou os processos sociais de instituição do Assentamento 16 de março, no município de Pontão no Rio Grande do Sul, dando especial destaque às formas de intervenção operadas pelas agências estatais e pelo MST.

Para Caume (2006), o Poder Público almeja, por meio de suas políticas, administrar, não apenas o espaço geográfico e o recurso fundiário, mas os próprios homens e mulheres que ali vivem e se relacionam. Esse processo de controle teria início já na seleção/exclusão dos possíveis beneficiários. Depois, ao adentrar na terra, outras imposições e induções são colocadas ao sujeito: o tipo de organização espacial, da produção, da comercialização, da moradia e de cultura; a exigência de moradia no lote, da dedicação exclusiva ao trabalho no assentamento, da constituição da associação comunitária para a representação política dos assentados, entre outros. Haveria, assim, um conjunto de decisões previamente tomadas e orientadas por um poder, que busca modelar um assentado e um assentamento idealizado. Segundo o autor, “o assentado deve ser ressocializado, recebendo as características do modelo ideal produzido segundo a ótica do Estado” (CAUME, 2006, p. 39).

O processo de modelação dos assentados ocorre por meio da atuação dos diversos órgãos estatais e técnicos da burocracia estatal, responsáveis pelo projeto do assentamento. Sua legitimidade está amparada na superioridade do saber, de natureza técnico-científica, em relação aos saberes dos trabalhadores, adquiridos ao longo de sua experiência anterior como bóias-frias, meeiros, posseiros. A ação dos técnicos visa, em última instância, “à conversão de um padrão cultural considerado não condizente com a nova realidade de assentado, caracterizando-se como uma violência simbólica” (CAUME, 2006, p. 41).

A conformação dos assentados por parte dos agentes da assistência técnica dá-se de forma mais intensa na fase de elaboração do projeto técnico, já que o projeto somente será aprovado pela agência financiadora se produzido de acordo com os saberes legitimados por

essas mesmas agências. De tal modo que, ao mesmo em que o poder público considera a vocação agrícola desse trabalhador como pressuposto para a sua admissão como beneficiário da reforma agrária, desqualifica o seu saber-fazer, já que ele é visto como despossuído dos atributos julgados imprescindíveis à viabilização econômica da exploração agrícola. Segundo Caume (2006, p. 43),

O agricultor deve se submeter a um conjunto de constrangimentos para a adoção de linhas e procedimentos de produção orientados por um saber de natureza técnico-científica que lhe é estranho, configurando entre técnicos e agricultores uma relação de saber/poder e de violência simbólica, pois alicerçada na desqualificação do saber-fazer próprio dos trabalhadores e na legitimação do técnico como o porta-voz legítimo das necessidades dos assentados e das técnicas de produção mais adequadas.

De acordo com o autor (2006), o discurso do Poder Público nos assentamentos centra-se no objetivo estratégico de tornar esse espaço social, após um determinado período de tempo de intervenção de natureza tutelar, emancipado, ou seja, livre dos benefícios da ordem estatal. Isso demonstra o sentido último da ação estatal, ligado à viabilização econômica dos assentamentos, tornando os agricultores capazes de integrarem-se a um mercado agrícola competitivo. Todavia, se aos olhos dos agentes públicos, o assentamento é resultado da intervenção burocrática sobre o espaço fundiário e o assentado é um mero beneficiário, para os agricultores e suas agências de mediação, o acesso à terra é uma conquista advinda da luta social, que se desdobra em novos confrontos com o Estado, em torno do crédito, da assistência técnica, da infra-estrutura, educação, saúde, entre outros.

A intervenção do poder público nos assentamentos é perpassada por concorrências, contradições e diversidades. Conforme Caume (2006), ainda que exista uma política de assentamento, com previsão de ações articuladas entre os diferentes órgãos estatais envolvidos na materialização do assentamento idealizado, na prática, há diferentes, e até contraditórias, formas de pensar e agir entre os técnicos. Isso, às vezes, até no interior de uma mesma instituição, como, por exemplo, no INCRA.

Além de fazer parte das políticas do Governo, os assentamentos também fazem parte, de forma crucial, do projeto político do MST. Este visa, em suas ações, não apenas ao direcionamento e enquadramento das formas de organização e estruturação do assentamento (espacial, produtiva, política etc.), mas também a construir subjetividades de homens e mulheres que ali vivem e relacionam-se, conformando determinadas sociabilidades e específicos modos de pensar, agir e sentir.

Para o MST, os assentamentos rurais são, de modo geral, espaços de acúmulo de forças para a continuidade da luta pela reforma agrária mais ampla. São territórios de utopias, que devem tornar-se exemplos de que é possível organizar a sociedade de outra forma, além de veicularem novas formas de relações econômicas e de demonstrarem novas relações sociais, pautadas no companheirismo, na solidariedade e no espírito de sacrifício. Os assentados teriam demandas e problemas específicos, diferentes dos outros agricultores de tipo familiar. Por isso, deveriam manter-se vinculados ao MST. De acordo com o autor (CAUME, 2006, p. 53),

Tornar os assentamentos exemplos para a sociedade de que a vida pessoal e social pode ser regida por novos valores e relações é o objetivo do movimento. Isso implica um conjunto de práticas materiais e simbólicas nas várias dimensões da existência humana, que procure produzir o que se julga como sendo o comportamento político, produtivo e moral mais adequado aos agricultores.

O MST intervém, por meio de múltiplas técnicas e procedimentos, no intuito de construir e modificar, tanto as relações sociais que se reproduzem neste espaço social, quanto as percepções que os indivíduos têm de si mesmos. Isso corresponde a um trabalho material e simbólico de enquadramento de comportamentos, condutas e atributos definidores de uma nova identidade social, que envolve também uma dada desqualificação e estigmatização de determinados comportamentos e pensamentos considerados, em algumas circunstâncias, inadequados. Procura-se fabricar indivíduos capazes de colocar os interesses do MST acima de seus próprios desejos e motivações, tendo em vista a superioridade do coletivo, em relação aos hábitos individuais.

Para Caume (2006), essa ação, em maior ou menor escala, despreza a trajetória cultural desses trabalhadores e seus saberes socialmente construídos. Por meio de tais práticas, “exerce-se um poder simbólico legitimado pela posse de uma leitura científica da realidade social e onde o discurso dos camponeses é considerado uma fala estranha, desqualificada e externa à racionalidade do pensar hegemônico” (2006, p. 56). As práticas de conformação do assentamento pelo MST dão-se em diversos tipos de iniciativas. Na criação do assentamento, o MST assume para si, geralmente, atribuições que são do poder público, como o estabelecimento das regras para a organização espacial do assentamento, a distribuição dos lotes, a substituição de assentados em casos de desistências, ou a destinação das benfeitorias herdadas da propriedade que originou o assentamento. Economicamente, o MST preocupou-se em disseminar, aos assentados, discursos devotados à adoção de formas cooperadas de produção agrícola, difundindo-se a idéia de que as dificuldades econômicas dos pequenos proprietários derivariam de seu isolamento social.

As práticas de conformação do assentamento pelo MST também se deram nas suas iniciativas no campo da educação. Elas envolvem um conjunto de experiências educativas que vão desde a luta pelas escolas no assentamento, até a criação de cursos técnicos. Caume (2006) aponta para as técnicas de enquadramento do espaço escolar nos assentamentos, sob as diretrizes político-ideológicas do MST, destinadas a controlar os professores, a influenciar na definição dos objetivos, princípios pedagógicos e conteúdos escolares, e a submeter o espaço escolar a uma determinada disciplina.

No estudo de caso, Caume (2006) verificou que aos projetos idealizados, tanto pelo Estado como pelo movimento, contrapõem-se a dinâmica da vida social e várias resistências sociais, que situam os assentados como personagens ativos, possuidores de desejos e interesses próprios:

embora os assentamentos constituam alvo de instâncias sociais devotadas à sua modelação, tecendo discursos e praticas de poder que procuram controlar e agenciar esses espaços sociais a determinados interesses estratégicos, há um longo caminho de marchas e contramarchas, onde nem sempre se atingem os objetivos almejados, pois à idealização se contrapõe a dinâmica dos confrontos, dos enfrentamentos, dos combates. (CAUME, 2006, p. 293).

As formas coletivas parecem chocar-se quase que sempre com um *ethos* camponês ligado ao trabalho familiar. Ao mesmo tempo, há sujeitos que aderem às formas coletivistas, compostas por sujeitos mais jovens da cooperativa local e da agrovila, marcando um conflito de gerações com os mais velhos. Quando os assentados demonstram adesão às formas coletivizantes, não o fazem necessariamente de forma passiva, mas como parte constitutiva de sua trajetória pessoal e do conjunto de experiências vivenciadas pelo grupo social.

Assim, as tentativas de modelação pelas formas, regras e discursos dos inúmeros agentes e atores presentes nos assentamentos não recaem decisivamente sobre os assentados. O conteúdo é, por vezes, reelaborado pelos indivíduos num processo dinâmico, que envolve submissão e, ao mesmo tempo, resistência. Um dos fatores que demonstram tal assertiva parece ser a presença de formas sociais nascidas nos assentamentos, que não negam nem necessariamente excluem as formas postas por tais agentes, tampouco as aceitam inteiramente.

É preciso entender melhor esses processos de resistência, que talvez não signifique sempre oposição a determinadas práticas autoritárias. A hipótese de que as resistências impostas pelos assentados possam ser, de alguma forma, para perpetuar uma dada forma de relação clientelística, não pode ser descartada prontamente. Dizer que a resistência em si é sinônimo de emancipação, parece ingenuidade. Não se pode descartar um dado conteúdo de

alienação também em inúmeras formas de resistência. Ao se dizer que eles resistem, não necessariamente se está também a dizer que exista aí elementos de nova cultura. A resistência pode também dar-se como tentativa de, por exemplo, perpetuarem-se formas sociais de cunho paternalista, ou outros vínculos de natureza também autoritária. O chamado *ethos* camponês, a que muitos autores se referem, é marcado por inúmeras ambigüidades.

Assim, importa para a presente pesquisa, analisar os processos de constituição desses sujeitos, em suas ações de enfrentamento e subordinação a outros agentes. Isso pode ser analisado, por exemplo, por meio da percepção de como as experiências ali vividas vão sendo construídas, como se dão as resistências para que eles façam valer sua visão de mundo tradicional. Ainda, como esse chamado *ethos* camponês incorpora novos elementos, em meio aos inúmeros conflitos, como alguns valores vão sendo fortalecidos e outros modificados nas lutas cotidianas, sem criar uma dicotomia entre as dimensões individual e coletiva. Esse propósito deve, todavia, levar em consideração que não há apenas um sujeito assentado, mas sim inúmeros sujeitos que vão se formando no interior do assentamento, com subjetividades variadas e mergulhados em sociabilidades distintas.

Schreiner (2002), em seu estudo centrado no processo de construção das formas cooperativas de produção e comercialização, percebeu uma ampla resistência dos assentados ao trabalho e à terra coletiva. A solidariedade construída no momento da luta no acampamento seria apenas momentânea, desfazendo-se na organização interna dos assentamentos. Nestes, os conflitos movem-se tomando como referencial as condições de vida e trabalho anteriores ao ingresso na luta pela terra. A ocupação, o acampamento, a prática pedagógica da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do MST, e o aprendizado na luta não provocaram necessariamente uma ruptura à concepção da terra como propriedade familiar privada e a determinadas relações as quais estavam submetidos os trabalhadores antes de optarem pela resistência organizada.

Para o autor (2002), essa parece ser uma das maiores contradições presentes nesse espaço social: a possibilidade de os assentados “re-tecerem” o modo de vida de colono em conflito com a *práxis* em torno de um novo projeto de organização social da produção e de vida comunitária dos seus mediadores. As propostas de cooperação, sobretudo as formas coletivas da terra e do trabalho, são vistas, pela maioria dos assentados, como um limite à realização da liberdade e autonomia. A coletivização, nos moldes em que o MST muitas vezes define, é estranha à cultura do assentado e constitui-se numa forma redutora do seu modo de vida e utopias. Muitos optam pelo acampamento e pela ocupação, porque têm como objetivo comum a conquista de um pedaço de chão para plantar. Contudo, a forma de organizar a

posse da terra (se individual ou coletiva) e os significados por eles atribuídos à terra representam uma questão demasiadamente intrincada.

A resistência ao trabalho e à posse coletivos vem de uma tradição de trabalho em unidades familiares individuais. A luta pela terra desses trabalhadores traduz-se em uma luta pela sobrevivência. Seus problemas imediatos são ligados à conquista das condições para a reprodução física e social de seus modos de vida. O engajamento na luta deve-se à resistência aos processos de expropriação da terra, das condições de trabalho e de reprodução social que se deram no passado, ainda que a maioria nunca tenha se constituído como pequeno proprietário familiar de terra. É o desejo de continuar no campo como proprietário de terra, ou de realizar essa utopia, que se manifesta fortemente nos processos de organização interna dos assentamentos, sobretudo nas formas de cooperação. (SCHREINER, 2002)

Todavia, o autor afirma que as opções de produção e reprodução de modo individual e a não inserção dos assentados nas propostas de cooperação, são vistas pelo MST, muitas vezes, como resultado de uma mentalidade individual tradicional e atrasada do assentado. Muitas vezes, a proposta de cooperativa é resultado de uma imposição das lideranças aos assentados, ou, ao menos, indica que os universos culturais dos assentados não foram de fato considerados no processo de construção das formas de cooperação.

Do mesmo modo que o projeto de ser proprietário e trabalhar individualmente a terra parece, aos poucos, prevalecer, Schreiner (2002) afirma que assim também acontece com as decisões coletivas, que vão cedendo espaço para o retorno de estruturas hierarquizadas e modelos de decisões não democráticas. Por outro lado, não dá para dizer que as experiências consubstanciam-se em derrotas das formas coletivas, já que foram reinventadas em novos moldes no próprio processo, conciliando formas de trabalho em conjunto com a propriedade e atividades individuais. Recriam-se valores, com a incorporação de elementos vindos dos atores múltiplos que atuam no assentamento, especialmente do MST. De acordo com o autor (SCHREINER, 2002, p. 318),

o que elas (famílias) buscam através da luta pela terra é a recriação de um modo de vida camponês, cujos fundamentos são o trabalho familiar em lotes que sejam seus e em relações de cooperação comunitárias. Não se trata de mera restauração do passado, mas de escolha de valores. A terra, o trabalho, a família e a liberdade, são elementos importantes no universo camponês brasileiro: a terra como patrimônio da família, sobre a qual se realiza o trabalho, que se constrói a família – a terra como valor de uso e não para fins mercantis.

Assim, a luta coletiva pela terra parece ser para o MST a forma de superação do modo camponês de produzir e de transformação da sociedade. Já para os sem-terra ela significa a

luta por um “pedaço de chão”, via reforma agrária, ou ainda, pela realização de um projeto de vida camponês no seio da sociedade moderna. Em nome de um projeto mais amplo de transformação social é que, muitas vezes, o MST impõe aos ideais do assentado a adoção de um único modelo de cooperação, com ênfase na coletivização da terra e do trabalho. Além do reducionismo do modo de vida, dos valores e das utopias dos assentados, essa imposição é entendida como um limite à liberdade e à autonomia. Ainda, acaba por provocar sérios conflitos, evidenciando um desencontro entre o concebido pelas lideranças e as experiências cotidianas dos assentados.

Mesmo assim, Schreiner (2002) percebeu, em sua pesquisa, avanços significativos em termos de aprendizados políticos e culturais dos assentados. Isso especialmente por meio da educação formal, bandeira importante do movimento, ou até, de forma mais intensa, pelos processos educativos que se dão na luta dos assentados em suas vidas cotidianas. Segundo o autor, a concepção pedagógica da proposta de educação do MST orienta-se por um conjunto de diretrizes essencialmente políticas, articuladas à capacitação técnica, revalorização do homem do campo e ao projeto de transformação da sociedade. Enfatiza, nos processos educativos formais e informais, a prática e a realidade cotidiana vivenciada. O professor é, ao mesmo tempo, educador e militante. A escola é vista como espaço social de formação de novos militantes, de promoção e exercício da mística pela luta popular, onde se elabora e se vive uma nova ética, combinando processos pedagógicos coletivos e individuais.

Como um dos objetivos mais centrais de sua proposta de educação, o MST enfatiza a necessidade de criar “valores do novo homem e nova mulher” (SCHREINER, 2002, p. 368), capazes de superar vícios como: o individualismo, o autoritarismo, o machismo e a falta de solidariedade. Para além do espaço da escola, a prática da cooperação é vista pelo MST como um instrumento pedagógico para a superação do individualismo e para a organização dos trabalhadores. Neste sentido é que o MST, desde os anos 80, tem realizado cursos de formação, os chamados *laboratórios de campo*, e outras experiências educativas. De acordo com Schreiner (2002), essas atividades apontam algumas vezes para o enfrentamento das dificuldades e necessidades próprias dos assentados e, ao mesmo tempo, para um reducionismo da cultura camponesa em representações desqualificadoras dos sujeitos sociais e de seu modo de vida. Diz ele (SCHREINER, 2002, p. 377),

O camponês é visto como incapaz de mudança de atitude por si só. Assim, a partir da manipulação do vivido através das representações, arma-se uma estrutura e práticas repressoras de intervenção na vida cotidiana do camponês: o “laboratório experimental” para “eliminar os vícios”, introduzir no grupo “a consciência organizativa”, “formar quadros de organizações de estruturas complexas”, garantindo assim o sucesso do empreendimento cooperativista.

A utopia, enquanto projeto libertário, teria sido transformada em ideologia. De acordo com ele (SCHREINER, 2002, p. 406),

Na conquista da terra estrutura-se o assentamento ‘contraditoriamente como lugar de libertação e uma nova forma de aprisionamento’. Ou seja, de um lado, o assentamento representa a realização da utopia da terra prometida e, portanto, da libertação da expropriação e exploração. Neste sentido, a tendência geral verificada é a de que cada família toma posse de um lote para cultivar. De outro lado, a tradição do colono de produção familiar individual é a orientação do INCRA, privilegiando esta forma de organização e uso da terra, combinam-se promovendo uma configuração próxima às regras do Estado. Por tratar-se de uma área em reforma pelo Estado, este interfere desde a vistoria, desapropriação da área, estruturação e organização interna e uso da terra, até a titulação dos parceleiros. Mas, também, como se viu, sempre (ou quase sempre) o interesse do MST de transformar o assentamento em uma nova experiência coletiva faz-se presente. Assim, impõe-se, na vida cotidiana dos agricultores, o enquadramento de sua cultura a formas estranhas ao seu modo de vida.

Diante disso, e sem desconsiderar o papel político-educativo importante do MST, Schreiner (2002) afirma a necessidade do movimento social em considerar as experiências e a cultura dos assentados como centrais no processo de discussão e formação da cooperação nos assentamentos rurais, a fim de transformá-lo, efetivamente, em um projeto coletivo.

Em termos de aprendizados políticos, Schreiner (2002) percebe, em seu estudo de caso, que os aprendizados na participação e organização coletiva, constituem avanços políticos que não podem ser desprezados:

os assentados, não obstante o arrefecimento da mobilização com a conquista da terra, acumulam o aprendizado de que estão de volta à terra porque se organizaram na identificação de um mesmo objetivo e por ele lutaram coletivamente. Em movimento, articulam a noção de que têm direitos, o que os move para e na luta. Suas experiências vão formando uma cultura política, substrato de novas práticas políticas coletivas. (2002, p. 418).

O autor também percebe uma nova qualidade nos relacionamentos no seio familiar. O modo de decidir na família passou a ser questionado em decorrência da experiência partilhada no processo de luta pela terra (tempo durante o qual homens e mulheres vivenciaram cotidianamente a cooperação na luta), da organização de formas associativas e formação política desenvolvida pelo MST.

Assim, são inúmeras as críticas apontadas pelo autor a respeito da tensão entre MST e assentado e sobre o próprio movimento, (diferenciações entre lideranças e bases, burocratização e autoritarismos). Identifica no assentamento estudado a recriação de relações engendradoras de novas desigualdades, podendo constituir-se em novas formas sociais

excludentes. Mesmo assim, centrando sua análise em torno das formas de cooperação, considera que, muitas delas, em algum sentido ou medida, podem ser consideradas como instrumentos para a continuidade da luta pela reforma agrária e como meio de inserção política e social dos assentados. De acordo com ele (SCHREINER, 2002, p. 437),

os resultados dessas iniciativas são indícios de que é possível um outro tempo de vivência comunitária e de um outro fazer, com práticas agroecológicas, com aumento de produtividade e renda familiar. Todavia, para tal, para além das condições externas aos assentamentos, como crédito rural, necessário se faz respeitar, na relação com os assentados, os valores, as práticas e as tradições do seu modo de vida, o que inclui a agricultura familiar, bem como superar práticas autoritárias e de subordinação política. Nenhuma forma de cooperação, formulada por referências político-ideológicas, quaisquer que sejam, sem levar em consideração a cultura e a trajetória de vida dos assentados, pode constituir-se em alternativa viável.

Pela leitura dos trabalhos teóricos focados nas tensões políticas presentes nos assentamentos, parece que é no campo das sociabilidades e das experiências cotidianas dos sujeitos assentados, que se pode encontrar a dimensão política de suas ações. As temáticas em torno das formas associativas e coletivas de produção nos assentamentos, e dos embates entre poder público e outros agentes presentes nos projetos de assentamentos, ocultam, muitas vezes, a necessidade de construir-se um relativo saber sobre o sujeito social assentado. Isso não significa necessariamente cair no campo dos incansáveis debates em torno do termo que melhor o define (se assentado, camponês, agricultor familiar ou sem-terra), tampouco nas perspectivas que tentam buscar um elemento unificador em uma identidade específica, se de classe ou categoria social (MEDEIROS, 2001).

A nossa tentativa é menos no sentido de buscar-se um hipotético culpado pelos nomeados fracassos nos assentamentos rurais, e mais em centrar esforços na análise da construção das experiências do sujeito assentado. O assentamento rural, lugar apontado como espaço de grande inventividade social, comporta, simultaneamente, aprendizados de emancipação, de construção da cidadania, mas também de alienação. Aprende-se a lutar e a resistir, mas também por vezes a se resignar ou a perpetuar relações de cunho autoritário.

A maior parte dos sujeitos presentes hoje, nos projetos de assentamento, traz consigo, por vezes, um passado ligado a uma cultura tradicional camponesa; à vivência da desigualdade em termos de acesso a bens fundamentais e de efetivação de direitos de cidadania; a formas de trabalho subproletarizadas e a vivências de formas múltiplas de violência, seja nas periferias da cidade ou nas franjas da agricultura monocultora e latifundiária. Eles são a real expressão dos números da miséria e da desigualdade presentes no Brasil. Carregam também valores ligados à valorização do trabalho e dos vínculos de

parentesco e de amizade, saberes relativos ao cuidado e cultivo da terra, bem como experiências associadas à luta pelo acesso à terra.

As situações múltiplas de privações, vivenciadas por esses sujeitos em momentos de vida anteriores à sua chegada no assentamento, diferente do que muitos agentes governamentais parecem entender, não são facilmente reversíveis. Não basta um auxílio específico e temporário do governo para que o assentado possa conquistar sua autonomia econômica. Da mesma maneira, as formas de idealização do assentado contribuem fortemente para a passividade e a perpetuação do abandono por parte daqueles agentes que institucionalmente têm o dever de prestar assistências variadas. Ainda, garantem a reprodução de valores morais, políticos e culturais talvez avessos à construção da cidadania ou da autonomia.

Desde a publicação do ensaio de Freire (1985) *Extensão ou Comunicação?*, em 1969, faz-se uma discussão a respeito do papel dos assistentes técnicos e extensionistas rurais enquanto educadores, apontando para a necessidade de que a ação educadora seja realizada de modo a considerar o homem concreto, inserido em uma realidade histórica definida. Caso contrário, o extensionista estaria lidando com uma interpretação ingênua da realidade, além de sua prática significar, explicitamente, um instrumento de dominação e de invasão cultural.

Os serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural (Ater) apareceram no cenário brasileiro no final da década de 1940, no contexto das políticas desenvolvimentistas do pós-guerra, com as finalidades de promover a melhoria geral das condições de vida da população rural e apoiar o processo de modernização da agricultura. Encontravam-se também inseridos nas estratégias voltadas à política de industrialização do país. A Ater foi implantada como um serviço privado ou paraestatal, com o apoio de entidades públicas e privadas, especialmente universidades e órgãos de pesquisa e extensão rurais (PNATER, 2004).

Freire (1985) analisa o problema da comunicação entre o técnico e o camponês, no processo de desenvolvimento de uma nova concepção de sociedade agrária na década de 1960: não caberia ao primeiro persuadir o camponês para que aceitasse a nova propaganda, seja ela de conteúdo técnico, comercial ou ideológico, pois tal aceitação seria sempre domesticação, conversão do sujeito (os camponeses) em objeto sobre o qual recairia a ação de persuadir:

Nem aos camponeses, nem a ninguém, se persuade ou se submete à força mítica da propaganda, quando se tem um opção libertadora. Neste caso, aos homens se lhes problematiza sua situação concreta, objetiva, real, para que, captando-a criticamente, atuem também criticamente, sobre ela (FREIRE, 1985, p. 15).

Uma das características da ação educadora antidialógica é a invasão cultural: o sujeito que invade toma seu espaço histórico-cultural garantidor de sua visão de mundo como o ponto de partida para penetrar outro espaço histórico-cultural, sobrepondo aos indivíduos invadidos seu sistema de valores. Por isso, a relação entre invasor e invadido é sempre uma relação autoritária, situando ambos em posições antagônicas. A invasão, como ato de conquista, necessita legitimar-se sempre para poder se manter como tal. Por isso, para alcançar sempre seus objetivos, o invasor recorre-se à propaganda, aos *slogans*, ou aos mitos: “persuadir os invadidos de que devem ser objetos de sua ação (...), daí que seja necessário ao invasor descaracterizar a cultura invadida, romper seu perfil, enchê-la inclusive de subprodutos da cultura invasora” (FREIRE, 1985, p. 28). Invasão é manipulação: explora o campo das emoções dos indivíduos invadidos e estimula a massificação entendida pelo autor enquanto estado geral de desumanização e alienação.

De acordo com Freire (1985), os argumentos colocados pelos extensionistas a respeito da necessidade de lançarem mão de uma perspectiva antidialógica, estão relacionados ao tempo, em vistas da urgência do país em garantir a produtividade e o progresso industrial. Os métodos dialógicos envolveriam processos lentos, perdendo-se, dessa maneira, muito tempo em relação à perspectivas antidialógicas que, ainda que autoritárias, seriam mais eficientes para garantir o ingresso dos pequenos produtores na modernidade industrial. Freire (1985, p. 29) considera a importância de tais argumentos, todavia reconhece neles a descrença no homem simples e a subestimação do poder deste último de refletir e de assumir o papel daquele que procura conhecer:

Daí a preferência por transformá-la em objeto do “conhecimento” que se lhe impõe. Daí este afã de fazê-lo dócil e paciente receptor de “comunicados”, que se lhe introjetam, quando o ato de conhecer, de aprender, exige do homem uma postura impaciente, inquieta, indócil. Uma busca que, por ser busca, não pode conciliar-se com a atitude estática de quem simplesmente se comporta como depositário do saber. Esta descrença no homem simples revela, por sua vez, um outro equívoco: a absolutização de sua ignorância. Para que os homens simples sejam tidos como absolutamente ignorantes, é necessário que haja quem os considere assim.

As reflexões de Freire (1985) afinam-se fortemente aos debates dos frankfurtianos sobre a reificação do homem rural no seu processo de integração na sociedade moderna industrial, movimentada no tempo pela força do progresso. Os termos *slogans*, *propaganda* e *massificação* utilizados no ensaio, aludem inevitavelmente à compreensão do fenômeno a que Adorno (1996; 2000a) demonstrou forte preocupação: a invasão da cultura moderna e da indústria cultural no mundo tradicional. A reforma agrária, como ação técnica e, principalmente, política, exigia, de acordo com Freire (1985), a inserção dos extensionistas (agrônomos e outros técnicos) no mundo rural tradicional, por meio de uma ação dialógica.

Sua presença junto aos camponeses poderia, por exemplo, garantir a substituição de algumas formas tradicionais de enfrentamento da natureza por outras qualitativamente melhores, do ponto de vista do conhecimento científico de que são portadores. Ou, ainda, nos termos adornianos, facilitar o discernimento a respeito de formas autoritárias próprias dos modos tradicionais de vida. Todavia, ao reduzir o camponês a objeto, além de não combater os “velhos autoritarismos”, a ação deles é também mais uma barbárie, porque reforça a condição de inferioridade social dos homens rurais.

Na década de 1980, iniciou-se no Brasil uma nova proposta de extensão rural que contemplava a construção de uma consciência mais crítica dos extensionistas e o estímulo ao planejamento mais participativo entre assessores e camponeses, com referência às propostas da pedagogia da libertação de Paulo Freire. Ressalta-se também a obrigatoriedade da União em garantir serviços de assistência aos pequenos agricultores de forma gratuita prevista a partir da Constituição Federal de 1988.

Em 2004, o governo federal lançou uma nova Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER - 2004), orientada ao atendimento dos agricultores familiares e preconizando novos enfoques metodológicos e incentivando a agroecologia, sugerida como o novo paradigma tecnológico para o desenvolvimento sustentável. Na PNATER de 2004 a inclusão social da população rural brasileira mais pobre é o elemento central de suas ações e determina, como público alvo, os produtores familiares tradicionais, assentados por programas de reforma agrária, e outros públicos definidos como beneficiários dos programas do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). A PNATER 2004 tenta inovar nas suas formas de implementação, ao propugnar o respeito primeiramente à pluralidade e às diversidades sociais, econômicas, étnicas, culturais e ambientais do meio rural brasileiro.

O conteúdo da Política demonstra a reflexão a respeito das preocupações formuladas por Freire (1985) e aquelas que ainda permanecem no âmbito dos estudos sobre o meio rural. Todavia, às antigas inquietações somam-se outros problemas: a crise no mundo do trabalho e a crise ambiental impõem novas urgências aos homens do campo. Os assentamentos rurais são cada vez mais considerados como alternativas para inclusão social de inúmeros grupos sociais de excluídos e, também, como alternativa de produção agrícola e agropecuária sustentável, pautada por referenciais associativistas e cooperativistas. O PNATER de 2004 exige dos técnicos que eles dêem conta da promoção do empoderamento social dos grupos excluídos, do enfrentamento de questões de gênero, étnicas e culturais; da divulgação e

expansão das novas tecnologias de comunicação e informação junto às populações rurais; dos debates sobre a segurança alimentar, a agroecologia, entre outros³³.

Todavia, um dos problemas que podemos levantar, seria a relação entre tais referenciais e os conteúdos escolares curriculares dos cursos de graduação e pós-graduação: em que medida eles contemplam os desafios refletidos nas políticas públicas de assistência técnica e extensão rural e, assim, estão voltados para a formação crítica dos técnicos? (CALLOU et al., 2008). As novas urgências e o excesso de metas podem acabar, também, por se reduzirem a novas formas de modelação e de autoritarismos.

Voltando nossa discussão para a temática dos sujeitos assentados, entendemos ser importante percorrer alguns trabalhos de pesquisas que destacaram, em seus objetivos, a análise dos sujeitos assentados, tentando captar os valores relacionados aos seus modos de vida, às formas como vivenciam a luta pela terra e como têm tecido suas relações de sociabilidade.

2.3 O sujeito assentado em construção: vivências, memórias e desejos

Nos últimos anos, aumentou significativamente o número de estudos sobre o mundo rural, voltados para a análise dos sujeitos sociais presentes nos processos de luta pela conquista da terra. Ferrante, Withaker e Barone (2004) centraram seu trabalho de investigação na capacidade de um assentamento rural constituir-se em espaço de produção de novos modos de vida e sociabilidades, e nas mudanças, em termos econômicos e políticos, do cenário em que ele está situado. Os autores levaram em consideração um conjunto amplo de relações em que estão inseridos, até as relações com o poder local e com a agricultura regional. Foram observados os códigos tradicionais, as racionalidades, as formas associativas, a reorganização do espaço produtivo/reprodutivo, os rearranjos em busca da cooperação e as expressões de conflitos e de diferenças que atravessam as relações ali presentes.

³³ Recentemente também foi promulgada a Lei Federal n. 12.188 (11 de janeiro de 2010), instituindo a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural para a Agricultura Familiar e Reforma Agrária – PNATER e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural na Agricultura Familiar e na Reforma Agrária – PRONATER. A lei alterou a Lei de Licitações (Lei Federal n. 8.666, de 21 de junho de 1993), a fim de garantir critérios especiais de seleção e contratação das entidades prestadoras de serviços de ATER, em relação às contratações feitas por licitações comuns, além de disciplinar mecanismos especiais de acompanhamento, controle, fiscalização e avaliação dos resultados da execução do PRONATER.

O trabalho de Ferrante, Whitaker e Barone (2004) foi realizado num assentamento rural de Araraquara, cravado entre os canaviais e laranjais da região, buscando também refletir sobre a possibilidade de construção de novas metodologias e técnicas de pesquisa para analisar o rural (WHITAKER, 2002). A perspectiva estava direcionada à tentativa de superação de alguns preconceitos sobre o homem rural que contaminam as ciências humanas. Segundo os autores (FERRANTE; WHITAKER; BARONE, 2004, p. 26):

os modos de vida, ricas tramas empíricas de relações que os trabalhadores assentados mantêm entre si como também com os distintos agentes sociais com os quais se defrontam, na busca de permanecer na terra e garantir sua integração social e política no entorno, significam uma maneira não absolutizada de compreender o sentido complexo desta categoria de trabalhadores rurais.

A constituição do assentamento estudado não decorreu de uma luta organizada pelo MST, e sim da luta dos bóias-frias da região, frente à ausência de garantias de sobrevivência dos trabalhadores rurais por parte do governo e do capital. Ligados à luta dos sindicatos rurais, os núcleos do assentamento em questão são decorrentes de uma política estadual de reforma agrária de ocupação de áreas públicas do governo e da desapropriação de terras privadas. A análise dos autores sinaliza para questões como: as tensões entre as lideranças assentadas e o campo político mais abrangente (poder público, sindicatos etc.); as ambigüidades presentes nos modos tradicionais de vida e estratégias familiares dos assentados; os padrões de consumo e vida urbanos que disputam com o *habitus*³⁴ rural; e o dilema da implantação da cana-de-açúcar nos assentamentos como alternativa econômica.

Ferrante, Whitaker e Barone (2004) apontam para os problemas de se conceituar em bloco os assentados. Sua inserção, periférica e estranha à estrutura econômica dominante na região, não permite se falar em termos de identidade de classe. Também, sua classificação como agricultores familiares deve ser vista com reticências, em razão da conta da origem, muitas vezes, decorrente de situações de proletarização. A intervenção estatal permanente também é um fator complicador da discussão. A resistência desses trabalhadores e suas estratégias, frente às imposições estatais, seriam uma pista importante na constituição da identidade dessa categoria de trabalhadores.

Uma hipótese levantada para a compreensão das sociabilidades e modos de vida das populações assentadas, também encontrada em vários outros estudos, é a de que, ao buscarem reorganizar suas vidas no assentamento, esses trabalhadores, mesmo entre aqueles que viveram a experiência da proletarização, vão buscar recursos no denominado modelo cultural camponês. De acordo com os autores, (FERRANTE; WHITAKER; BARONE, 2004, p. 26),

³⁴ O conceito de *Habitus* é desenvolvido por Pierre Bourdieu.

pode-se falar, então, da ‘economia moral’ desses trabalhadores, que orientaria suas ações e a maneira como constituem suas relações, como um modelo racional de conduta, compreensão e reconhecimento. A reciprocidade ‘horizontal’, preconizada como regra pelos códigos morais do trabalhador rural, pode construir uma rede de relações funcionais na permanência dessas famílias.

Essas relações de reciprocidade horizontal guardam, porém, inúmeras ambigüidades. Para os *de fora* do assentamento (especialmente os técnicos do Estado), os assentados reproduzem relações de reciprocidade marcada pela lógica da patronagem/clientela. Nesse sentido é que muitos agrônomos do Estado reclamariam de uma postura excessivamente paternalista que eles não querem ter, mas que os assentados lhes cobram. Assim, segundo os autores (2004, p. 28),

pode-se falar mesmo da operação de duas lógicas na organização dos projetos de assentamentos. A primeira, a dos técnicos, obedeceria à racionalidade moderna, operando através dos imperativos da impessoalidade e do contrato comercial. A segunda, a dos assentados, ratificaria os ‘códigos de re-conhecimento social’, decalcados de uma economia moral que orienta os trabalhadores em suas ações.

Ferrante, Whitaker e Barone (2004) percebem muito de inovação nas práticas de sociabilidade dos assentados em estudo. A reconstrução da vida dos assentados é demarcada num território rico em tensões e conflitos, entre lideranças assentadas e no campo político mais abrangente. Resultado disso é uma dinâmica política bastante singular, marcada pela operação de racionalidades distintas, orientadas, em termos de estratégias dos assentados, para melhorar suas posições no interior desse campo específico. Expressões de clientelismo por parte do poder local contrapõem-se a outras tentativas de uma nova cultura política. De acordo com os autores (2004, p. 33),

as recorrentes desautorizações de decisões tidas como coletivas, se às vezes enfraquecem os fóruns de deliberação, em outras ocasiões reforçam a posição de determinados líderes ou grupos. (...) Ser contra a expulsão de trabalhadores ou ser a favor dos que plantaram a cana – sempre numa atitude oposta às deliberações da Comissão de entidades do assentamento – foram iniciativas executadas a partir de um cálculo político bastante racional e eficaz. Essa racionalidade prática, de caráter estratégico, muitas vezes é avaliada negativamente (vista como ‘irracional’) pelos estudiosos e técnicos. Porém, a não colaboração com a comunidade, mais especificamente a desautorização de decisões coletivas, se é um motivo constante de brigas no interior do assentamento, o é justamente porque, muitas vezes, se inscreve no campo das disputas políticas, contrapondo líderes e grupos em busca de legitimação. Até quando existem atitudes individuais refratárias a decisões no assentamento, tais comportamentos podem significar uma tomada de posição claramente racional contra o desacerto institucional que representa a política de assentamento perpetrada pelo INCRA e pelo ITESP. O conflito põe em evidência a tensão sobre a qual as relações sociais serão construídas. (...) mais do que brigas, os assentados e suas organizações de base experimentam o duro aprendizado das relações políticas democráticas.

Um dos maiores dramas vivenciados ali está relacionado às tensões entre as estratégias familiares para se viver melhor na terra, com suas expectativas, idealizações e irrealizações, e a crescente inserção da cana-de-açúcar no espaço do assentamento. Por um lado, “a voracidade do agronegócio regional tenta impor-se, aproveitando-se de uma relativa fragilidade econômica dos projetos de assentamentos rurais” (2004, p. 39). Por outro, os assentados começam a aderir ao plantio da cana ou ao arrendamento das terras às usinas, justificando a opção por inúmeras razões: a fragilidade econômica, a inadimplência nos bancos, a falta de garantia de condições mínimas de viabilidade econômica dos lotes por parte do poder público e a expectativa de um rendimento fixo (FERRANTE; WHITAKER; BARONE; 2004).

O conflito ganha maior ênfase com a oposição clara de muitos assentados à inserção da cana no assentamento e com o posicionamento do INCRA, fortemente contrário ao cultivo da cana nos módulos, ameaçando de expulsão os que forem contrários a tais regras. Na representação dos assentados que resistem ao plantio ou ao arrendamento de seus lotes às usinas, a cana representa a marca da volta ao trabalho cativo, esquadrinhado por outros saberes e poderes. Às manifestações de aceitação, sobrepõem-se expressões de recusa “num movimento que acaba por acirrar disputas internas e publicizar divergências entre órgãos técnicos” (FERRANTE; WHITAKER; BARONE, 2004, p. 39).

Uma das conquistas que os autores consideram como das mais promissoras, em termos de integração cidadã dos assentados, refere-se à participação dos assentados, nos aspectos culturais e educacionais, no contexto local. Nos primeiros trabalhos desenvolvidos pelos autores, aparecia já a temática da educação, em seu sentido mais amplo. O tempo de luta desses sujeitos, ainda sob as barracas dos acampamentos nos quais aguardavam o assentamento definitivo, era também tempo de formação, pois no acampamento já se daria a reconstrução dos dados culturais esfacelados pelas inúmeras rupturas das quais haviam sido vítimas. A maioria dos grupos em acampamento desenvolveu um tipo de luta, durante a qual aprenderam e ensinaram dados preciosos para resistência e conquista, construindo o que pode ser nomeado como uma pedagogia da luta. Nesse sentido, afirmam os autores (FERRANTE, WHITAKER, BARONE, 2004, p. 50):

Havia, portanto, um processo de educação informal atravessando todos os grupos etários e que acompanharíamos durante todos esses anos – processo através do qual reconstruíram suas vidas, re-elaboraram suas identidades, construíram um novo espaço, enfim reconstruíram aquela cultura estilhada pelas rupturas de suas tumultuadas trajetórias de vida anteriores ao assentamento.

Além disso, uma questão importante que Ferrante, Whitaker e Barone (2004) apontam, diz respeito à conquista da escola do campo dentro do assentamento estudado, com proposta educacional diferenciada e com conseqüências concretas para os assentados. A escola propunha, em suas diretrizes, a valorização da cultura local, a priorização do resgate da identidade do assentado e a importância de sua integração com o meio ambiente. Para isso, a escola também inovou em termos de metodologias de ensino e aprendizagem e impulsionou a criação de novos projetos educacionais.

Brancaleoni (2005), analisando o projeto pedagógico de uma escola do campo em sua implementação, considerou que, mesmo com as inúmeras dificuldades no processo de elaboração e implantação do projeto (formação dos professores e infra-estrutura), foram várias as mudanças qualitativas significativas impulsionadas pela escola, especialmente ligadas ao fortalecimento da cidadania e aos processos de aprendizagem dos assentados, além de interferir positivamente no processo de reconhecimento das pessoas envolvidas na escola, enquanto sujeitos sociais e de direitos.

No mesmo sentido, Ferrante, Whitaker e Barone (2004) apontam que a relevância da escola não está apenas no significado da conquista em termos de alfabetização e adequação do ensino às realidades e demandas vividas no meio rural. Mais do que isso, ela tem permitido um movimento, na contramão do que muitos estudos sociais revelaram por muito tempo no país: uma forte valorização da educação escolar por parte das famílias rurais. Por meio do Censo de Assentamentos Rurais do Estado de São Paulo, realizado no âmbito de um projeto multidisciplinar coordenado por V. L. B. Ferrante e S. M. Bergamasco, com o apoio do CNPq, da UNESP e da FINEP, buscou-se analisar a hipótese de a valorização da escola, por parte dos assentados, levando-se em consideração as aspirações por educação escolar. O resultado e sua interpretação, feito por DIRA. (Divisão Regional Agrícola no estado de São Paulo), serviu para demonstrar que:

não importava o grau de modernização da agricultura na DIRA considerada, não importavam diferenças nas trajetórias do grupo nele assentado ou o grau de politização da luta anterior do grupo, as maiores porcentagens das respostas dadas às questões que direta ou indiretamente mediam aspirações por educação sinalizavam sempre para grande valorização da escola. Embora tais porcentagens pudessem variar de uma DIRA para outra, tais variações não eram significativas e nunca apontavam para negação de aspirações por educação (FERRANTE; WHITAKER; BARONE, 2004, p. 51).

A valorização da escola expressou-se por meio de várias questões. Entre elas, destaca-se: a priorização dos horários e tarefas da escola em relação à possível ajuda dos filhos na lavoura; a importância da permanência do filho na escola, independentemente do momento

em que era oferecida; e a extensão do tempo na escola desejada por estas populações para seus filhos, já que ultrapassaram o padrão de 1ª a 4ª série, que caracterizava a escola da zona rural no passado.

Em uma pesquisa realizada pelo Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural - NEAD, intitulada *A vivência da reforma agrária por populações assentadas: a perspectiva do sujeito*, coordenada por Martins (2009), foram reunidos cinco estudos de caso (BRENNEISEN, 2004; 2009; SILVA, 2009; QUINTEIRO, 2009; WANDERLEY, 2009; MAGALHÃES, 2009), realizados cada um deles, em uma região geográfica brasileira. De modo geral as pesquisas tinham como objetivo analisar a maneira como as famílias estariam vivenciando o processo de reforma agrária em suas vidas, cotidianamente.

Brenneisen (2004) estudou um dos cinco assentamentos, localizado na região sul do Brasil, procurando elementos das histórias de vida dos assentados antes de sua adesão à luta, suas experiências no assentamento e as perspectivas e possibilidades futuras, estas últimas traduzidas nos sonhos e desejos que movem e, sobretudo, mobilizam essas populações. A ênfase de sua análise está centrada nos desencontros entre MST e assentados, e nas práticas, decorrentes de expectativas distintas da luta pela terra, entre direção e base do movimento. Centra-se no estudo das ambigüidades na atuação da direção do MST, no que se refere à condução da luta. Para Brenneisen (2004), o MST, ao mesmo tempo em que se constitui num importante agente de mediação na luta pela terra, comete equívocos, especialmente quando os dirigentes empenham-se na organização de modalidades organizacionais coletivizadas nos assentamentos rurais. Ressalta algumas das formas como essas experiências frustradas marcam algumas das dificuldades futuras dos assentados

No assentamento estudado por Brenneisen (2004), o MST conduziu o processo de ocupação, feito por famílias que passaram por procedimentos específicos de seleção e escolha inicialmente, já que a idéia era a instalação de um assentamento modelo. Só foram conduzidas famílias que concordassem com a modalidade organizacional previamente definida para aquele local, pretensão da direção do movimento em estabelecer um modelo fundado na posse coletiva da terra. Também parecia importante ao movimento a necessidade de um longo período de acampamento. As lideranças concebiam que os anos de luta, privações e sofrimentos tornar-se-iam imprescindíveis ao ajustamento das famílias a uma organização nos moldes idealizados e incessantemente perseguidos pelos dirigentes, além do fundamental papel sobre o desenvolvimento da consciência das pessoas. De acordo com a autora (2004, P. 41),

na avaliação dessas lideranças, as muitas dificuldades impostas às famílias que se incorporavam na luta pela terra, vivendo durante anos a fio sob barracas de lona e em condições extremamente precárias, desempenhariam junto a elas uma função educativa. Pressupunham que o ajustamento a uma modalidade coletiva se daria por aqueles que tivessem passado por uma espécie de ‘pedagogia do sofrimento’ e que por isso possuiriam um grau mais elevado de consciência proporcionado pelos anos de luta. A conquista da terra com ‘pouco sofrimento’ passou a ser desqualificada e percebida como elemento negativo.

Nessa mesma linha, um dos fatores apontados pelas lideranças do MST como responsável pelo fracasso das tentativas de coletivização da posse e uso da terra, seria o breve período de tempo que as famílias permaneceram acampadas. Associam o maior tempo de acampamento à maior politização dos sujeitos. Todavia, o que Brenneisen (2004) identifica é que essa vivência no acampamento, em si, não resulta necessariamente em uma maior politização. Muito pelo contrário, propicia a reprodução de novos formatos de dominação e conformismo. Escreve a autora (2004, p. 41):

o longo processo de privações imposto a essas famílias, privações que, por sinal, são muito anteriores à adesão à luta pela terra, não necessariamente é fator responsável por uma ‘maior consciência’ ou por uma maior politização. Ao contrário, são processos muito mais propensos à produção de espíritos passivos, marcados, resignados, consubstanciando-se não numa pedagogia do sofrimento, mas numa pedagogia da resignação. Não sendo, por si só, propiciadora de uma maior autonomia e liberdade, mas do seu oposto, do conformismo, da dominação. Se essa equação parece contraditória diante da luta empreendida pelo movimento, a de devolver a dignidade a milhares de pessoas alijadas de seus direitos de cidadania, no que se refere à busca incessante de uma modalidade organizacional alheia aos desejos e às histórias de vida desses agricultores, trata-se, na verdade, de uma equação que se ajusta a essas pretensões – quanto mais resignados, quanto mais passivos, mais maleáveis, mais ajustáveis, melhores às intenções da direção do MST, pelo menos no que se refere à modalidade organizacional pretendida para os assentamentos rurais.

Brenneisen (2004) descreve inúmeras situações identificadas em seus dados que serviriam para demonstrar uma relativa incompatibilidade entre o projeto organizacional do MST e o projeto de vida da base, que acabam por definir o fracasso de vários projetos de organização coletiva, defendidos pelo movimento para os assentamentos. A análise dessas experiências como fracassadas parece advir mais da liderança do que da base do movimento. De acordo com a autora, “para aqueles que resistiram às imposições, o fato de ter prevalecido seus desejos tem representado para eles uma vitória frente a essas tentativas” (2004, p. 78). O resultado dos conflitos, mesmo com cisões ou seqüelas, “tem sido a resistência dos agricultores e o retorno a um modo de vida que lhes é próprio, preservando os valores familiares, os laços comunitários, a privacidade na organização de suas moradias, e a autonomia de decidirem sobre seus destinos” (2004, p. 78).

Brenneisen (2004) capta algo que é recorrente na literatura a respeito do tema: o significado especial que tem para os assentados a possibilidade de reconstruírem suas vidas, oferecida pela conquista do lote, depois de anos vivendo em condições extremamente precárias, tendo atrás de si uma vida marcada pelas migrações. Isso estava marcado nas histórias de vida dos assentados entrevistados e no gosto especial de alguns deles por mostrarem as benfeitorias e as aquisições realizadas nas suas parcelas de terra individuais com os recursos já recebidos, bem como por relatarem os planos que tinham para quando recebessem os demais valores.

O recebimento dos primeiros recursos marca uma forte tensão entre as expectativas dos trabalhadores assentados e a racionalidade dos agentes governamentais na distribuição das parcelas. São inúmeros atropelos que, de acordo com Brenneisen, demonstram a diferença, em termos de significado, que a luta pela terra tem para os agricultores e para os técnicos. Afirma a autora (2004, p. 87):

Para os agentes governamentais e até mesmo para lideranças do movimento, a prioridade nos processos de instalação dos assentamentos tem sido a organização da produção. Para os agricultores assentados, embora a produção seja central para a sobrevivência das famílias, para o sucesso dos projetos de assentamento e para a permanência das famílias no campo, nesse momento inicial, suas urgências e prioridades eram outras, como a construção de suas moradias, mesmo porque não existiam ainda condições necessárias às instalações, ou seja, não existia sequer energia elétrica no local e tampouco os recursos para a formação da pastagem haviam sido liberados.

Os conflitos com as lideranças e com os agentes governamentais serão fortes componentes que, nos processos de reconstrução da vida dos assentados, irão definir as visões de mundo e as formas de sociabilidades ali criadas. As relações de amizade e de vizinhança também são marcadas por tais conflitos e por aqueles anteriores, da época do acampamento. Todavia, há uma vontade inicial de restabelecimento dos vínculos e da construção da idéia de que todos são amigos e famílias e que todos caminham para a construção de relações amistosas.

Nas relações intrafamiliares, de modo geral, o que Brenneisen (2004) percebe é a reprodução da divisão sexual do trabalho, nos moldes do camponês tradicional, sem grandes alterações. Persistem as diferenças quanto ao reconhecimento do trabalho feminino. Um dos fatores responsável por isso seria a *invisibilidade do trabalho da mulher*, que afeta as mulheres urbanas também, mas que, no campo, seria mais acentuada, devido à maior indistinção entre trabalho produtivo e reprodutivo, e a confusão das atribuições de mãe e de esposa, tidas como auxiliares.

Se a contribuição dos homens na divisão do trabalho doméstico é quase nula, na vida pública aparece acentuadamente o homem negociando com o INCRA ou nas reuniões de lideranças, por exemplo. As assimetrias de gênero puderam ser observadas na divisão sexual do trabalho e na ocupação dos espaços de poder, decisão e gestão do assentamento. Brenneisen (2004) também identifica algo que já foi sinalizado por outras pesquisas na área: refere-se à diferença do papel da mulher na fase de acampamento e na fase de assentamento. Se no acampamento, as mulheres têm papel fundamental, ilustrado pelos referenciais simbólicos alusivos ao feminino, após a fase de luta, as mulheres reassumem seus papéis tradicionais ligados à maternidade e ao trabalho doméstico.

Quanto à inserção dos assentados na vida política local, o assentamento em estudo, no local que historicamente era controlado por grupos locais, está representando uma ameaça ao controle político e às relações ali já previamente estabelecidas. O principal receio do poder público é que esse elemento novo possa, de alguma maneira, interferir na vida política local, alterando a correlação de forças até então existente. Percebe-se ainda uma preocupação com o poder de pressão que tem o MST, a fim de que suas demandas sejam atendidas. A chegada do movimento no município levou à preocupação de que, na esteira do assentamento conquistado, novos núcleos pudessem ser instalados. Por isso, o Secretário Municipal da Administração apressou-se em dizer que naquele município não havia mais nenhuma fazenda improdutiva ou passível de desapropriação para fins de reforma agrária (Brenneisen, 2004).

Entretanto, tais conquistas devem ser vistas no campo das ambigüidades que permeiam as perspectivas desses sujeitos. As ocupações e o processo de organização para a constituição de assentamentos de reforma agrária inauguram novos tipos de relações entre governo e sociedade civil e uma nova modalidade de fazer política, superior às formas de base clientelistas e patrimoniais tradicionalmente usadas. Todavia, esse processo não está isento de contradições.

Um exemplo estaria nas eleições locais, em que se observou a predominância dos valores ligados à lealdade e reciprocidade para a escolha dos candidatos, por parte dos assentados, com prejuízo de qualquer outro elemento ligado à idéia de fidelidade político-partidária. Brenneisen (2004) cita outros trabalhos sobre os significados entre populações rurais, apontando que, além da intencionalidade ideológica, “o destino dos votos familiares no meio rural ou entre populações que habitam as periferias das cidades (a maioria, de origens rurais) é definido a partir de outro cálculo, fundamentado nos valores da tradição e nos valores próprios da lealdade política” (2004, p. 133). Nisso não haveria grande diferença dos assentados.

Em termos conclusivos, Brenneisen (2004) afirma que, não obstante os constrangimentos que historicamente têm marcado suas vidas, os agricultores que aderiram à luta pela terra, após a sua conquista, têm procurado, predominantemente, o restabelecimento de uma ordem a eles peculiar para a organização de suas vidas. Eles têm procurado reorganizar suas vidas de acordo com valores comunitários, familiares, religiosos, próprios de seu universo sociocultural. Na condição de agricultores assentados, eles estariam lutando por um modo de vida e por uma qualidade de vida diferente daquela concebida pelo homem citadino e, muitas vezes, pelos técnicos, dirigentes e mediadores do MST. Mais do que a conquista da terra, “ao engajarem-se nessa luta, essas famílias de agricultores estão lutando, antes de tudo, por um projeto de vida, e é justamente esse projeto de vida, esse *horizonte* e a perspectiva de um futuro melhor, o agente que também historicamente tem mobilizado as populações rurais” (BRENNEISEN, 2004, p. 139).

Outro dos cinco estudos realizados no âmbito do projeto coordenado por Martins (2009), foi realizado por Silva (2009), que definiu seu ponto de partida no entendimento dos homens e mulheres como sujeitos de sua própria história, resultante da “imbricação da ação dos sujeitos e das estruturas sociais existentes” (SILVA, 2009, p. 108), e de um processo de recriação de experiências entre vários sujeitos, envolvendo passado, presente e futuro. Uma hipótese daí resultante é que conflitos vividos no assentamento estão ligados a esses processos de construção da identidade social e individual do assentado. A autora também parte de uma compreensão do assentamento como espaço social em processo de permanente construção, marcado por distintas temporalidades, resultantes das ações dos sujeitos em determinadas circunstâncias. De tal modo que “as ações assim produzidas não se reportam às finalidades objetivas, predeterminadas, sempre previsíveis, mas ao campo de possibilidades, de alternativas, de acasos. Essa concepção permite o entendimento das distintas ações do mesmo espaço social” (SILVA, 2009, p. 109).

A pesquisa foi realizada na mesma região estudada por Ferrante, Whitaker e Barone (2004). Além dos temas já apontados anteriormente, como a valorização da educação pelos assentados; os dilemas ligados à inserção do plantio de cana-de-açúcar nos lotes; os conflitos com os técnicos do governo e as dificuldades em se construir as suas formas organizativas, Silva (2009) lança luz em outras questões importantes que permitem uma compreensão a respeito do sujeito assentado. Silva (2009) resgata um pouco da gênese desse assentamento, com ênfase nos conflitos, disputas e fragmentações presentes nesse processo e nos papéis exercidos pelas lideranças políticas ali existentes. Isso porque a compreensão dos atuais conflitos e da constituição da identidade de acampado e assentados não poderá ser

compreendida desgarrada desses elementos. Imbricadas na narrativa sobre a história do assentamento, a autora faz aparecer as histórias de vida dos sujeitos assentados, com suas angústias, sonhos, projetos de vida e trajetórias passadas.

Uma delas refere-se à existência de um vazio de poder, provocado pela baixa capacidade de gestão do assentamento por parte do INCRA, por conta de sua ausência, ou omissão, no que diz respeito à resolução de inúmeras questões e situações de conflito. Segundo Silva (2009), os assentados reclamam uma ação coercitiva do INCRA, para impedir práticas que violem o compromisso firmado entre todos, no momento em que receberam o lote, no receio de que o projeto todo possa ser comprometido. Ao mesmo tempo, os assentados reconhecem algumas conquistas advindas dos investimentos em infra-estrutura do INCRA, como a eletrificação nos lotes e na vila, a água encanada, os projetos de telefonia e a construção das curvas de nível em todos os lotes. Com relação a essa constatação, afirma (SILVA, 2009, p. 147):

A ausência do poder do Estado no assentamento, identificado ao INCRA, precisa ser analisada no âmbito das inúmeras contradições entre governo e movimentos sociais, governo e classes dominantes, sobretudo os setores que detêm o poder sobre a terra neste país. De qualquer maneira, o poder do INCRA existe enquanto sombra, isto é, como algo refletido de um corpo real, que não é visto e nem entendido. Essa imagem lembra o mito da caverna, descrito por Platão.

Silva (2009) também ressalta traços importantes das experiências desses sujeitos, ligadas à cultura e aos valores, muitas vezes esquecidas pelos mediadores, que priorizam nelas e nas questões políticas e ideológicas impostas por eles, o aspecto econômico. De acordo com a autora (2009, p. 131),

A cultura, enquanto cimento das relações sociais, ao ser banida dos projetos, contribui para aumentar o fosso entre os assentados e reprodução das relações de estranhamento e individualismo, trazidas pelas inúmeras desavenças cotidianas. Nas lembranças das antigas famílias do Bela Vista, a amizade e o companheirismo são os traços que mais despertam a saudade e a nostalgia. Nostalgia de um passado, que sabem, não voltará jamais. No que tange às demais, embora se reportem a outros lugares, a sociabilidade, a solidariedade eram também baseadas nas relações primárias, assentadas sobre os costumes. Por conseguinte, as experiências produzidas durante o tempo de assentados são tratadas de diferentes formas, em razão das novas circunstâncias criadas que envolvem outros sujeitos que não somente os assentados.

Silva (2009) identifica algumas perdas culturais. Muitas famílias, ao passarem pelo universo urbano em algum momento anterior, passaram também pela experiência da fragmentação da vida e do trabalho assalariado, que deixaram marcas no comportamento e nas relações sociais, formando uma espécie de hibridismo sociocultural: misturam-se

diferentes universos culturais e formas de comportamento social num só indivíduo. Assim, na longa andança desses caminhantes, houve muitas perdas e poucos ganhos. No que se refere aos aspectos culturais, houve um intenso processo de desenraizamento. A cultura de massa trazida pela televisão e a relativa proximidade geográfica com a cidade também garantem a reprodução de valores urbanos no assentamento, os quais não podem ser desconsiderados.

Por outro lado, há recriações de alguns laços de sociabilidade, como de laços comunitários entre os habitantes de lotes vizinhos, pertencentes à comunidade de Santa Clara, ajuda mútua na construção das casas no lotes e também nas atividades produtivas. Isso constitui-se, segundo Silva (2009), numa espécie de economia moral, que “além de sedimentar a convivência entre estas pessoas, dando-lhes o sentimento do pertencimento ao lugar, ao território, contribui para o sucesso econômico de todo o grupo” (2009, p. 134). A análise dessas diferenciações sociais entre os assentados pode lançar luz a questões importantes a respeito deles, que a literatura clássica sobre o campesinato muitas vezes, demonstra-se insuficiente em termos de elementos interpretativos, como: “por que alguns conseguiram êxito e outros não, já que todos partiram das mesmas condições?” (2009, p. 135).

Silva (2009) vai buscar em E. P. Thompson³⁵ a conceituação sobre economia moral, ligada ao contrato social e ao código moral dos grupos sociais envolvidos, construídos com base nas normas e obrigações sociais e nas funções de cada segmento social, dentro de dada comunidade. A construção do novo espaço social vai se dar, então, com a incorporação de traços do mundo tradicional, em uma espécie de simbiose entre valores do presente e do passado.

Nesse mesmo sentido, aponta a autora para a importância de se ressaltar, em estudos que pretendem analisar a questão da diferenciação social entre os assentados, o *ethos* do trabalho relacionado à terra:

O *ethos* é também um elemento constitutivo da memória. Em muitas ocasiões, pôde-se perceber a memória como um fator gerador de práticas relacionadas ao grande esforço para ficar na terra, sobretudo por parte daqueles que construíram as casas nos lotes. Eles conservam o *ranchinho* como símbolo, como marco da entrada na terra. Sentem-se orgulhosos em mostrar como eram e como estão agora, como ascenderam socialmente por meio do trabalho duro de toda a família. Não somente a casa, mas as árvores plantadas, os animais, as demais construções, enfim tudo o que possuem representa a marca do trabalho. Ao mesmo tempo, produzem projetos calcados na utopia, nas próprias forças, na proteção divina e na ajuda do governo. (...) As práticas em torno da defesa do projeto de reforma agrária inserem-se no conjunto do *ethos* no qual a terra possui, além de suas funções para garantir a

³⁵ A obra de E. P. Thompson tomada como referência no estudo feito pela autora é *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

sobrevivência, a simbologia da multiplicação, da transformação (SILVA, 2009, p. 154).

Silva (2009) percebeu, no assentamento por ela analisado, um movimento migratório das mulheres e dos jovens para a vida urbana, por razões diferentes. Confirmando a permanência de uma divisão sexual do trabalho, como apontado por outros estudos, constatou-se um crescimento do número de mulheres que substituem as tarefas ligadas à terra pelas atividades assalariadas urbanas. Além disso, muitas mulheres deixaram o lote para viver na cidade, justificando sua saída na possibilidade de garantir melhores condições de estudos aos filhos. Com relação aos jovens, a saída para a cidade aponta para a não visualização, por parte deles, de perspectivas na agricultura familiar, além da relativa dissolução produzida pela cultura de massa sobre a cultura caipira e sobre a ética do trabalho, característica do meio rural.

Quando se pergunta sobre a validade da luta pela terra e a permanência nela, Silva (2009) afirma que todos os entrevistados responderam afirmativamente, ressaltando conquistas como: educação para os filhos, segurança quanto à saúde, certeza de que nunca mais passarão fome e a esperança de que o assentamento lhes possibilite continuar ali.

Quinteiro (2009), em estudo realizado no assentamento Rio Paraíso, em Jataí (GO), fortalece a hipótese de que a luta pela terra insere-se também no campo das conquistas pela dignidade do assentado e de sua família. Em um primeiro momento, a dignidade está relacionada à melhoria nas condições gerais de vida, à garantia de subsistência material da família e ao apoio emocional das redes de solidariedade ali presentes. Mas, além desse sentido mais visível, a dignidade também envolveria para os assentados um sentido mais amplo: de pertencer, de ser e estar no mundo, de ser autônomo, ou “dono” de sua contingência e de seu destino.

Essa hipótese pode ser verificada em outros termos, na pesquisa feita por Magalhães (2009), no âmbito do mesmo projeto (MARTINS, 2009). A implantação do assentamento estudado por Magalhães (2009) deu-se como uma “ação tardia do Estado de reconhecimento de uma situação de reforma agrária promovida pelos camponeses há quase duas décadas”. Por isso, os assentados ali não perceberam tal ação como resultante da reforma agrária, mas no âmbito mais amplo de garantia de direitos, assegurados pela efetiva ocupação, em um contexto de *terras livres* (2009, p. 247).

Para esses camponeses, o reconhecimento dos direitos não depende da intervenção estatal e, portanto, eles consideram que a ocupação da terra, no caso, a reforma agrária, eles a fizeram no passado, independente e contra o Estado. A ação atual de implantação do assentamento é vista como mais um *projeto*, dentre outros

implantados, que depende de muita organização, luta e determinação. (...) Para esses camponeses, direitos é uma categoria fundamental que organiza toda a prática de apropriação da terra e, além de historicamente assegurar todas as regras locais de posse e propriedade, constitui-se em uma representação de todas as situações sociais consideradas legítimas. E desse modo, de uma forma quase metonímica, assim como o trabalho investido na terra confere o *direito* de posse da terra, a permanência na terra e a organização sociopolítica conferem o *direito ao projeto*.

Para esses assentados da região amazônica do Sudeste do Pará, o direito à terra não é mera abstração política. Ele traduz uma realidade concreta, em que o seu conteúdo não necessariamente está atrelado às regras jurídico-formais de propriedade. Se o direito à terra já foi conquistado pelas lutas sobre a posse da terra, abre-se a esses sujeitos a possibilidade de deslocar suas reivindicações ao Estado para questões mais amplas, ligadas às condições gerais para a garantia da permanência na terra, em termos de presente e futuro das unidades familiares.

Uma das questões que merece destaque no estudo de Quinteiro (2009) em relação aos debates propostos até aqui por nós, refere-se à forma como a luta, como símbolo do passado vivido no acampamento, com suas inúmeras dificuldades e adversidades, ainda circula na memória coletiva dos assentados, compondo os seus discursos e seu imaginário social. Por outro caminho em relação à análise feita por Brenneisen (2009), Quinteiro (2009) enfatiza o modo como as carências e as dificuldades vividas no período do acampamento funcionaram como uma espécie de provação, geradora do sentimento de persistência na adversidade. A privação era a medida da esperança. Atualmente, mesmo com inúmeras reclamações, os assentados apontam para uma melhora significativa na vida de suas famílias e a diminuição de muitos dos motivos de sofrimento presentes no acampamento.

Wanderley (2009) realizou um dos cinco estudos da obra, analisando o assentamento Pitanga (composto por dois núcleos, o Pitanga I e II), situados na região metropolitana de Recife. Seu ponto de partida é a hipótese de que a luta pela terra, para os atuais *parceiros* de Pitanga, foi uma alternativa social e politicamente viável, porém extremamente dolorosa. Ela não pode ser compreendida então como apenas um dentre tantos outros caminhos possíveis, já que está inscrita na trajetória social desses agricultores. A adesão a ela supõe uma avaliação de chances de sucesso que de algum modo estimule os passos iniciais e a continuidade no movimento. Ainda, por ser uma experiência extremamente dolorosa para os que dela participam, a luta exige uma “extraordinária capacidade de resistência” (WANDERLEY, 2009, p. 205).

As marcas da memória coletiva dos assentados de Pitanga explicitam a situação de extremo sofrimento vivido na época do acampamento, que pouco favorece o sentimento de saudades. A exceção fica apenas para as lembranças das amizades feitas e algumas vivências de solidariedade entre eles e alguns comerciantes e moradores vizinhos, no tempo em que viviam sob a barraca de lona preta. A permanência envolve, ao mesmo tempo, o “não ter nada”, a necessidade de trabalhar e morar, e a “coragem” para permanecer em uma luta difícil; “luta possível e viável, sem dúvida, porém prolongada e extremamente penosa” (2009, p. 213). Ao mesmo tempo, a dor e o sofrimento mesclam-se nos discursos dos parceiros com um sentimento forte de esperança. Dessa forma, o acampamento é um momento de intensa dor e simultaneamente tempo de recriação do cotidiano. São nascimentos, casamentos, batizados, mortes, novas amizades, disputas entre vizinhos, adesões, desistências, encorajamento e desestímulos.

Nesse processo, Wanderley (2009) lança luz às diversas estratégias que os assentados de Pitanga põem em prática, “que expressam a forma como eles tentarão tornar os projetos possíveis no quadro da difícil realidade que começam a vivenciar” (2009, p. 215). É um dado projeto de vida, ligado a uma concepção de família, de morada, de trabalho, de futuro, de “ser agricultor”, de rural e de urbano, que determinam a entrada desses sujeitos na luta pela terra. Uma luta que permite um lugar de inserção e pertencimento. A parcela obtida no assentamento, livre das obrigações dos antigos contratos de morada, realiza a utopia de uma dada forma social camponesa. A parcela é o lugar de se *morar* e *trabalhar*, sendo os dois termos compreendidos num universo simbólico, próprio do camponês.

O sentido do “trabalhar” relaciona-se a um vínculo com a terra que envolve objetivos distintos, mas não necessariamente antagônicos, como o autoconsumo e a comercialização. Afirma Wanderley (2009, p. 217):

Os assentados de Pitanga dispõem de duas referências para a sua produção. Por um lado, sua já antiga tradição de agricultor, sobretudo daqueles que viveram anteriormente nas terras do Exército e do INCRA; por outro lado, a premência de suas necessidades, associada ao fortíssimo desejo de, enfim, ‘plantar tudo e ter uma vida melhor’. Como resultado da convergência desses dois vetores, a agricultura praticada desde o início visa assegurar, ao mesmo tempo, a alimentação direta e imediata da família – sob a forma de autoconsumo – e a obtenção de recursos financeiros – através da venda dos produtos no mercado – para permitir a aquisição dos bens indisponíveis na parcela.

A decisão pelas estratégias produtivas leva em consideração uma série de elementos, em que prevalece a destinação para o autoconsumo. Wanderley (2009) também aponta para existência de uma tensão entre a ruptura com o passado de sem-terra e “a reprodução, no assentamento, de sua situação anterior de fragilidade, fruto do que consideram a falta de apoio

das instituições governamentais e das condições precárias de sua inserção no mercado” (2009, p. 219). Fora isso, essa tensão permanente traz uma inquietação ligada à possibilidade de se perder o lote por conta das dívidas de financiamentos agrícolas e um clima geral de descrença sobre o futuro da agricultura familiar e da própria profissão de agricultor.

Já a idéia de “morada” está associada primeiramente à crise do “sistema de morada” inspirada na experiência pessoal dos antigos moradores dos engenhos da Zona da Mata pernambucana. Apesar de ter sido constituída numa relação bastante assimétrica e precária, tal sistema marca a experiência do trabalhador rural por garantir condições para a sobrevivência da família, e favorecer a expressão de um vínculo de pertencimento a uma coletividade local formada pela vizinhança, dentro e fora do engenho. O sistema também atuaria como repositório de um projeto para a família, especialmente para os filhos, já que garante a sobrevivência material e a “garantia moral e material do futuro dos filhos e filhas” (WANDERLEY, 2009, p. 225). De tal forma que o sistema de morada não se traduz por uma simples relação econômica com a terra. De acordo com Wanderley (2009, p. 225),

em sua dimensão social e cultural, a propriedade da terra é a condição para que se viva em família, para que se garanta através dela a sua reprodução em condições de dignidade e em conformidade com um padrão que se considera ideal. A terra é um patrimônio desejado na medida em que se torna propriedade familiar e ponto de referencia que, real e simbolicamente, aproxima e une a família. Para os parceiros de pitanga, a associação entre morar e trabalhar é a forma social que assegura não só a produção dos meios de vida, mas também o próprio ritmo da vida cotidiana, cuja centralidade é dada pela atividade produtiva.

Diferente do que se pode viver no espaço urbano, em que *morar e trabalhar* são percebidos de modo dissociado, no caso das sociedades rurais tradicionais, o *morar e trabalhar* em um mesmo lugar é o modo como, social e culturalmente, é possível garantir o pertencimento a uma sociedade local, com seus vínculos de vizinhança e família. É nessa perspectiva que, quando os parceiros projetam para os seus filhos uma profissão diversa à de agricultor, ou quando reconhecem inúmeras qualidades positivas da vida urbana, não estão dispostos necessariamente a abandonar a parcela conquistada, nem trocá-la por qualquer outro lugar de moradia.

Inobstante essa solidez sob o ponto de vista sociocultural, o sistema de morada construído pelos parceiros de Pitanga, não assegura a sua viabilidade política futura. O sentimento de abandono, que marca as impressões dos entrevistados, causado pelos antigos apoiadores (igreja, sindicatos, INCRA - que já emancipou o assentamento Pitanga-, os políticos da região e moradores vizinhos) atualiza o temor dos parceiros com relação à possibilidade de novas invasões na área, por exemplo. No momento da luta anterior, eles

demonstraram conseguir uma diversidade grande de aliados na sociedade. Todavia, Wanderley (2009) questiona a possibilidade de, após a conquista da terra, os parceiros conseguirem renovar e ampliar o leque das alianças para o projeto camponês.

Na qualidade de organizador geral dos cinco estudos, Martins (2009; 2003) desenvolveu uma leitura própria sobre os dados e conclusões levantados. Enfatizou uma busca pelo sujeito oculto da reforma agrária, pelas ambigüidades e dificuldades no processo de constituição ou reconstituição de sua identidade, as irracionalidades e tensões presentes no processo de reforma agrária, e a pela intensidade da inventividade social política presente entre os assentados.

As histórias dos sujeitos que fizeram parte dos cinco estudos aparecem ligadas a diferentes efeitos do desenraizamento, decorrente das formas tradicionais de ajustamento do trabalho agrícola à grande lavoura, de um lado, e à pequena agricultura dela subsidiária, de outro. Para ele, o sujeito da reforma agrária, “além de ser produto residual dessas desagregações e transformações, é também um sujeito social peculiar, bem diferente do sujeito do contrato, individualizado, que pode pactuar com o INCRA seu ingresso num programa de assentamento”. É também diferente do sujeito supostamente coletivo que a categoria de sem-terra faz supor a partir da vivência concreta nos acampamentos, e dos referenciais coletivistas presentes em alguns assentamentos em que atua o MST: “o efetivo sujeito da reforma agrária tem uma difusa identidade própria, complexa, nem um pouco política, sendo sobretudo familística e vicinal” (MARTINS, 2009, p. 18).

Martins (2009) ressalta a força das relações familiares, sobretudo a família extensa: uma instituição ampla e complexa, não limitada ao parentesco de sangue. Nela, as relações estabelecidas não se lastreiam na generosidade da dádiva e da ajuda, mas, sobretudo, envolvem compensações e retribuições não econômicas e “até mesmo a cobrança de tributos em trabalho, como sempre foi próprio da sociedade tradicional, mesmo entre aparentados” (2009, p. 19). São relacionamentos que revigoram uma sociabilidade primordialmente familista e uma mentalidade “acentuadamente patriarcal” (2009, p. 20). Esse sujeito permanece oculto no processo da reforma agrária e manifesta-se apenas nos momentos de impasse, como resistência às propostas coletivistas construídas principalmente pelo MST e pelo INCRA.

O sujeito coletivo real da reforma agrária é o grupo familiar, não coincidente com coletivismo que Martins (2009) considera como manipulação ideológica. No ente coletivo *grupo familiar* aparece também uma concepção de trabalho, propriedade e moradia bastante peculiares. O trabalho, diversamente do sentido presente na sociedade capitalista, refere-se a

uma prática complementar entre diferentes gerações na constituição do patrimônio familiar: “esse é o máximo de coletivismo suportado por esse sujeito: “cada um sabe que terá direito ao que é de todos, à parte que lhe cabe por justiça no todo que ajudou a construir. Esse não é um mundo de direitos, mas de reciprocidades” (MARTINS, 2009, p. 21). A morada, instituição central nas motivações e aspirações dos acampados e assentados, representa o referencial de seu imaginário e de suas formulações utópicas: é nela que a família extensa e sua sociabilidade reproduzem-se e é nela “que se renova a sacralidade dos laços de família e a mística da relação com a terra” (2009, p. 21); que organiza a esperança envolvida na luta pela terra e a valorização extra-econômica da terra como mediação da vida. É nela, enfim, que os valores fundantes da sociedade tradicional e da tradição (excepcionalidade do dinheiro, a junção da moradia e trabalho, o enraizamento) podem se reproduzir. A luta pela terra não é, portanto, primeiramente pela terra e sim contra a “desagregação das relações sociais tradicionais, que resulta na incerteza do desenraizamento, na perda de um lugar de referência” (2009, p. 23).

A diversidade dos conflitos nos assentamentos irá apontar para uma história com ganhos sociais indiscutíveis, mas também para tendências desagregadoras e perdas: “os que desistem, os que se agregam sem autenticidade, os que negociam posses e ‘direitos’, os que mesmo assentados preferem viver da renda da terra” (MARTINS, 2009, p. 24). A reforma agrária aponta para uma débil comunidade possível, cheia de antagonismos, além de contar com a força desagregadora do mercado e do dinheiro: “o comunitário parece estar mais na euforia da festa, do provisório e passageiro do acampamento e da ocupação, cuja história sofrida acaba sendo a história da seleção natural dos iguais, dos que ‘estão juntos’ na busca e nos atos” (MARTINS, 2009, p. 25). Nesse processo, a construção ou reconstrução da identidade desses sujeitos mostra-se problemática:

A condição de assentado não é suficiente para criar uma identidade individual e social, que assegure a inserção positiva do assentado na realidade que o assentamento cria e possibilita. O fato de serem clientes do programa de reforma agrária e por ele beneficiados não é fato de identidade, como pode ter sido o passado e como seria supostamente a condição de assalariado (MARTINS, 2009, p. 27).

O autor utiliza-se, sobretudo, da discussão realizada por Silva (2009) para afirmar que a memória, enquanto documento de uma história pessoal compartilhada, é esfacelada no processo de migração e desenraizamento, que culminou na condição de sem-terra. A modernidade significou apenas perda para essas pessoas, como dominação e aniquilação daquilo que sabiam fazer e lhes pertencia. O passado foi destruído total ou parcialmente, convertendo-se em consciências recusadas, proibidas à memória. Na visão dele, também são

consciências manipuladas ideologicamente pelas agências de mediação, na medida em que propõem, como memória substitutiva, a memória dos excluídos, “uma memória abstrata e sem substância, sem relações concretas, sem práticas que restituam ao trabalhador, de fato, sua autonomia” (MARTINS, 2009, P. 27). Os diferentes conflitos assentariam suas razões nas dificuldades ligadas ao processo de construção da identidade social e individual do assentado. Isso porque eles não tratam de reconstrução simples da realidade desses sujeitos, mas de construí-la contra o passado, contra a manipulação ideológica, a instrumentalização política e contra as tendências destrutivas do mercado. Contra a memória fragmentária do passado, coloca-se sua recuperação e restauração, mediante um processo de elaboração em que as perdas ocasionadas pelo desenraizamento possam ser restauradas na memória, de forma agora refletida. (MARTINS, 2009).

O quadro de dificuldades subjetivas e de sofrimentos é agravado, especialmente por aqueles que se colocam na condição de apoiadores, seja aqui o governo ou as agências como o MST. As tensões entre esses atores, muitas vezes, mais dificultarão a reforma agrária, tornando-a uma “intervenção de efeitos sociais lentos e nem sempre produzindo todos os resultados esperados” (MARTINS, 2009, p. 35). As irracionalidades percorrem a atuação desses atores e comprometem os resultados da reforma.

Na visão de Martins (2009), por um lado existiria um descompasso entre o entendimento sobre a reforma agrária nas diferentes esferas de poder estatais, de modo que, mesmo com mudanças no âmbito do legislativo, apontadas para a legalização dos atos de ocupação e o reconhecimento do direito à terra aos assentados, o poder judiciário, com base nos desencontros da lei, tem atuado em conflito com o espírito da lei e com as políticas advindas do executivo. Por outro lado, as pressões sociais e políticas acabariam recaindo invariavelmente sobre o executivo, pouco sobre o legislativo e nada sobre o judiciário.

Martins (2009; 2003) toma como referencial histórico, o momento de governo Fernando Henrique Cardoso para afirmar que houve nesse período um avanço na orientação do poder executivo federal em relação à questão agrária, a descriminalização das lutas pela terra e a adoção de uma política fundiária de cunho social. Todavia, as ambigüidades que cercaram a Constituição Federal de 1988 teriam aberto um amplo espaço de conflitividade entre os próprios poderes do Estado, e permitido não apenas a polícia atuar na criminalização dos movimentos sociais e do trabalhador rural, mas também o judiciário. Martins (2009) afirma que, ao invés das agências de mediação, como o MST, reconhecerem tais incongruências e atuarem sobre elas, cobrando coerência de orientação entre o legislativo e o judiciário, em “relação à opção mais avançada do Executivo”, elas optaram por “manter o

Executivo sob pressão, numa espécie de ampla oposição partidária, que implicou em medidas de *prudência* para assegurar a lei, o que de fato representou retrocesso em prejuízo dos trabalhadores” (grifo nosso).

Há uma ampla divergência entre os autores³⁶ que buscaram analisar as políticas do governo Fernando Henrique Cardoso sobre a questão rural e as pressões das agências de mediação sob as outras esferas de poder, que talvez sirvam como ponderação crítica à leitura feita por Martins (2009). Mas, para nós, o que parece importante é que, na discussão feita por ele sobre as irracionalidades nos conflitos rurais, ele parece encontrar vestígios de racionalidade apenas no Estado (Poder Executivo), e não nos demais poderes, agentes e atores. Ele tenta explicar, por exemplo, “aparentes incongruências da política agrária” adotada pelo Executivo, na atuação junto aos posseiros da Amazônia elucidada no estudo de Magalhães (2009). Afirma que ali, o Estado teria atuado para legalizar uma situação em que eles já se encontravam, a fim de evitar a violência no campo, os despejos, a grilagem e as expulsões; ou seja, desativar focos de tensão social, como gestor legítimo do contrato social. O Estado entrou nesse campo porque viu na economia dos posseiros uma utilização antieconômica da terra ou sua subutilização:

a interferência do Estado é no sentido de trazer os posseiros para o âmbito do seu programa fundiário, que não se limita a ser um programa de distribuição de terras, mas um programa de fomento da agricultura familiar e de modernização da inserção das populações pobres no campo da economia (MARTINS, 2009, p. 41).

Se por um lado os posseiros são retirados da ilegalidade (uma luta verdadeira deles), por outro, questiona-se se são apenas enquadrados na racionalidade do mercado, via programas sociais de fomento à agricultura familiar. Mais do que simplesmente afirmar a inserção dos assentados nas políticas governamentais, importante seria entender em que medida tal inserção não significaria a remodelação desses sujeitos a uma nova lógica que lhes seria totalmente estranha. Caso contrário, poderíamos estar diante não de uma racionalidade, mas de uma irracionalidade revestida de razão.

Martins (2009) capta bem as formas de resistência dos sujeitos às formas coletivistas vazias propostas pelo INCRA e pelos movimentos sociais, apontando para a permanência dos valores tradicionais como constitutivos da identidade desses sujeitos, em todas as fases da luta pela terra (lugar de morada e trabalho). Todavia, o cuidado aí estaria em não aprisionar essa forma de vida aos seus modos tradicionais. Essa constatação não pode ser convertida em algo dogmático, atribuindo uma força excessiva do universal sobre o particular. Levando ao limite

³⁶ Carvalho Filho (1997; 2009), por exemplo, é um dos autores que realizou uma série de estudos e reflexões a respeito das contradições e ambigüidades nas políticas agrárias do governo Fernando Henrique Cardoso.

o pensamento do autor, cairíamos em uma posição idealista e a-histórica sobre a questão. Não parece inteiramente correto dizer que a memória carregada pelos agentes de mediação (refere-se principalmente ao MST) é inteiramente alheia ao repertório simbólico dos *sujeitos ocultos* da reforma agrária. Os cinco estudos que foram objeto de sua análise serviriam para relativizar tal entendimento e, de alguma maneira, os nossos dados irão caminhar no sentido contrário à sua afirmação.

Mas boa parcela das críticas formuladas por Martins (2009), a respeito das agências de mediação (que preferimos ainda nomear de movimentos sociais), devem ser consideradas, para delas se fazer explodir o contínuo da história que os conduz, por vezes, também ao conformismo. Martins (2003) adverte sobre os perigos em se abandonar as regras do Estado democrático e republicano no conflito pela terra e, especialmente, em se abrir mão da luta mais ampla pela realização da democracia e das próprias regras dessa democracia, tão duramente conquistadas por meio da Constituição Federal de 1988. Em outros termos, as regras democráticas não podem ser instrumentalizadas na realização dos interesses mais imediatos de um grupo.

Vasquez (2009) buscou analisar os elementos condicionantes das relações estabelecidas entre os participantes do movimento social de luta pela terra, em sua atuação concreta no assentamento, observando os fatores que facilitam e os que dificultam a implantação de práticas solidárias, democráticas e autônomas. A autora apoiou-se, sobretudo, nos pressupostos teóricos da filosofia e da psicologia social de T. W. Adorno, e sua pesquisa foi realizada no mesmo assentamento rural escolhido por nós.

No empenho em se construir uma nova comunidade ali, em colocar em prática uma nova organização da vida, construir um mundo novo e relações que contribuíssem para a emancipação e para transformação social, o movimento social, ainda que de forma involuntária, acaba por reproduzir as estruturas de dominação por vezes criticadas pelo próprio movimento. É sob essa reprodução que a autora lança seu olhar: na relação entre indivíduo e grupo social, especificamente, na relação entre MST e seus participantes. De acordo com ela, há sempre um potencial reificante ou emancipador na participação do indivíduo no grupo, que depende da forma como se dá tal participação. A adesão cega à coletividade levaria a formas regressivas, que eliminariam a possibilidade da participação consciente e refletida, único caminho possível para o desenvolvimento do indivíduo e sua autonomia.

Pelo fato de haver uma acentuada disputa entre vários atores, no interior do assentamento, entre os quais se destaca o INCRA e o MST, já se pode caracterizar o

assentamento como um avanço, tendo-se em vista que no *mundo administrado* não há espaço mais para o conflito e há uma submissão total do indivíduo e sua subjetividade ao todo social, por meio de uma “regressão auto-prescrita” (VASQUEZ, 2009, p. 373).

Desse modo, Vasquez (2009) percebe o espaço do assentamento como lugar em que os indivíduos estão construindo suas vidas, reorganizando sua subjetividade, “exercitando uma forma de viver e de se organizar que se contrapõe ao modelo homogêneo veiculado como única possibilidade pelos agentes do mundo administrado” (VASQUEZ, 2009, p. 373). Ele representa a possibilidade de dignidade e justiça para muitos que antes estavam submetidos à condição de objeto.

O movimento social, nesse sentido, contribuiu com a mudança na vivência reificada dos indivíduos ali presentes, com a transformação de sua subjetividade e com a possibilidade concreta de experiência para esses sujeitos, quebrando a eterna repetição do sempre igual, a adaptação ao sistema que anula o sujeito em suas diferenças e em sua autodeterminação. De uma forma ou de outra, e ainda que por vezes provisoriamente, esses indivíduos puderam romper com um cotidiano reificado, criar uma identidade e uma referência coletiva, na qual puderam ancorar sua percepção de mundo e suas reflexões.

Os assentados saem de uma auto-percepção como pessoas de segunda categoria, em que as posições assimétricas e de dominação eram entendidas como naturais e de responsabilidade do próprio indivíduo em condição de submissão, para verem-se como pessoas iguais e com valor. Essa valorização dá-se pela via do pensamento e da reflexão acerca da realidade. Além disso, o fato de essa reorganização da subjetividade ser realizada a partir de uma experiência coletiva é ainda mais significativa: o contato entre eles, proporcionado pela participação na luta pela terra, permite a identificação positiva com outros homens e mulheres, “dando sentido e significado à experiência vivida, permitindo a criação de vínculos libidinais entre os indivíduos, para além da tarefa imediata, que é a participação na luta pela terra” (VASQUEZ, 2009, p. 183).

A participação na luta permitiu ao indivíduo ter uma experiência de si como ser singular, repensar sua história e seu lugar no sistema de produção. Ao mesmo tempo, ela criou um significado coletivo e transformador da própria subjetividade; possibilitou a ele a construção de uma significação coletiva da ação, ancorada na história de várias gerações (lutadores do povo ou seus próprios parentes); permitiu também ao assentado o confronto com o diferente, o que serviu como oportunidade para a quebra da igualdade opressiva do modo de vida das sociedades modernas; ainda, fortaleceu um sentimento de pertencimento, fortalecimento da identidade dos indivíduos e de sua auto-reflexão.

Assim, mesmo considerando a diferença quanto à intensidade das experiências e a extensão das marcas que elas deixaram, variáveis entre os indivíduos e de acordo com as disponibilidades de cada um para a reflexão, e as condições objetivas diversificadas - tempo de acampamento, por exemplo - Vasques (2009, p. 189) percebe que:

Há um significativo impacto positivo nos indivíduos com a participação no MST, tendo em vista que esta proporciona uma possibilidade de reorganização da subjetividade, de escapar da vivência e de ter uma experiência e, como conseqüência, de passar por um processo de *bildung*, de formação verdadeira, com o indivíduo modificando-se pelo experimentado, passando a ter uma consciência de sua história e uma identidade coletiva, bem como se tornando capaz da auto-reflexão e do exercício do pensamento não condicionado, não heterônomo. Como a experiência se caracteriza pela integração das percepções no ego, com a conseqüente mudança no mundo interno do indivíduo, a participação no MST permite, ainda que momentaneamente, romper com a fragmentação do sujeito, bem como com a alienação do indivíduo de si próprio. Assim, a participação no movimento permite ao indivíduo trilhar o caminho no sentido de sua autonomia, de sua emancipação.

Todavia, é no interior desse mesmo movimento social e de alguns processos viabilizados por ele que os indivíduos vivenciam, contraditoriamente, a debilitação da autonomia e da própria subjetividade. Tais processos estão ligados a algumas das vivências de identificação com o coletivo, pautadas em mecanismos narcisistas e irracionais, “com a colocação de um único indivíduo no lugar do ideal de ego e a identificação narcísica dos indivíduos uns com os outros” (VASQUEZ, 2009, p. 375).

Vasquez (2009) acompanhou, por meio de observação participante, uma série de reuniões entre os assentados, sob uma rica gama de assuntos e conflitos (a organização social, produção, relações interpessoais, questões de infra-estrutura, relacionamento com os órgãos do Estado, organização de atividades festivas, religiosidade, questões sobre saúde e educação, entre outros). Mas, durante a pesquisa, também percebeu progressivo esvaziamento delas, até a interrupção completa por um período. Uma das razões aparentes centrou-se nas exigências da nova organização do tempo para a produção e comercialização pelos indivíduos. O tempo passou a ser cada vez mais medido pelo princípio do equivalente (lógica da produção de mercadorias), os espaços coletivos foram esvaziados.

A autora captou a preocupação dos assentados e do MST na veiculação de uma imagem positiva do assentamento ligada ao sonho dos seus apoiadores de verem, ali, construído um lugar diferente. Assentados e movimento social trabalharão no sentido de reforçar a imagem do assentamento como um espaço harmonioso, solidário e sem conflitos, composto por um novo homem. Até porque o conflito pode sinalizar aos que estão de fora que aquela comunidade “não deu certo” e que, talvez, o potencial emancipador daquele grupo tenha se perdido. Há então uma tentativa de escamotear o conflito, o que “aprofunda mais

ainda o sentimento de falsidade e inadequação perante aquilo que eles ‘deveriam’ ser” (VASQUEZ, 2009, p. 238). Esse seria mais um dos resultados de uma sociedade em que a aparência tem preponderância sobre o real, e o falseamento da realidade cumpre um papel ideológico: “naturalizar o já dado e contribuir com que a falsa experiência social não seja rompida, escamoteando o processo histórico e social que levou à criação daquela realidade” (VASQUEZ, 2009, p. 238).

Os efeitos disso para o grupo são perversos. A disputa pela aparência e pela imagem no âmbito da indústria cultural dá-se sempre de forma injusta e desigual. No caso dos assentados, existe um reforço da mídia em veicular uma imagem negativa deles, a fim de sufocar o que eles significam em termos de questionamento e possibilidades novas. O medo, em grande parte real, ante a possibilidade de aniquilação física e social, vai mobilizar no assentado toda forma de ação para que seja aceito pelo todo social. Importará o que a sociedade pensa sobre eles, o que o Ministério Público e as instituições de pesquisa acadêmica, por exemplo, pensam, já que tais entidades também veicularão certa imagem dos assentados.

Sob os aspectos culturais, Vasquez (2009) percebe a influência do modo de vida urbano e da indústria cultural sob os gostos e modos de vida do assentado. O destaque é a absorção feita pela indústria cultural de elementos da cultura tradicional rural, simplificando-os e transformando-os em produtos vendáveis, “cujos conteúdos estão eivados pela temática urbana, mas vestidos de ‘tradição cultural’” (2009, p. 243). Com isso, surge também uma visão negativista da identidade camponesa ou do trabalhador rural como ser atrasado. Há, então, uma tentativa de tornarem-se mais reconhecidos pelos agentes externos ou, por exemplo, de vislumbrarem outro futuro para os filhos, não ligado necessariamente à vida no campo.

Os mecanismos da *indústria cultural* concorrem para o esmorecimento e perda da experiência dos assentados, ao reforçarem a introdução, no indivíduo, do espírito dominante socialmente, e ao diminuírem a capacidade adquirida no processo de luta de pensar de forma autônoma. O problema também reside no caráter regressivo e compulsivo do desejo suscitado pela indústria cultural. A diferença produzida pelo movimento social entre aquilo que é cultura e aquilo que é “lixo cultural”, por vezes reforça a resistência às alternativas e favorece a desconsideração de práticas tradicionais que, talvez, não sejam, por si mesmas, tão reificantes quanto julgam parte dos militantes, ou não exerçam influência tão decisiva sobre as subjetividades dos assentados.

Vasquez (2009) também aponta para a relação sempre tensa com o INCRA, que ali se materializa nas queixas dos assentados, principalmente sobre a falta de infra-estrutura e de planejamento mínimo para a criação e desenvolvimento do assentamento. São fatores que os próprios assentados entendem como desestímulos à fixação do homem no campo e como fomentadores de um novo êxodo. Outra questão forte é a própria racionalidade técnico-burocrática do INCRA, que homogeneiza os assentados, desconsiderando as diferenças e inviabilizando, muitas vezes, a garantia dos direitos do assentado. A postura dos INCRA, por meio de seus técnicos, é autoritária, porque são eles que determinam como as coisas devem ser feitas, seja na elaboração dos projetos para a produção nos lotes, seja nas formas de se gastar o dinheiro liberado para investimento nos lotes. Uma lógica de controle e tutela, que propicia a regressão:

os assentados são tratados de forma infantilizada, e até a autonomia para decidirem como gastar o dinheiro emprestado em seu nome lhes é tirado. Desta maneira, o assentado acaba por perder o poder sobre seu próprio nome, tendo em vista que este é empenhado para fazer os gastos segundo a determinação e o desejo dos técnicos do governo federal. (VASQUEZ, 2009, p. 263).

O governo federal, ao mesmo tempo em que atua na garantia do acesso à terra, também o faz como agente do capital e da racionalidade instrumental, contribuindo para que o assentamento seja absorvido pelo funcionamento próprio e das regras gerais do *mundo administrado*.

A proximidade do MST com o INCRA apresenta-se ambígua aos próprios assentados e contribui para o afastamento do movimento social de suas bases e para as rupturas:

a proximidade do Movimento com o governo federal é, na realidade, um problema para o primeiro. O apoio dos técnicos estatais ao projeto coletivista do MST poderia aparentar ser um ganho, mas é contraproducente, pois contamina o movimento social com a lógica técnico-burocrática do Estado, bem como reforça a heteronomia do indivíduo, contribuindo para tirar do sujeito a capacidade de discussão, reflexão e decisão de seus próprios caminhos (VASQUEZ, 2009, p. 269).

Mas esse é apenas um dos fatores de tensão entre liderança do MST e assentados, apresentados por Vasquez (2009).

De modo geral, há uma expectativa grande do MST para que o assentamento seja uma referência para o resto do país. Por isso, enfatizam o trabalho e organização coletivos e as formas agroecológicas de produção. Há, inclusive, um sacrifício pessoal por parte das lideranças em favor da luta pela terra e pelo bem coletivo. Na divisão e distribuição dos lotes, um dos núcleos do assentamento foi formado por militantes diretamente vinculados à Diretoria Regional do MST, com o objetivo despertar nos demais assentados o empenho pelo trabalho associativo e pelas formas agroecológicas de produção. Mas essa separação acabou

por distanciar as lideranças das bases e criar categorias diferenciadas de assentados, com privilégios e regalias. Além disso, criou a impressão, em parte dos assentados, de que o trabalho coletivo não funcionava, porque muitos dos militantes não conseguiram levar a cabo as formas produtivas e associativas a que se propuseram inicialmente, sendo que alguns dos militantes nem tinham ainda fixado morada nos lotes na época de realização da pesquisa.

Nas entrevistas realizadas por Vasquez (2009), foram recorrentes as queixas sobre uma postura autoritária em relação às divergências de pensamento ou opinião entre base e liderança, sobretudo quanto às formas de organização e produção. Também apareceram críticas a algumas posturas utilitaristas de parte das lideranças e atuações que desestimulavam a reflexão autônoma e agiam em favor do reforço do pensamento em bloco, da mentalidade do *ticket*, e da reafirmação, portanto, do *mundo administrado*:

certas posturas ou falas que indiquem uma direção diferente da colocada pela liderança, ou que contenham alguma crítica à atuação do movimento, por menor que seja, são condenadas (...). a tarefa de pensar em termos de ação política e de decidir os caminhos a serem trilhados também acabam por ser reservados à direção do Movimento. (...) qualquer discordância ou questionamento, a tentativa de alguns assentados de concordar com algumas coisas e discordar de outras, que indica a intenção de refletir de forma não pré-moldada e não conformista, é entendida, de forma simplista, como uma oposição ao movimento como um todo e, nesse sentido, simplifica-se a própria contraposição aos questionamentos, colocando-se naquele que questiona um rótulo de inimigo da luta, ou de oportunista, ou de pouco consciente (VASQUEZ, 2009, p. 288).

No interesse por se buscar fazer o melhor e por lutar enfaticamente pela emancipação individual, o MST acabou reforçando o funcionamento psicológico heterônomo dos indivíduos, ao tentar fazer valer, a todo custo, a posição das lideranças. Se isso trouxe resultados positivos em curto prazo, no longo prazo, pôde gerar problemas como o narcisismo e a paranóia, além de contribuir para o enfraquecimento da participação dos assentados em atividades promovidas pelo MST:

O fato de a liderança tentar se manter no assentamento de forma autoritária, a qualquer custo, reproduz a mentalidade do *ticket* reinante na sociedade capitalista, e contribui para que os indivíduos voltem a um padrão anterior de comportamento, ou seja, que se adaptem com o padrão acrítico e conformista com os quais eles estavam acostumados antes de entrar para o Movimento. Nesse sentido, a liderança acaba por contribuir com a reificação dos indivíduos, com o declínio da experiência e com a entrada da lógica de dominação do mundo administrado no assentamento (VASQUEZ, 2009, p. 290).

No sentido inverso, a capacidade do MST em reforçar a autonomia dos sujeitos no momento de luta pela terra acabou por ser comprovada exatamente aí: os assentados recusam-se a renunciar ao pequeno espaço de autodeterminação que conseguiram e à independência relativa de seu pensamento, ainda que as investidas contra sua autonomia venham do próprio

movimento social. É no campo dessa tensão que irão desenvolver-se todos os conflitos entre base e lideranças, durante todo o processo de consolidação do assentamento, que aparece no estudo de Vasquez (2009) de forma bem detalhada.

O que podemos perceber até aqui é que, em meio às dificuldades implicadas no processo de criação e fortalecimento dos assentamentos rurais, encontra-se um sujeito em movimento, de modo que tais espaços não apenas têm tornado viável a sobrevivência de uma grande parcela da população rural. Sobretudo, os assentamentos também têm significado a possibilidade de inúmeros trabalhadores rurais re-tecerem formas de vida, marcadas socioculturalmente por um dado *ethos* camponês, uma dada concepção de terra, família, trabalho e morada.

Isso não se faz com um simples retorno às formas do passado. A subjetividade e a identidade dos assentados vão se formando em meio a uma trama entre as formas vividas e sonhadas, ligadas ao passado, os conflitos e as tensões presentes e os desejos futuros. Aqui, as disputas travadas entre inúmeros outros protagonistas presentes no assentamento são elementos importantes para se entender como vão sendo forjadas subjetividades variadas. Nesse sentido, importa-nos mais verificar a relevância da experiência em uma luta concreta, realizada coletivamente e organizada por um movimento social, na formação do sujeito assentado.

As reflexões e pesquisas reunidas por nós sobre assentamentos e assentados, indicam-nos o caminho a ser percorrido por nossa própria pesquisa: o campo das subjetividades dos assentados, tentando captar a percepção deles sobre tais conflitos e, principalmente, sobre a compreensão que eles mesmos têm das modificações (ou não) em suas subjetividades, por conta da luta concreta pela terra.

Especialmente pelos estudos de Silva (2009) e Ferrante, Whitaker e Barone (2004) na região de Araraquara (assentamento Bela Vista), podemos perceber uma mudança nas experiências do assentado em relação ao *ethos* camponês tradicional, especialmente no que se refere à importância da educação formal em suas vidas e na dos seus filhos. Além disso, há um relativo crescimento do tempo médio na escola dos assentados (1ª a 8ª série), com relação ao padrão do homem rural brasileiro (1ª a 4ª série). Ainda, os assentados inseriram nos ideais de futuro dos seus filhos, aspirações pela continuidade na escola, em cursos técnicos ou superiores.

Sem dúvida isso parece ter um significado grande em termos de conquista de direitos. A pesquisa de Caume (2006) apontou para o confronto entre alguns elementos e valores presentes no *ethos* camponês e os trazidos pelos mais jovens, em decorrência, por exemplo, de

seu maior tempo na escola e maior envolvimento com os valores presentes nos processos de formação conduzidos especialmente sob os referenciais do MST. Isso se refletiu também na maior abertura dos jovens em relação aos seus pais, por exemplo, em experimentar formas organizativas e produtivas pautadas, por exemplo, num maior associativismo e em técnicas agroecológicas.

Porém, há outro sentido para a educação que alguns estudos também já evidenciaram, ligado a processos mais informais. Seria decisivo, nesse sentido, o momento anterior de luta pela conquista da terra e a vivência cotidiana na parcela conquistada, composta por uma trama de relações entre inúmeros protagonistas e tensões diferenciadas. Referimo-nos ao sentido da educação ligado a todos os processos pedagógicos que se desenvolvem no assentamento ou decorrentes da vivência nele. Tais processos, não só incluem as ações mais sistemáticas, reconhecidas pelos sujeitos como espaços de formação, mas também todas aquelas situações nas quais também se aprende: no trabalho, no cotidiano, nas relações domésticas e de sociabilidade em geral, nas relações travadas com outros sujeitos sociais, técnicos, agentes do Estado, outros movimentos, os moradores das cidades vizinhas, escola da cidade, e postos de saúde, por exemplo.

Aproximamo-nos do conceito amplo de educação, ligado a todo o processo de resistência e de conquista travado no assentamento que Whitaker, Barone e Ferrante (2004) nomearam como “pedagogia da luta”, na esteira das discussões de Caldart (2001). Assim, educar, no sentido amplo, corresponde a um processo que está ligado a todos os momentos da vida do indivíduo, com as possibilidades criativas de transformação da realidade, com a emancipação humana e com os processos de mudanças subjetivas e identitárias.

O assentamento, portanto, pode ser considerado, enquanto espaço de conflitos e contradições, constituinte de identidades, do diálogo entre subjetividades variadas e, por tudo isso, espaço de formação de sujeitos conscientes de sua capacidade em intervir na realidade. Essa intervenção estará relacionada com as percepções que os assentados vão elaborando sobre o mundo e seus problemas, sua ação e seus ideais em relação ao mundo.

Nesse processo de formação de novas subjetividades, vários atores estão presentes. O MST aparece aí como sujeito importante, que se nomeia como “sujeito pedagógico”, sem que, de fato, na maior parte das vezes, exista diferença entre a identidade de assentado e de “sem-terra”. Isso porque, naqueles assentamentos originários de uma luta anterior organizada pelo MST, são os próprios assentados que constituem o movimento social.

2.4 Assentados, formação e subjetividade: o MST como sujeito pedagógico

Desde sua origem, o MST destaca-se pela sua preocupação com a educação e com os processos gerais de formação, em função da construção e fortalecimento da organização dos camponeses como sujeitos políticos. A concepção educativa que sustenta o movimento social é produto de um encontro entre a experiência de resistência e de luta camponesa e a educação popular que, nas mãos de atores procedentes de outras práticas organizativas, acompanha os processos do movimento social.

A ação política dos movimentos sociais de trabalhadores rurais, especialmente do MST, tem dado lugar à construção de uma concepção do espaço rural como território sociocultural dinâmico, como lugar de produção de vida, trabalho, cultura, saberes e valores, em substituição às visões que o identificam com o atraso, o tradicionalismo e a inércia. Lutam pela constituição do espaço rural em local de produção de solidariedades e identidades culturais, de formação de sujeitos humanos. Assim é que autores como Arroyo, Caldart e Molina (2004) afirmam que o campo, pelas mãos de tais movimentos, tem se configurado, aos poucos, como espaço pedagógico e território educativo.

A educação é tema estratégico para o MST, tanto pela formação da criança e pela luta por direitos, quanto pela formação de quadros que redefinem a organização social da produção agrícola dos assentamentos. Assim, a educação no MST serve também para dominar conhecimentos técnicos e organizativos, de modo a romper com práticas de trabalho denominadas individualistas e autoritárias; buscar a formação política para a emancipação dos trabalhadores rurais; e formar pessoas comprometidas com a transformação social e com a militância direta nas lutas populares, capaz de pensar e de agir com autonomia. As práticas formativas vividas no espaço dos acampamentos e assentamentos rurais tentam pautar-se na solidariedade, no companheirismo, na valorização e no respeito pelo outro, na participação, no trabalho compartilhado e no rechaço a toda forma de imposição cultural.

Em toda a trajetória do MST está presente sua profunda ligação com as concepções de Educação Popular, construídas na América Latina e no Brasil, e as teorias pedagógicas socialistas, entre as quais se destacam as formuladas por A. Gramsci, M. Pistrak e A. Makarenko. Todas assumem por base o referencial do materialismo histórico e do materialismo dialético. Nos diferentes momentos da ação pedagógica do MST, há ampliações

e ressignificações, decorrentes das mudanças de estratégia do movimento social, ocorridas na dinâmica das suas lutas.

As bases da concepção de educação popular estão na pedagogia do oprimido de Paulo Freire, na teologia da libertação, nas elaborações do novo sindicalismo, no pensamento pedagógico socialista, na escola unitária de Gramsci, nas múltiplas experiências concretas ocorridas na América Latina e nas experiências socialistas do Leste europeu. A idéia de protagonismo popular e do indivíduo enquanto sujeito da história, expressam a orientação das práticas educativas da Educação Popular. O vínculo entre educação e política é forte, tomando por referencial as discussões sobre a necessidade de construção de um novo projeto de sociedade. A formação política dá-se enquanto conscientização para a ação. Há também uma ênfase nos espaços não-formais de educação e nos mecanismos que possibilitam a organização das classes populares para a luta.

O MST, pela capacidade de incorporação e atualização das concepções de Educação Popular em suas práticas, coloca-se como sujeito coletivo educador, construtor de propostas educativas questionadoras das posturas pedagógicas que desprezam a dinâmica educativa própria do interior dos acampamentos e assentamentos rurais. A produção teórica do movimento na área educação popular, nos últimos anos, é expressiva e tem permitido ao MST a formulação de propostas pedagógicas próprias. Arroyo (2006) destaca algumas das dimensões pedagógicas presentes nas propostas pedagógicas do campo, desenvolvidas principalmente pelo MST:

a) Os próprios movimentos afirmam-se como educadores, de modo a poder-se afirmar a existência de uma pedagogia dos movimentos. Com suas formas de organização, luta e mobilização, eles acabam por redefinir valores, saberes culturais e identidades dos povos do campo, educando não apenas seus militantes, mas toda a sociedade. Assim, o MST constituiu-se, nas últimas décadas, em sujeito político-educativo, questionando concepções e valores da propriedade, da função social da terra, do direito à vida, ao trabalho, à terra e à dignidade, de modo que há uma pedagogia na dinâmica cultural, social e política dos movimentos;

b) Os movimentos sociais compreendem e exploram pedagogicamente as tensões e contradições da sociedade, especificamente dos campos. Onde há tensões, as pessoas são obrigadas a se repensar e reaprender, a mudar valores, concepções e práticas. As vivências das contradições e tensões reeducam;

c) A produção e o trabalho são vistos como princípios educativos. A defesa da terra e do trabalho, e as formas de produção agrícola são vistas também, pelos movimentos do campo, como formadoras. A produção na terra é também produção de identidades e

subjetividades coletivas. Recupera-se, nesse sentido, uma das matrizes teóricas mais marcantes da teoria pedagógica: “nos formamos e produzimos, produzindo”. O trabalho é o elemento central;

d) A ação pedagógica é inspirada na consciência de direitos. Os sujeitos envolvidos afirmam direitos e, simultaneamente, afirmam-se como sujeitos de direitos. Colocam sua educação e a educação dos jovens e adultos, das crianças e adolescentes do campo no plano dos direitos universais como cidadãos, como sujeitos humanos, sociais, políticos e culturais. Os movimentos sociais avançam para verem a si mesmos e exigir serem vistos como sujeitos de direitos. Direito à educação, no seu lugar, no campo, nas formas de produção de sua existência, nos processos de produzir-se, no solo cultural da agricultura e nas diversas formas de produção familiar do trabalho;

e) Educação do campo: dever do Estado. Colocar a educação do campo no plano dos direitos traz uma dimensão concomitante às propostas pedagógicas dos movimentos: exigir o dever do governo, seu compromisso com políticas públicas específicas para o campo. Lutam por resgatar a educação dita rural do jogo das barganhas politiquieras, do jogo de interesses privatistas em que, por séculos, esteve atrelada. Defendem a escola do campo pública, regida por interesses e valores públicos e a idéia da escola do campo como espaço de direitos. Buscam tratá-la com os valores éticos que a garantia de direitos exige.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o MST toma como ponto de partida as perspectivas teórico-práticas presentes, de modo geral, nas experiências de educação popular no Brasil e na América Latina das últimas décadas, aliando sua prática política à uma prática pedagógica de luta pela materialização de direitos fundamentais (vida, saúde, terra, educação, trabalho) e pela própria transformação da realidade social. Nesse processo de luta, é que aparecem também novos sujeitos sociais.

Caldart (2001) ressalta a necessidade de se pensar o MST como lugar da formação do sujeito social “Sem Terra”, que é parte de um movimento sócio-cultural mais amplo, tanto mais significativo do ponto de vista social, político e pedagógico, quanto por ser vinculado às raízes de um processo de humanização mais profundo: terra, trabalho, memória e dignidade.

No processo de construção de novas relações sociais de trabalho e novos formatos para a vida experimentados nos assentamentos, o MST também aparece como sujeito pedagógico, já que há uma intencionalidade nesse sentido, ainda que não totalmente refletida ou consciente. Ela não está primeiramente no campo da educação, mas no próprio caráter do MST que, por meio de seus objetivos e valores, assume uma tarefa histórica: além de produzir alimentos em terras que anteriormente eram latifúndios, também se compromete com a

formação de seres humanos capazes de assumir o comando de suas próprias histórias. Diz Caldart (2001, p. 215):

Afirmar o movimento como princípio educativo da formação do Sem Terra é considerar que seu processo educativo básico está no movimento mesmo, no transformar-se transformando a terra, as pessoas, a história, a própria pedagogia, sendo esta a raiz e o formato fundamental da identidade pedagógica do próprio MST.

Caldart (2003) afirma que o MST tem uma pedagogia própria, uma práxis educativa. Tal pedagogia é a forma por meio da qual o movimento social se vê, historicamente, formando o sujeito social de nome *Sem Terra*. O princípio educativo principal de tal pedagogia seria o próprio movimento social, que junta a pedagogia da luta social com a pedagogia da terra e a pedagogia da história. O MST recuperaria o vínculo essencial entre trabalho e educação. Nesse sentido, educar estaria ligado ao processo de humanizar.

São caras ao MST as reflexões de Gramsci³⁷ sobre a perspectiva do trabalho enquanto práxis educativa e sobre a escola unitária. Isso porque a preocupação com o trabalho está na raiz da formação do MST, seja por ser a crise no mundo do trabalho um dos fatores aglutinadores dos indivíduos ao MST, seja porque um aspecto central da sua luta encontra-se na busca por novas formas de organização do trabalho (entre as quais, por exemplo, as formas cooperativas e voltadas à agroecologia).

Caldart (2009) faz uma reflexão crítica sobre o percurso da *Educação do Campo* no Brasil nos últimos dez anos, momento em que não foi possível aos movimentos sociais perceberem, com o mínimo de clareza, o terreno movediço de tensões e contradições em que estavam envolvidos e sob o qual se moviam.

A autora parte de uma distinção entre dois tipos de ações do MST no campo da educação. Primeiramente, refere-se aos debates sobre *Educação do Campo*, que pontuam a luta do movimento social nas últimas décadas pela criação de políticas públicas voltadas para a ampliação do acesso à escolarização do homem do campo e para a reformulação dos conteúdos escolares tradicionais. Nesse campo de atuação, o MST defendeu o direito amplo à

³⁷ Em *Americanismo e Fordismo*, por exemplo, Gramsci (2008) analisa a relação entre a racionalidade do trabalho na forma mais desenvolvida do capital e o sacrifício da corporeidade e da espiritualidade do trabalhador. A disciplina do corpo seria uma das conseqüências históricas e culturais do trabalho alienado, que expropria o saber e exaure o corpo e limita as condições da existência material. Se o trabalho na lógica da racionalidade do capital, em sua fase mais desenvolvida, significa uma forma também mais desenvolvida de exploração do homem, é também no trabalho que Gramsci vê as condições de superação da alienação. Isso, na medida em que, por mais embrutecedor que seja o trabalho industrial, ele é incapaz de usurpar dos homens sua atividade intelectual, condição de toda e qualquer possibilidade de emancipação. A relação orgânica entre trabalho e educação situa a educação como processo por meio do qual o homem adquire propriamente as condições de humanização, processo este ligado à história e aos modos de produção da existência, determinados pelas formas de organização do trabalho.

educação e também a uma educação que se pautasse pelas questões da realidade dos próprios trabalhadores rurais e camponeses. Ele lutou também pela criação de escolas cujos profissionais fossem “capazes de coordenar a construção de um currículo que contemple diferentes dimensões formativas e que articule o trabalho pedagógico na dimensão do conhecimento com práticas de trabalho, cultura, luta social” (CALDART, 2009, p. 46).

Outro tipo de luta está relacionado à própria pedagogia do MST e à proposta de uma educação para a emancipação. A educação, nesse sentido, retoma a discussão e as práticas sobre a formação humana que historicamente constituíram as bases da pedagogia moderna com veio mais radicalmente emancipatório, especialmente aquelas que marcam o vínculo entre educação e trabalho. De acordo com Caldart (2009), esta seria a face mais incômoda da *Educação do Campo*, porque coloca em cena os trabalhadores do campo, o oprimido, como protagonista de uma transformação:

Na origem, o ‘do’ da Educação *do* campo tem a ver com esse protagonismo: não é ‘para’ e nem mesmo ‘com’: é *dos* trabalhadores, educação *do* campo, *dos* camponeses, pedagogia *do* oprimido... Um ‘do’ que não é dado, mas que precisa ser construído pelo processo de formação dos sujeitos coletivos, sujeitos que lutam para tomar parte da dinâmica social, para se constituir como sujeitos políticos, capazes de influir na agenda política da sociedade. Mas que representa, nos limites ‘impostos pelo quadro em que se insere’, a emergência efetiva de novos educadores, interrogadores da educação, da sociedade, construtores (pela luta/pressão) de políticas, pensadores da pedagogia, sujeitos de práticas (CALDART, 2009, p. 41).

Na realidade desses dois campos pelos quais caminhou a *Educação do Campo*, Caldart (2009) percebe marcas de tensões e contradições que não podem ser desconsideradas. A educação do campo nasce da experiência da classe de camponeses organizados em movimentos sociais. Ela inicia-se na radicalidade pedagógica dos movimentos sociais, mas entra, hoje, no terreno movediço das políticas públicas e da relação com um Estado comprometido com um projeto de sociedade que os movimentos combatem. Os focos de tensão ou de concentração das contradições estariam na própria dinâmica do capitalismo em sua fase atual de expansão do capital, e na relação tensa entre a pedagogia do movimento social e as políticas públicas.

A ofensiva do capital internacional sobre a agricultura é marcada atualmente pelo controle das empresas transnacionais sobre a produção agrícola e pela exacerbação da violência do capital e da sua lógica de expansão sobre os trabalhadores. O agronegócio é a face nova de uma lógica antiga de expulsão do trabalhador do campo, associada à promessa de sua inclusão na modernidade tecnológica. É sob a perspectiva modernizante do agronegócio que se dão, por exemplo, as novas investidas de criminalização dos movimentos

sociais. O elemento verdadeiramente novo no campo reside no papel que a educação do homem do campo assume.

A *Educação do campo* aparece na agenda política opondo-se, em termos de lógicas de funcionamento e princípios, ao capital do agronegócio. Todavia, a educação no campo não é mais algo a que se opõe mais tão fortemente o agronegócio. Este último irá necessitar de mão-de-obra qualificada, ainda que em número reduzido de postos de trabalho, justificando o vertiginoso crescimento das escolas agrotécnicas e dos cursos voltados para o agronomia e gestão do agronegócio nos últimos anos. Além disso, no contexto de modernização da agricultura, não parece ser mais tão ruim que o agricultor familiar tenha acesso à escolarização básica porque eles, em algum momento ou medida, poderão atender as demandas das empresas rurais. Ainda, as escolas do campo, mesmo que criadas sob a pressão dos movimentos sociais, são espaços em que se poderão difundir as técnicas e a ideologia do agronegócio modernizador. Isso tem se materializado nos materiais didáticos e paradidáticos produzidos pelas próprias empresas rurais, a respeito, por exemplo, de empreendedorismo, técnicas agrícolas modernas, cultivos com transgênicos e com novos tipos de insumos³⁸.

Nem o capital irá se opor à educação do homem do campo, tampouco o Estado brasileiro o fará, eis que no plano de uma democracia liberal e das metas de crescimento econômico a que têm se submetido ultimamente para que possa conquistar respeito internacional, o governo necessitará melhorar seus índices de alfabetismo e de acesso à educação básica, que são sempre “puxados para baixo” por conta da população rural (CALDART, 2009, p. 50). É nesse cenário que a educação do campo entrou na agenda dos governos, universidades e entidades do terceiro setor, convertendo-se facilmente em política governamental. Nesse processo, os movimentos sociais que lutavam pelo direito à educação do campo, perdem-se no entusiasmo em relação à proximidade com o Estado e as Universidades, e passam a apostar também nos cursos de formação, “em que pese o refluxo organizativo e das lutas sociais de massa” (CALDART, 2009, p. 50). Deslocam-se da atuação junto às bases, para o campo das práticas junto ao poder público. O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA³⁹), com as possibilidades que ele abre para o trabalho em conjunto entre movimentos sociais e governo, insere-se nesse processo. Mais do

³⁸ Podemos levar como exemplo aqui o interesse recente e cada vez maior de órgãos como o SEBRAE na difusão do empreendedorismo no campo, amparado institucionalmente pelo poder público.

³⁹ O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), tem a missão de ampliar os níveis de escolarização formal dos trabalhadores rurais assentados. O programa apóia projetos em todos os níveis de ensino, como Educação de Jovens e Adultos (EJA), ensino médio e técnico profissionalizante, e ensino superior. Ele desenvolve-se em meio à parcerias do INCRA com movimentos sociais e sindicais de trabalhadores e trabalhadoras rurais, instituições públicas de ensino, instituições comunitárias de ensino sem fins lucrativos e governos estaduais e municipais.

que deslegitimar a luta e as conquistas dos movimentos sociais pela Educação do Campo dos últimos anos, Caldart (2009) dá ênfase aqui às tentativas de cooptação da luta e dos seus resultados pela lógica do capital.

Caldart (2009) irá ressaltar que, se para avançar em termos de garantia do direito à educação os movimentos sociais articularam-se com outros atores e outras forças, o difícil foi, para o movimento social, conseguir romper com os corporativismos, os particularismos e os interesses imediatos. Foi fundamental para os movimentos entrar na disputa pela delimitação da forma e do conteúdo das políticas públicas voltadas à educação do campo, porque isso era entrar em uma disputa concreta dos interesses de uma classe social no espaço dominado pela outra classe, com todos os riscos que isso pudesse implicar, inclusive o de cooptação. Também porque, principalmente, seria atuando juntamente com o Estado que se garantiria a possibilidade de alargamento e compreensão da luta de classes pela transformação mais radical da sociedade.

Todavia, na análise de Caldart (2009), essa radicalidade na ação talvez tenha significado a perda da radicalidade, na medida em que os movimentos sociais, na posição mais próxima ao Estado, acabaram por garantir o acesso à educação apenas aos trabalhadores rurais vinculados ao próprio movimento social. Ainda, teria servido apenas para a realização dos interesses mais imediatos do movimento (mediante os convênios e parcerias), de forma descolada de uma luta mais ampla pela democratização do Estado e pela ampliação do acesso à educação aos demais trabalhadores:

Para os movimentos sociais, lutar pela Educação do Campo é passar a pensar na educação do conjunto da classe trabalhadora e é buscar pautar dessa forma, em uma perspectiva de classe, a questão da política educacional. E no específico de organizações como o MST, significa passar a compreender que a ocupação da escola pelo movimento precisa ser feita/pensada como apropriação da escola pelos trabalhadores, pelo seu projeto histórico e não apenas pelos interesses imediatos da organização, por mais justos, politizados e amplos que eles possam ser (CALDART, 2009, p. 53).

O desafio imposto aos movimentos sociais no momento atual, ainda que seja marcado pelo eclipse da política, seria não confundir a *Educação do Campo* com a *Pedagogia do Movimento*, ao mesmo tempo em que isso não pode implicar uma visão antinômica dos dois processos, como se fossem coisas totalmente separadas:

Se os movimentos sociais entenderem a educação do campo somente na sua dimensão de política pública e de educação escolar e continuarem a pressão, mas apenas pelo direito, recuando na disputa pelo conteúdo da política e pela concepção de campo e de educação, estarão abrindo mão da identidade que ajudaram a construir e estarão eliminando a contradição pelo pólo da educação rural modernizada (CALDART, 2009, p. 57).

A luta pela *Educação do Campo* não substitui a construção histórica da *Pedagogia do Movimento* e do projeto de educação de cada movimento social, no sentido de uma educação vinculada aos processos de luta social organizada e modificadora dos valores e das visões de mundo dos sujeitos envolvidos. Mas, tal educação deve ser feita de forma “menos tutelada e escolarizada e desde as demandas próprias da formação dos militantes da organização” (CALDART, 2009, p. 58). Deve, ainda, assumir uma perspectiva de classe social mais universalizada e não abrir mão, em nenhuma hipótese, de uma perspectiva emancipatória.

Na nossa pesquisa, o que entendemos importante é, sem desconsiderar, em nenhum momento, o papel do MST no processo de formação do sujeito assentado, verificar, a partir da fala do próprio assentado, o que este entende como mudança na sua subjetividade, decorrente da sua participação em um movimento social; como ele percebe a mudança nos seus valores, nos seus ideais e nas suas práticas cotidianas, após ter entrado na luta pela terra.

O MST, pela sua atuação social, política e educativa, pertence à tradição dos oprimidos. Tem lutado pela efetivação de direitos, rompendo, em alguma medida, com uma história de negação de direitos fundamentais à categoria geral dos trabalhadores rurais. Sem dúvida alguma, pode-se dizer que o MST inscreve-se no conjunto amplo das experiências políticas de cunho libertário do Brasil e da América Latina. Carvalho (2006) e Oliveira (2007) consideram o movimento social dos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra uma das grandes inovações em termos políticos na história recente do país.

Todavia, como movimento social, sua história é feita de erros, acertos, contradições. Exatamente por se constituírem de práticas, experiências e possibilidades, as contradições afloram e os conflitos de poder não ficam afastados. Como vimos, Löwy (2005), na linha das teses sobre a história de Walter Benjamin, adverte que nenhum movimento ou experiência revolucionária pode ser mitificado. Sinaliza também para a necessidade de se salvar a tradição dos oprimidos das garras do conformismo que tenta se apossar delas. O próprio papel do MST como sujeito educador passa, em diversas circunstâncias, a ser objeto de questionamento e tensão, especialmente na mudança ocorrida de acampamento para assentamento. A dificuldade de conseguir compreender, muitas vezes, a distinção apontada na literatura entre lideranças e base do movimento, ou em assentado e sem-terra, campesino e agricultor familiar, já demonstra, por exemplo, problemas como os conflitos de poder, os processos de controle dos movimentos sociais, suas debilidades quanto às capacidades de mobilização e seus variados graus de autonomia.

Apontando especificamente para a idéia de uma educação para a emancipação (*Pedagogia do Movimento*), não parece simples que, de um momento para outro, sujeitos que

historicamente tiveram relativa dificuldade em se reconhecerem como sujeitos de direito e em reconhecerem a validade de seus próprios universos simbólicos, consigam facilmente romper com relações internalizadas de superioridade/inferioridade, ou se perceberem como sujeitos políticos. Os longos processos de desqualificação e subestimação do homem da terra, criadores de imagens pejorativas do campo e do camponês terminam por configurar algumas visões sobre ele mesmo. Longos períodos de vinculação com a política e o governo, por meio de estruturas hierárquicas e práticas clientelísticas, modelaram uma dada compreensão de política e de espaço público do homem rural.

Na esteira dos debates marxistas no século XX, pode-se supor que as classes dominantes jamais abandonariam voluntariamente sua posição. Mas também é difícil imaginar que as classes dominadas, que não sentem muitas vezes a dominação enquanto tal, consigam emancipar-se sozinhas, de forma espontânea. Ainda que, de alguma forma, reconheçam a dominação, Adorno (2000) destaca que a ideologia dominante hoje define que quanto mais as pessoas estiverem submetidas a contextos objetivos em relação aos quais são ou acreditam ser impotentes, mais elas tornarão subjetiva esta impotência. Abre-se aqui uma questão, e mesmo um impasse, que não é simples e que permeou os debates dos partidos, sindicatos e movimentos sociais do último século: como mobilizar as vítimas para lutarem pela liberdade, se a consciência da heteronomia/dominação é inviabilizada cada vez mais pela força da realidade objetiva? (PINTO, 1996).

Marcuse (1982; 1998), por exemplo, irá apontar para necessidade de uma *ditadura educativa* preparatória, como um “mal menor”, elemento constitutivo da revolução e da justificação da repressão revolucionária. Uma ditadura educativa envolve a idéia da necessidade de o dominado ser educados e guiados para ser livre, ou “uma passagem e uma preparação para um estágio no qual, em virtude de suas próprias aquisições, poderão ser abolidas” as formas de dominação a que estava submetido (1998, p. 141). O risco terrível em que essa ditadura importa não seria mais terrível do que o risco que as sociedades liberais ou autoritárias correm hoje, nem seriam os custos mais elevados. Mesmo com a ponderação entre o mal maior e o menor, o impasse ainda não parece estar, dessa forma, plenamente resolvido (PINTO, 1996).

Por ora, a idéia é passar por essas questões por meio da análise das trajetórias de vida dos sujeitos beneficiários da reforma agrária, que se reconhecem como integrantes do movimento social de luta pela conquista da terra.

Capítulo 3

Coleta e análise dos dados: procedimentos para ouvir e interpretar as narrativas

*Eu sou filha de agricultor. A gente nasceu assim...
é uma raiz que a gente nunca esquece.*

Sra. Augusta, assentada

No presente trabalho, optamos, como instrumentos de coleta, pelo uso de entrevistas, especialmente no formato da *História de vida*.

De um modo geral, a entrevista é a técnica mais usada nas pesquisas qualitativas. Em sentido genérico, pode-se considerar entrevista todo ato de comunicação verbal. Em sentido estrito é considerada a colheita de informações sobre determinado tema (MINAYO, 1994).

As entrevistas podem ser utilizadas de duas formas. Podem ser usadas para explorar informações inicialmente obtidas por outros meios (censo, estatística, registros públicos etc) e preparar roteiros de entrevistas com informações chaves ou especiais. Podem também ser utilizadas em conjunto com outras técnicas para obter dados que se referem diretamente ao indivíduo entrevistado como valores, atitudes e opiniões. Ainda, para confirmar ou aprofundar informações obtidas mediante outras técnicas qualitativas ou mesmo quantitativas (MINAYO, 1994).

Várias são as modalidades de entrevistas na pesquisa qualitativa. De acordo com a estrutura assumida, elas resumem-se a três tipos principais: entrevistas livres ou abertas, caracterizadas pela ausência de roteiros prévios de perguntas; entrevistas semi-estruturadas, caracterizada pela presença de um roteiro de perguntas ordenadas, mas com respostas livres ou abertas; e entrevistas fechadas ou estruturadas, caracterizadas pelo emprego de perguntas ordenadas, com respostas fechadas. Acrescida a essas, discute-se hoje novas modalidades nomeadas de entrevistas narrativas ou biográficas, *História Oral* e *História de Vida*.

História de Vida, num sentido amplo, é o sentido e a visão de mundo que cada um transmite aos outros por meio da narrativa que faz sobre si. Ela diz respeito ao passado vivido,

ao agir no presente e ao pensar do futuro. Dela podem-se extrair elementos que constituem a identidade do sujeito. Enquanto instrumento para pesquisas qualitativas, a História de Vida possibilita compreender determinado fato ou experiência a partir do ponto de vista de quem o vivenciou (HAGUETTE, 1990).

De acordo com Becker (1997), a utilização da História de Vida foi introduzida no meio acadêmico em 1920, pela Escola de Chicago, como uma fonte de informação importante, dentre o rico “mosaico” de informações que compreendia o seu programa de pesquisa.

Levando em consideração os resultados obtidos pelos estudos de Chicago, o autor amplia o âmbito de importância da história de vida em relação à importância dada pelos cientistas sociais que a compreendiam num papel complementar ao das entrevistas, dos questionários e da observação participante. Sugere que ela pode servir como pedra de toque, abrindo caminhos de investigação em áreas que pareciam resolvidas, ou conseguindo dados difíceis e quase inacessíveis por outros instrumentos.

Além dessas funções circunstanciais, Becker (1997) aponta que a sua contribuição fundamental seria a possibilidade de dar sentido à noção de “processo”. Apesar de os sociólogos utilizarem-se desse conceito, raramente eles conseguem lançar mão de métodos apropriados para captar esse “processo em movimento”. Isso requer uma compreensão íntima da vida dos outros, assim como uma técnica que nos forneça uma riqueza de detalhes sobre referido processo.

Dessa forma, a História de Vida permite que os temas abordados sejam estudados do ponto de vista de quem os vivencia, com suas suposições, seus mundos, suas pressões e constrangimentos. Becker (1997) enfatiza que essa técnica permite descrever aqueles episódios interativos cruciais nos quais novas fronteiras de atividade individual e coletiva são forjadas, nos quais novos aspectos do eu são trazidos à existência.

Haguette (1990) afirma que no Brasil, a História de Vida é carecedora do prestígio que desfruta nos Estados Unidos. Isso por conta da tradição positivista que permeia as produções sociológicas clássicas brasileiras e pela insuficiência de obras de metodologia menos convencionais. Os exemplos de publicações, com características mais inovadoras e criativas, surgiram apenas a partir da década de oitenta, desenvolvendo-se com mais ênfase na área de psicologia.

Nesse cenário, parece haver uma dificuldade em definir se o seu estatuto seria de técnica ou mesmo de um método. Alguns teóricos entusiastas da História Oral entendem que a

História de Vida seria um dos tipos de narrativa que compõem a metodologia qualitativa História Oral. Nesse sentido, Lang (2001) afirma:

A História Oral constitui uma metodologia qualitativa de pesquisa voltada para o conhecimento do tempo presente; permite conhecer a realidade presente e o passado ainda próximo pela experiência e pela voz daqueles que os viveram. Não se resume a uma simples técnica, incluindo também uma postura, na medida em que seu objetivo não se limita à ampliação de conhecimentos e informações, mas visa conhecer a versão dos agentes. (...) Quanto às narrativas e aos documentos que dão origem, mostrou minha experiência de pesquisa que existem vários tipos com características distintas: o depoimento, a história de vida e o relato de vida. (LANG, 2001, p. 96).

O que parece importante nessa discussão é que, mesmo quando a literatura se refere à história de vida enquanto técnica, há uma compreensão de que seus propósitos vão além da simples coleta de informações. Ela permite destacar o papel da narrativa, as versões individuais, os “processos em movimento”, o sujeito inserido na história e as relações sociais em que o narrador está inserido.

Minayo (1994), compreendendo a História de Vida como técnica de coleta de dados e de interação, afirma que ela pode ser escrita ou verbalizada, dando ênfase àquela realizada como uma entrevista prolongada. Nesta, o pesquisador constantemente interage com o informante. Assim, o entrevistado é levado a contar livremente sua vida, imprimindo a ela suas próprias categorias, ordenamento e a seleção do que quer relatar. Há histórias de vida mais ricas ou menos, dependendo do narrador, dado que o pesquisador deveria intervir o mínimo possível.

A autora entende que a História de Vida constitui uma tentativa de revelar o ambiente intangível dos acontecimentos que fazem parte de determinado grupo social. Visa a descobrir “o ponto de vista e as motivações dos participantes voluntários ou involuntários na História, portanto protagonistas dos fatos sociais, mas geralmente descartados na visão oficial dos setores dominantes” (MINAYO, 1994, p. 127).

A multiplicidade de histórias de vida desses agricultores não será considerada enquanto reconstrução ou representação do que foi efetivamente vivido, mas sim como fatos ou ações, com sua dimensão social e coletiva. Os relatos orais não serão tomados como registros da história, mas enquanto construções da história a partir do presente, feitos na realidade da vida cotidiana.

Berger e Luckmann (2005) construíram marcos teóricos para análise da realidade vida cotidiana, interessados, especialmente, na experiência subjetiva da vida cotidiana. Nesse sentido, a vida cotidiana “apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e

subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que firma um mundo coerente” (2005, p. 35).

A realidade da vida cotidiana, organizada em torno do *aqui* do corpo e do *agora* do presente, aparece aos indivíduos como a realidade por excelência. Ela aparece objetivada, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como tais, antes da existência do indivíduo. O mundo da vida cotidiana é estruturado espacial e temporalmente. O aspecto temporal envolve uma propriedade intrínseca da consciência dos indivíduos e, por isso, uma dimensão extremamente complexa da vida cotidiana. A estrutura social, como soma de tipificações e de padrões estabelecidos em meio aos processos de interação entre os indivíduos, é um elemento essencial da realidade da vida cotidiana. Importam, neste caso, as interações entre membros e grupos conhecidos, entre os contemporâneos, ou mesmo entre pessoas e gerações, passadas e futuras.

É, sobretudo, pela linguagem que a objetivação da realidade cotidiana confirma sua prevalência, em relação a qualquer outra realidade. De acordo com os autores (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 56):

A linguagem, que pode ser definida como sistema de sinais vocais, é o mais importante sistema de sinais da sociedade humana. Seu fundamento, naturalmente, encontra-se na capacidade intrínseca do organismo humano de expressividade vocal, mas só podemos começar a falar de linguagem quando as expressões vocais tornaram-se capazes de se destacarem dos estados subjetivos imediatos “aqui e agora”. Não é ainda linguagem se rosno, grunho, uivo ou assobio, embora estas expressões vocais sejam capazes de se tornarem lingüísticas, na medida em que se integram em um sistema de sinais objetivamente praticável. As objetivações comuns da vida cotidiana são mantidas primordialmente pela significação lingüística. A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é essencial para a minha compreensão da realidade da vida cotidiana.

A linguagem *faz mais real* a subjetividade ao interlocutor e ao próprio indivíduo que fala. Ela cristaliza e estabiliza a subjetividade no próprio indivíduo. Sua origem está na vida cotidiana, referindo-se especialmente à realidade experimentada na consciência, em seu estado de vigília, dominada por motivos pragmáticos, partilhados socialmente. Ela garante a contínua objetivação da experiência em desenvolvimento e sua tipificação, permitindo agrupá-las em amplas categorias que fariam sentido para o indivíduo e seus semelhantes. A linguagem, portanto, garante a capacidade de transcendência do “aqui e agora”, das situações espacial, temporal e socialmente ausentes no presente.

Ela também constrói campos semânticos ou zonas de significação linguisticamente circunscritas. Nos campos semânticos, as experiências biográficas e históricas podem ser conservadas e acumuladas. A acumulação garante um acervo social de conhecimento possível

de ser transmitido de uma geração a outra e ser utilizável pelo indivíduo na vida cotidiana. A linguagem objetiva as experiências partilhadas e torna-as acessíveis a todos dentro da comunidade lingüística, passando a ser assim a base e o instrumento do acervo coletivo do conhecimento. Ela se transforma em depósito de um grande conjunto de sedimentações coletivas. De acordo com Berger e Luckmann (2005, p. 62),

Vivo no mundo do senso comum da vida cotidiana equipado com corpos específicos de conhecimento. Mais ainda, sei que outros partilham, ao menos em parte, deste conhecimento, eles sabem que eu sei disso. Minha interação com os outros na vida cotidiana é por conseguinte constantemente afetada por nossa participação comum no acervo social disponível do conhecimento.

Desse modo, as experiências biográficas vão sendo continuamente reunidas em ordens gerais de significados objetiva e subjetivamente reais, de acordo com as modificações ou ampliações nos campos semânticos do indivíduo, em suas interações sociais na realidade cotidiana.

Contar uma história envolve um ato de excluir, selecionar e ordenar os acontecimentos, de acordo com o sentido que se lhes quer conferir e que se quer conferir à própria história. Isso não quer dizer que o resultado da exclusão e da seleção não tenha relação com a realidade. Ao contrário, para Alberti (2004) é preciso tomar muito cuidado para não se incorrer no extremo oposto, passando a sustentar que tudo não passa de versões do passado, ou que toda construção narrativa é “ficção”. A história oral permite que “os fenômenos subjetivos se tornem inteligíveis – isto é, que se reconheça, neles, um estatuto tão concreto e capaz de incidir sobre a realidade quanto qualquer outro fato” (ALBERTI, 2004, p. 09). Quando um entrevistado deixa-nos entrever determinadas representações características de sua geração, de sua formação ou de sua comunidade, elas devem ser tomadas como fatos e não como meras construções do sujeito que conta.

De acordo com Fiorin (2007, p. 74), o enunciador, ao comunicar algo, tem em vista o agir no mundo; ele produz um sentido com a finalidade de influir sobre os outros. Deseja que o enunciatário acredite no que ele diz, faça alguma coisa, mude de comportamento ou de opinião. Ao comunicar, “age no sentido de fazer-fazer” e ainda que não pretenda que o destinatário aja, ao fazê-lo saber alguma coisa, “realiza uma ação, pois torna o outro detentor de certo saber”. Portanto, comunicar é também agir num sentido mais amplo.

As histórias pessoais são também histórias sociais de alguma forma. Além disso, o fato de contar ou narrar uma história envolve sempre uma ação de elaboração do passado, de construção de determinada memória individual e social, em que aparecem os elementos que

aquele sujeito quer dar vida. Para Vázquez (2001), viver em sociedade implica fazer memória e se fazer ouvido.

Pollak (1992, p. 205) relaciona memória (enquanto um fenômeno construído individual e socialmente) com identidade, pensada enquanto imagem de si, para se e para os outros, ou seja, da imagem que a pessoa constrói apresenta aos outros e a si, para acreditar na sua própria representação e para ser percebida pelos outros da maneira como quer. Para ele, a memória

é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Trabalhar com a memória individual e coletiva acaba por constituir-se numa atividade muitas vezes difícil, mas fundamental nos tempos de hoje. Aos lamentos de Benjamin a respeito da pobreza da experiência nas sociedades modernas e da relação entre experiência e memória, soma-se, no mesmo sentido, o diagnóstico de Adorno (2000c, p. 33):

a memória, o tempo e a lembrança são liquidados pela própria sociedade burguesa em seu desenvolvimento, como se fossem uma espécie de resto irracional, do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos da atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, do tempo de aquisição da experiência no ofício.

Assim, importante demarcar que a memória e a narração são também uma forma de agir político. Em um limite, construir memórias hoje é atuar num sentido contrário aos processos de disciplina do tempo e fragmentação do sujeito.

3.1 Procedimentos de coleta de dados

Primeiramente foram realizadas algumas visitas informais ao assentamento objeto do presente estudo, buscando nossa aproximação ao universo empírico. Nessa etapa, foram feitas algumas entrevistas iniciais com assentados, como forma de nos familiarizar com a técnica escolhida e como meio para se encontrar os informantes-chaves.

A respeito do informante-chave, Valles (1997) enumera, de forma sintética, quatro critérios que o sujeito a ser entrevistado deve responder: Quem tem a informação relevante?

Quais são mais acessíveis física e socialmente? Quais estão dispostos a informar? Quais são mais capazes de comunicar a informação com precisão?

Nesse sentido, tentamos identificar algumas pessoas para que pudéssemos iniciar as entrevistas abertas (História de Vida). Aqui, foi fundamental a apresentação da proposta de estudo aos sujeitos envolvidos, a fim de que a coleta das informações se estabelecesse mediante um diálogo e que fugisse da obrigatoriedade (MINAYO, 1994).

Realizamos ainda uma entrevista com um membro do Ministério Público que atuou no processo de formalização do assentamento em questão, a fim de que ele pudesse fornecer alguns dados desejados (documentos formais e informais), relativos à história do assentamento. A análise de documentos foi utilizada apenas como instrumento de coleta subsidiário à História de Vida, com o propósito de facilitar a compreensão do que foi narrado pelo sujeito em termos de processo de formalização do assentamento, e permitir uma análise sobre o histórico do movimento social na região.

Os documentos objeto de análise foram os processos e inquéritos judiciais, as Portarias e demais normas do INCRA, projetos e convênios estabelecidos entre universidades e assentamentos e projetos de fomento e financiamento aos assentados, todos relacionados à formação do assentamento.

Todas as entrevistas foram gravadas e integralmente transcritas logo após sua realização. Os nomes foram substituídos por fictícios, a fim de manter o anonimato.

3.2 O início da coleta

Iniciamos a coleta das entrevistas em julho de 2008. Nossa primeira ida ao assentamento, como pesquisadora, foi acompanhada por um assentado que fazia parte da diretoria da Secretaria Regional do MST. Ele indicou-nos alguns nomes para começarmos a pesquisa, de assentados que haviam participado do acampamento que deu origem ao Sepé.

Na nossa segunda visita, de posse dos nomes indicados, fomos de lote em lote, tentando agendar as entrevistas. Não tivemos nenhuma dificuldade em encontrar os lotes que procurávamos. O difícil foi encontrar quem buscávamos nele. Era uma época em que os projetos de construção das casas com recursos da Caixa Econômica Federal haviam começado

a se desenvolver. Daí, todos estavam prestando auxílio uns aos outros, com disponibilização de dias de serviço, para a construção das casas.

Na maioria das vezes, encontramos as esposas de quem inicialmente procurávamos. Solicitamos as entrevistas a elas, mas todas se recusaram inicialmente, dizendo que não tinham nada para contar e quem teria o que dizer seriam os seus maridos. Após algum tempo de conversa informal e a explicação dos objetivos gerais da nossa pesquisa, algumas mudaram de idéia e aceitaram marcar um horário conosco para a “prosa”. Sentimos que o aceite se deu, na maior parte das vezes, após esclarecermos que não estávamos buscando necessariamente a história do assentamento, mas sim a história de vida dos assentados e das assentadas, antes e depois da luta.

Por conta disso, tivemos oportunidade, em três situações, de realizar a entrevista com os membros do mesmo núcleo familiar. Pudemos perceber, daí, a riqueza de singularidades das lembranças de um e de outro, mesmo tendo vivido juntos as mesmas experiências. Ao entrevistar membros de uma mesma família, percebemos que a retenção na memória individual, das imagens e dos acontecimentos, dava-se sempre de forma muito particular, ainda que compartilhassem entre si elementos de uma memória social.

De modo geral, as mulheres agendaram as entrevistas para horários em que seus maridos estivessem na roça ou no trabalho de construção das casas. Já os homens casados, invariavelmente estavam acompanhados de suas mulheres durante todo o período da entrevista. Um casal de assentados não abriu mão de realizar uma única entrevista em que os dois pudessem contar juntos suas histórias. Isso aconteceu de tal forma que sentimos uma dificuldade grande em transcrever a entrevista sem que as falas, de um e de outro, não estivessem confundidas simbioticamente em uma só.

Outro casal também quis fazer a entrevista em conjunto. Mas, nesse caso, a fala predominante foi a do marido, sendo que a esposa manifestou-se apenas uma única vez: ao perguntarmos a ele sobre diferenças de gênero, ela quebrou quase 58 minutos de silêncio e respondeu a pergunta afirmando, em síntese, que tudo o que haviam aprendido sobre igualdade de gênero com o MST, na época do acampamento, não conseguiam experimentar agora, depois de conquistada a terra.

Os filhos, netos, vizinhos, comerciantes, amigos e parentes em geral ora interrompiam, ora intervinham nos rumos das falas. Sr. Alvino, um dos entrevistados, contou com a presença de um dos seus compadres durante todo o momento da entrevista. Em algumas situações, o compadre assoprava baixinho ao amigo entrevistado alguns assuntos que poderiam ser narrados. Em outros, o Sr. Alvino pedia ajuda ao amigo para lembrar nomes, situações e

lugares. A certa altura da entrevista, outros compadres vizinhos chegaram, sentaram-se juntos de nós e começaram a responder as perguntas formuladas, de tal forma que o momento da entrevista transformou-se numa “prosa de compadres”, de mais de três horas seguidas. Pela inviabilidade de sua transcrição e principalmente pelo respeito ao termo de consentimento livre e esclarecido a ser assinado pelos entrevistados, obrigatoriamente, resolvemos utilizar desta entrevista somente o conteúdo anterior à chegada dos compadres.

Todos os assentados entrevistados delimitaram previamente um dia e um horário para a realização da entrevista. Quando chegávamos ao lote, havia duas cadeiras, cuidadosamente cobertas com algum tecido ou almofada, aguardando-nos no terreiro, ou um lugar na mesa da cozinha com um copo limpo esperando nossa aceitação para o café. Um dos assentados deu-nos a entrevista dentro da casa recém construída com o financiamento da Caixa Econômica Federal, ainda sem nenhum mobiliário. Havia ali apenas duas cadeiras, dispostas no cômodo que, possivelmente, seria em breve a sala. No fim da entrevista, saímos da casa nova e fomos tomar um café fresco, feito pela esposa que acompanhou toda a entrevista, na casa (antigo barraco, com partes construídas em alvenaria) em que de fato eles moravam até que a nova ficasse definitivamente pronta.

As entrevistas foram colhidas ao longo de oito meses aproximadamente, entre os meses de julho de 2008 a março de 2009. Nesse período, a paisagem do assentamento foi se modificando intensamente. As primeiras entrevistas foram realizadas no período de estiagem. A paisagem estava seca e a produção era escassa, principalmente por conta da falta de água e da infra-estrutura de responsabilidade do INCRA. As casas estavam ainda na fase de infra-estrutura. Todos ainda moravam em seus barracos reformados. Tempo frio e seco. Muitos se dizendo ociosos porque não podiam plantar sem água. As queixas centravam-se na figura do INCRA, que até o momento não havia cumprido suas obrigações. A angústia pela possibilidade de fracasso e de não conseguirem pagar os financiamentos obtidos para plantio era perceptível. Os amigos e apoiadores da região (padres, vereadores, estudantes, professores, entre outros), tão freqüentes na época do acampamento, tinham desaparecido de lá. As queixas com relação aos militantes do MST da direção local apareciam em todas as conversas. Alguns ressaltavam o sentimento de abandono, já que os militantes estariam agora mais preocupados com outro assentamento mais recente (assentamento Mário Lago, em Ribeirão Preto). Outros apontavam críticas com relação a algumas ações, de alguns militantes, na condução das discussões e dos projetos dentro do assentamento.

No período de dezembro e janeiro daquele ano, interrompemos as entrevistas por causa das chuvas freqüentes na região. Em março, quando reiniciamos a coleta, não

conseguíamos encontrar as casas porque o mato e as plantações haviam modificado completamente a paisagem e o horizonte. Nossos pontos de referência estavam agora escondidos sob as plantações, mudas de árvores crescidas e o mato alto que ladeava as estradas. A maior parte das casas estava já com telhado e muitas contavam com soluções alternativas, dadas pelos assentados, para as portas, janelas e instalação elétrica que ainda não haviam sido viabilizados pela CAIXA. A maioria dos assentados estava fora das casas cuidando dos animais, das plantações e da horta, trabalho facilitado com a época das chuvas. Os encanamentos instalados pelo INCRA algumas semanas antes do nosso retorno não resolveram o problema da falta de água, porque, de acordo com os assentados, o tipo de cano utilizado não era o adequado para canalizar água que iria para o consumo humano e animal. O problema da água não tinha sido ainda resolvido.

Uma novidade que aparecia, especialmente nas conversas que antecediam ou sucediam a entrevista, era a respeito da intenção forte de alguns assentados de criar uma cooperativa de produção e comercialização, a despeito da posição contrária de alguns dos militantes da direção regional do MST.

Na espera para iniciarmos algumas das entrevistas, acompanhávamos as mulheres e os homens no preparo do café ou do leite recém coado no pano de algodão; no reparo com barro molhado, das fendas por onde vazava o calor do forno a lenha construído no terreiro da casa; na sova do pão na mesa de madeira, posta na varanda; na limpeza do feijão em frente ao barraco; no manejo dos utensílios da cozinha. As cenas reportaram-nos à idéia de tradição enquanto elemento que congrega e mantém vivo todos aqueles saberes, que perdurariam por sua eficácia e valor através dos tempos; tradição como sabedoria do tempo que não está à mercê dele. A luz matutina que atravessava a janela da cozinha da Sra. Sol e fixava sua imagem preparando ritualisticamente o café preto era, por nossa lembrança, da mesma intensidade e cor daquele que outrora visitava nossa avó enquanto fazia as mesmas tarefas, com o mesmo estilo. Parecia que o tempo havia parado. Nos termos de Bosi (2009, p. 75), o relógio das salas era semelhante ao de antigamente e as pessoas pareciam conservar um forte estilo de vida que nos surpreendia pela continuidade:

Há correntes do passado que só desapareceram na aparência. E que podem reviver numa rua, numa sala, em certas pessoas, como ilhas efêmeras de um estilo, de uma maneira de pensar, sentir, falar, que são resquícios de outras épocas. Há maneiras de tratar um doente, de arrumar as camas, de cultivar um jardim, de executar um trabalho de agulha, de preparar um alimento que obedecem fielmente aos ditames de outrora.

Entrevistamos 18 assentados. A duração média de cada entrevista foi de 60' a 100'. Foram 6 mulheres e 12 homens, entre 30 e 65 anos, aproximadamente. Inicialmente, pedíamos aos entrevistados que contassem sua história de vida. Nesse momento, tentávamos não realizar nenhuma intervenção. Na seqüência, realizávamos as perguntas relacionadas ao nosso eixo de investigação: se eles perceberam uma mudança na forma de ver o mundo e entender temas como: as causas de riqueza e de desigualdade social; as formas de educação dos filhos; as relações de gênero; a participação política; e a sua visão sobre o MST. Terminávamos a entrevista perguntando a respeito dos sonhos e deixando, ainda, o entrevistado à vontade para dizer mais a respeito de algo que achasse importante.

Após desligarmos o gravador e nos encontrarmos já em despedida, algumas passagens não registradas eram contadas em tom de desabafo e confiança. Outras, simplesmente afloraram porque o exercício anterior de puxar lembranças havia aberto um fluxo de recordações. Acabamos conversando com muitos deles outras tantas horas após o fim da entrevista, muitas vezes parados em frente ao lote ou andando pelas plantações. Selena nos convidou a conhecer sua amiga que estava no preparo de pães para comercialização. Convidaram-nos a qualquer dia visitá-las a fim de experimentar a comida feita no fogão a lenha e sem agrotóxico. Lineu, Sr. Sirius e Cássio, depois de encerrada a entrevista, mostraram-nos suas plantações em sistema de agrofloresta. Lira, Solano, Sr. Castor, Sra. Aurora e o Sr. Cosme encadearam a “prosa”, após o fim da entrevista, por boas horas a fio. O Sr. Castor pediu para ouvir a entrevista após terminada a conversa. Na medida em que ouvia, fazia novos apontamentos, ria de suas próprias falas e dos barulhos dos animais que atravessavam, por vezes, a gravação. Com isso, lembrou de mais coisas que, após concluir a escuta, serviram de apoio para mais histórias.

3.3 Organização e análise das entrevistas

Todo o material coletado foi organizado e categorizado conforme os objetivos da presente pesquisa e os elementos que emergiram no discurso dos sujeitos envolvidos.

Primeiramente, elaboramos uma tabela com alguns elementos relativos ao perfil dos entrevistados: idade, região de origem, número de filhos, se viviam com parceiros, a trajetória de migração, o tempo de acampamento, o lugar em que esteve acampado, a participação na

militância do MST. Nenhum desses itens foi objeto de pergunta específica na entrevista, mas apareceram no decorrer da fala dos assentados. Por isso, nos casos em que a informação não apareceu claramente, colocamos no quadro a sigla NI (não informado).

Como as entrevistas foram livres, com um número muito limitado de questões formuladas por nós, o sentido e o fio condutor em cada uma delas foi bem diversificado. Uns demoraram mais na descrição do passado anterior à luta. Outros cuidaram mais de narrar a vida no acampamento ou se dedicaram a falar sobre o cotidiano nele.

Todas as falas foram organizadas de acordo com os eixos temáticos da nossa pesquisa e das categorias de análise que pretendemos construir, de modo a tentar, ao mesmo tempo, aproximar as compreensões dos assentados sobre cada um dos elementos em discussão e destacar os desvios ou singularidades. Alguns dados também organizados para posterior análise, porque apareceram repetidamente nas falas, mesmo não estando contemplados em nossos questionamentos: o sofrimento no acampamento; a produção agroflorestal; a organização coletiva para a produção e a relação deles com o governo, técnicos, agentes/atores apoiadores, a natureza e a cidade. Após isso, buscamos organizar o conteúdo das falas conforme cada um dos eixos temáticos que apareciam inicialmente nos nossos objetivos e que compuseram nosso roteiro de entrevista.

Whitaker et al (2002) sugerem algumas normas de transcrição que tentam preservar o conteúdo do discurso do entrevistado e, ao mesmo tempo, procuram evitar o caráter caricatural que por vezes é conferido à fala do homem rural, ainda que inadvertidamente. A principal sugestão nesse sentido é respeitar o máximo possível a fala do entrevistado, reproduzindo os eventuais erros de sintaxe, porém garantindo o léxico correto. De acordo com os autores,

Quando o entrevistado pertence às classes privilegiadas, o problema não se coloca. Como num passe de mágica, a transcrição se transubstancia em discurso coerente, sempre reproduzido em ortografia correta, como se os falantes jamais cometessem hesitações ou deslizes fonéticos. Quando o entrevistado pertence a camadas outras, sob pretexto de respeitar-lhe a cultura, cometem-se barbaridades do ponto de vista ortográfico, confundindo-se ortografia com fonética (2002, p. 115).

As sugestões colocadas pelos autores e que foram seguidas por nós na realização das transcrições foram: grafar uma ortografia alternativa e colocada entre aspas apenas quando emergirem palavras e expressões características da pessoa ou do grupo ao qual faz parte; não corrigir concordância verbal; os risos, gestos significativos e expressões devem aparecer entre parêntesis na seqüência da entrevista, a fim de enfatizar sentimentos que se perdem na transcrição; explicitar em notas de rodapé eventuais interrupções da entrevista por terceiros e

explicações acerca de palavras características; e o uso de reticências para representar hesitações ou interrupções no pensamento.

Para a análise dos dados, privilegiaremos a busca em entender o significado, mais do que reconstruir processos que se organizaram de forma seqüenciada, para, nesse caminho, trilhar na linguagem da práxis a compreensão do sentido, de modo a enfatizar a diferença, o contraste, o dissenso e a ruptura do sentido. (MINAYO, 1994).

O sentido que empregamos na análise está no movimento simultâneo de voltar-se para o sujeito e para grupo; para o texto e para o contexto; para os mecanismos internos de agenciamento de sentido e para a formação discursiva que governa as entrevistas (FIORIN, 2007). As palavras, valores, juízos provêm de visões de mundo existentes na formação social e isso não pode ser esquecido, ao mesmo tempo em que não pode servir para eliminar a pluralidade das realidades e dos atos.

Capítulo 4

Experiências e memórias da luta entre os assentados do Sepé Tiaraju

*Nós não somos um movimento de santos.
É lógico. Nós somos um movimento de excluídos.*

Leo, assentado

4.1 O Assentamento Sepé Tiaraju

O Assentamento Sepé Tiaraju é resultante de uma ocupação organizada pelo MST, em 17 de abril de 2000 na Fazenda Santa Clara (antiga Usina Nova União), localizada no município de Serra Azul, composta por quatrocentos e catorze alqueires e três mil e duzentos metros quadrados. O MST havia chegado à região de Ribeirão Preto em 1999, na cidade de Matão: 30 famílias vindas de Matão e Barretos somaram-se, num primeiro momento, com cerca de 100 outras recrutadas pelo MST, que ocuparam a área pela primeira vez.

A Fazenda Santa Clara foi transferida (adjudicada) para o Estado de São Paulo, em 12 de maio de 1992, em razão de uma Execução Civil por dívida tributária. O imóvel tinha sido penhorado em 12 de dezembro de 1990 e, após a adjudicação, foi dada a imissão de sua posse a favor do Estado, em 3 de junho de 1992. Na ocasião da sua penhora, a Fazenda estava sob a posse direta da empresa Santa Maria Agrícola, que a havia arrendado da Usina. A partir, porém, da imissão da posse ao Estado, o contrato de arrendamento automaticamente teria se extinguido, seja porque o contrato entre os particulares assim regulou, seja porque o Estatuto da Terra, no seu artigo 94 veda contrato de arrendamento na exploração de terras de propriedade pública. Apesar de intimada, a empresa Santa Maria Agrícola continuava a explorar as terras com a monocultura de cana-de-açúcar.

Em 17 de abril de 2000, 30 famílias ocuparam a terra, na tentativa de pressionar o Governo a atender aos dispositivos constitucionais sobre a política de reforma agrária e à Lei Estadual n. 4.957/85, que dispõe sobre o aproveitamento dos recursos fundiários do Estado. A

ocupação foi objeto de processo judicial de reintegração de posse, em que figurou sempre como autora a empresa Santa Maria.

No dia 24 de maio de 2002, o governo estadual lançou edital de licitação para venda do imóvel, na modalidade de concorrência do tipo maior oferta. O edital, em seu item 1.3, determinava que: “por ocasião da adjudicação do objeto será transferida ao adquirente a posse jurídica do imóvel, cabendo a este a adoção das medidas cabíveis, inclusive judiciais, para imitir-se na posse de fato do imóvel, efetivando a desocupação da área”.

Diante de tal fato, o MST moveu uma Ação judicial de manutenção de posse, alegando a turbação de posse mansa e pacífica pelo Estado. Além disso, as famílias que estavam acampadas organizaram-se para comparecer na audiência de abertura das propostas para o edital, na tentativa de impedir a venda. Não houve proposta de compra do imóvel por nenhum particular.

Depois disso e, por conta da intensa pressão realizada pelo MST e seus apoiadores, restou ao governo do estado de São Paulo começar a buscar formas de solucionar o conflito por meio da criação do assentamento. Assim, em 2003, a área foi comprada pelo INCRA. Em 20 de setembro de 2004, a Portaria do INCRA n. 46/04 deu início ao processo de assentamento de 80 famílias no local, com sua inclusão no Programa de Reforma Agrária.

O período então em que as famílias ficaram acampadas na fazenda foi de, aproximadamente, 4 anos. Nesse tempo, em decorrências das disputas judiciais e de conflitos com particulares e com o Governo, tiveram que mudar por várias vezes seus barracos de lugar, na mesma área e em lugares vizinhos. Na fazenda Santa Clara havia um sitiante que, após um dos despejos, cedeu a área do sítio para que os acampados pudessem armar suas barracas ali. Também se mudaram em outra ocasião para a “linha do trem”, terra pública de uma antiga linha ferroviária desativada.

O Assentamento Sepé Tiaraju foi criado em 2004, em uma área aproximada de 797 hectares. De forma pioneira, o INCRA seguiu o modelo do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS), criado originalmente para projetos na Amazônia. A proposta do PDS-Sepé Tiaraju era de reverter a situação de degradação ambiental da antiga Fazenda Santa Clara.

Em fevereiro de 2007, visando dar cumprimento ao estipulado no PDS-Sepé Tiaraju, a Promotoria de Justiça de Ribeirão Preto, de forma também inusitada, instaurou inquérito civil, a fim de firmar Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) entre o Ministério Público de São Paulo, o INCRA e os beneficiários-concessionários (assentados). A idéia era estabelecer um conjunto de regras que assegurassem o compromisso das partes em desenvolver um modelo diferenciado de assentamento, voltado especialmente para a proteção e recuperação do meio

ambiente e o incentivo à produção agroecológica. Foi a primeira vez que um TAC, instrumento do inquérito civil, era utilizado, de forma propositiva e não investigativa, para ordenar interesses ligados à implantação de projetos de assentamentos rurais. O TAC foi assinado na sede da Câmara Municipal de Ribeirão Preto-SP.

O Ministério Público utilizou-se de sua legitimidade processual para atuar em conflitos fundiários de terras e de seu papel institucional de defensor dos interesses difusos e coletivos. Levou em conta que o imóvel rural situava-se em área de afloramento e recarga do Aquífero Guarani, um dos maiores reservatórios de água subterrânea do planeta e que o padrão de produção agrícola tradicionalmente observado na região de Ribeirão Preto é baseado predominantemente na monocultura e no uso intensivo da agroquímica e da motomecanização. De acordo com o texto do TAC, tal padrão de produção agrícola é incompatível com a utilização adequada dos recursos naturais e com a proteção e a preservação do meio ambiente, mormente em áreas de afloramento e recarga de aquíferos. Além disso, esse padrão de produção agrícola não assegura existência digna, conforme os ditames da justiça social, a todos que têm direito de acesso à terra e não garante o necessário bem-estar àqueles que nela trabalham.

Levando ainda em consideração as exigências feitas por parte do INCRA, no termo de concessão de uso coletivo do imóvel, entre as quais a organização dos beneficiários como agricultores familiares, por meio da AGROSEPÉ – Associação Comunitária do Assentamento PDS-Sepé Tiaraju; os compromissários assumiram, em síntese, os seguintes compromissos:

a) Organização territorial:

- Os assentados têm que organizar, por afinidade, 4 (quatro) núcleos sociais de famílias, nomeados como Núcleo Zumbi dos Palmares (21 famílias), Núcleo Chico Mendes (20 famílias), Núcleo Dandara (19 famílias) e Núcleo Paulo Freire (20 famílias).
- Nos núcleos, cada família ocupará uma área entre 3,0 e 3,9 hectares, para estabelecimento da moradia e produção individual.
- Cada núcleo contará com uma área comum de, no mínimo, 10.000 m² (1 hectare) para atividades sociais, culturais e de lazer; e com a destinação de, no mínimo, 60 hectares para a produção coletiva (associativa e/ou cooperativa).
- Ainda, os assentados não poderão emprestar, ceder ou transferir o uso do imóvel, sem prévia e expressa anuência do INCRA, tampouco arrendar o imóvel, ou dar-lhe destinação diversa daquela estipulada neste compromisso.

b) *Organização da produção:*

- As áreas de produção coletiva (associativa e/ou cooperativa) dos Núcleos devem ser compostas por Sistemas Agroflorestais (SAFs), Sistemas Silvopastoris e outros Sistemas Agroecológicos;
- Com o objetivo de garantir a recarga do Aquífero Guarani, ficou destinado 35% da área total do imóvel (280 hectares), ou seja, 15% a mais do mínimo legal, excluídas as Áreas de Preservação Permanente (APPs), para a recomposição e manutenção de cobertura florestal, permitindo-se o manejo florestal sustentável, de acordo com critérios técnicos e científicos aprovados pelo órgão ambiental competente;
- Até que se formem completamente os sistemas agroflorestais e a vegetação das áreas de Reserva Legal, fica permitido o cultivo com culturas anuais (feijão, milho, mandioca e outras), nas entrelinhas, observadas as normas técnicas e legais de conservação do solo;
- No manejo das culturas agrícolas e das atividades pecuárias desenvolvidas na área, comprometem-se a adotar técnicas ambientalmente adequadas, de acordo com processo de transição agroecológica a ser determinado no Plano de Desenvolvimento do Assentamento (PDA), priorizando a diversificação produtiva, como forma de garantir a segurança alimentar das famílias assentadas e dos demais destinatários da produção;
- O INCRA comprometeu-se a garantir apoio técnico e fazer gestões junto aos órgãos competentes para o aporte orçamentário aos beneficiários, objetivando a viabilização da produção coletiva e familiar e a recuperação ambiental do assentamento;

c) *Infra-estrutura e saneamento básico:* Comprometeu-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a realizar atividades junto aos órgãos competentes, a fim de garantir aporte orçamentário para realizar as seguintes atividades na área do assentamento:

- eletrificação (até 31/12/2007);
- edificação das moradias dos beneficiários, (até 31/12/2007);
- edificação dos galpões e prédios necessários às atividades comuns do assentamento;

- instalação do Sistema de Abastecimento de Água Potável em conformidade com as diretrizes e outorga do órgão responsável (até 31/12/2008);
- instalação de sistema ambientalmente adequado de coleta e tratamento de esgoto doméstico em conformidade com as diretrizes estabelecidas pela CETESB (até 31/12/ 2008);
- a implantação de rede de telefones públicos.

d) Proteção e preservação do meio ambiente: Comprometeram-se os beneficiários-concessionários (assentados) a:

- promoverem a recomposição arbórea das Áreas de Preservação Permanente do córrego Serra Azul, que margeia a área do assentamento, a partir do leito maior sazonal, numa faixa de 30 metros, e das três nascentes ali existentes, num raio de 50 metros, com espécies nativas regionais (até 31/12/2009);
- promoverem a recomposição arbórea da área de Reserva Legal no prazo de 30 (trinta) anos;
- na produção coletiva e na familiar, utilizarem controle biológico de pragas e doenças, sob pena do pagamento de multa no valor de 10 (dez) salários-mínimos por cada infração constatada, ressalvada, durante o processo de transição para a produção agroecológica, a possibilidade do emprego de outros métodos de controle previstos em norma;
- observar, nas áreas de produção coletiva e nas de produção familiar, as normas técnicas e legais de conservação do solo, sob pena de pagamento da multa de 10 (dez) salários-mínimos por infração constatada e de reparação do dano, sem prejuízo de intervenção judicial no imóvel, para permitir, em caso de omissão, a execução específica por interventor nomeado.

e) Atividades socioculturais:

- Comprometeram-se os beneficiários-concessionários, individual e coletivamente, por meio da associação e/ou cooperativa que os integrarem, a implantar, no prazo de 1 (um) ano, em área comum do assentamento, Espaço Educativo dirigido para o acompanhamento pedagógico e para o desenvolvimento integral (físico, psíquico, moral e social) das crianças e adolescentes em idade escolar;
- Comprometeram-se o INCRA e os beneficiários-concessionários, individual e coletivamente, a promover no assentamento, no prazo de 1 (um) ano, o

programa de Educação de Jovens e Adultos — EJA, dirigido para a erradicação do analfabetismo no campo;

- Comprometeram-se os beneficiários, individual e coletivamente, a implantar, no prazo de 180 (cento e oitenta) dias, programa cultural dirigido à formação dos assentados para o trabalho coletivo, baseado na solidariedade e cooperação, para a produção ambientalmente adequada e para o resgate da cultura camponesa em bases humanistas e fraternas.

Em quase todos os itens do TAC, ficou estabelecida a possibilidade de intervenção judicial no imóvel, em caso de descumprimento, tanto por parte do beneficiário (assentado) quanto do INCRA, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

Sanções mais específicas (multa de 10 salários e reparação do dano) são previstas no TAC para o caso descumprimento por parte dos assentados das exigências ambientais. Motivos de caráter econômico-financeiro não poderão ser opostos para eximir nenhum dos compromissários (INCRA ou assentados) do avençado no termo.

Além das sanções previstas no termo (multa, reparação do dano e intervenção), outras medidas judiciais cabíveis podem ser tomadas por parte do Ministério Público, facultando a ele executar judicialmente o TAC.

No caso dos assentados, as “outras medidas judiciais cabíveis” podem ser, por exemplo, a possibilidade de perda do lote, conseqüência essa prevista no termo de concessão da terra, se na época da renovação da concessão ficar constatado o descumprimento reiterado dos compromissos firmados. Em outras palavras, o que fica assegurado é a posse da área, desde que utilizada nos ditames do que foi formalizado. Mas, para isso, é preciso que todos os assentados, e não apenas alguns, cumpram o estabelecido, sob pena de intervenção judicial. É fundamental que o INCRA faça sua parte em termos de infra-estrutura porque sem ela, a produção ou as atividades coletivas e culturais, postas como exigências, estarão comprometidas. É indispensável que o INCRA garanta suporte técnico e financeiro a fim de que se possa então produzir sob os marcos agroecológicos e cumprir assim as exigências do termo. Os assentados, em 180 dias da data de assinatura do TAC, teriam que implantar um programa cultural voltado para a formação dos assentados para o trabalho coletivo, baseando-se na solidariedade e cooperação, para a produção ambientalmente adequada e para o resgate da cultura camponesa em bases humanistas e fraternas, sob pena de intervenção judicial no imóvel.

4.2 Os assentados

Sobre o perfil dos assentados, Scopinho et al (2007) fizeram um belo estudo de mapeamento das origens (“rotas migratórias”) e experiências anteriores de trabalho dos assentados do Sepé Tiaraju. Destacam que, desde sua formação, o Sepé é marcado pela ampla diversidade das origens, sotaques, costumes, tradições e modos de organizar a vida. Predominava uma população adulta e famílias que possuíam entre duas e cinco pessoas. Era expressivo o número de *homens sozinhos*, separados de seus familiares no processo de migração e de procura por emprego e terra. Poucos eram os jovens e adolescentes, entre os quais, alguns eram moradores de rua e mantiveram ligação com o tráfico organizado de drogas, em algum momento de suas vidas. Dentre os chamados pelos autores de “solitários” mais velhos, alguns deles manifestavam, na época da pesquisa, dependência de álcool. As poucas mulheres que estavam sozinhas, o eram por viuvez ou separação do marido.

Pelos mapas construídos por Scopinho et al (2007) podemos perceber que os itinerários de migração ocorreram simultaneamente do campo para a cidade, da cidade para a cidade, do campo para o campo, da cidade para o campo, num “vai e vem perene” condicionado pelas mudanças recentes nas formas de trabalho precarizado. Entre os principais motivos que levaram as famílias do Sepé a participarem do movimento social aparecem: a fuga da pobreza e da violência nas periferias urbanas e a busca por romper com a fatalidade de *ser e morrer* pobre. Todavia, nem sempre os assentados demonstravam clareza sobre os significados disso para seus projetos de vida a longo prazo.

Quanto às experiências profissionais anteriores, Scopinho et al (2007) apontam também para a diversidade de setores e ramos da economia formal e informal. A maior parte delas, não exigia qualificação formal, caracterizando-se pela precariedade e informalidade. A maioria dos entrevistados declarava-se “prestadores de serviços” no campo ou na cidade.

A diversidade sociocultural, que é marca dos assentados do Sepé e que os autores associam à condição de desenraizamento crônico, indicou, logo de início, uma grande “flexibilidade e capacidade inventiva e de adaptação na busca por melhores condições de vida” por parte dos assentados (2007, p. 13). Scopinho et al (2007) entenderam que essas características, somadas ao ideal presente nos assentados de liberdade geral, poderiam se

constituir em fatores propícios à inventividade em termos de organização produtiva dentro do assentamento. De acordo com os autores (2007, p. 14),

Existia entre os assentados uma expectativa geral de que, junto com a posse do lote de terra, viria a libertação, entendida, principalmente, como o oposto da condição de estar subordinado a um patrão e ter que sobreviver de um salário que está sempre aquém do necessário ou como libertação da incerteza da existência de trabalho, tendo em vista o que ele significa para a sobrevivência.

Para Scopinho et al (2007), havia uma forte expectativa, desde o início, em recuperar o meio ambiente, em organizar a produção de forma coletiva e em inovar no que se refere à produção agroecológica. As expectativas eram mesclas de angústias, incertezas e ambigüidades, que foram ficando mais nítidas na medida em que o assentamento foi ganhando sua forma jurídica, os primeiros financiamentos e fomentos foram chegando e as discussões nos núcleos e coletivos foram ficando “acaloradas”. Pelas informações das entrevistas e tomando por referência o estudo de Scopinho et al (2007), fizemos um pequeno quadro geral com um breve perfil dos nossos entrevistados, a fim de servir como suporte à interpretação e análise dos dados recolhidos:

Nome	IDADE	Região de origem	FILHOS	Parceiro/a	“Rota migratória”: Campo (Ca) Cidade (Ci)	Permanência em acampamento	Participação na militância (cursos de formação)	Atividade/trabalho anterior
Selena	35-45	Interior de SP	Sim	Sim	Ci – Ca	2000 – Sepé	Atividades coletivas pontuais.	NI
Sra. Dalva	55-65	Mato Grosso do Sul	Sim	Sim	Ca – Ci – Ca	Sepé	Não	Agricultora
Sol	45-55	Norte	Sim	Sim	Ca-Ci-Ca			Agricultora e atividade temporária na cidade sem registro
Luna	45-55	Nordeste	Sim	Não	Ci-Ca	Mário Lago	Sim – reuniões, cursos de formação	Serviços temporários na cidade.
Sra. Aurora	45-55	Paraná	Sim	Sim	Ca – Ca	Sepé	Não	Agricultora
Lira	35-55	Interior SP	Sim	Não	Ci – Ca	Mário Lago	Sim	Empregos em atividades gerais
Sr. Castor	45-55	Paraná	Sim	Sim	Ca – Ca	2000 – Acampamentos na região e depois no Sepé	Sim – reuniões, coletivos, cursos de formação	Agricultor e ex bóia-fria.
Perseu	35-45	Interior SP	Sim	Sim	Ca – Ci – Ca	Acampamentos na região e posteriormente, o Sepé	Sim	Agricultor, trabalho temporário sem registro no campo e na cidade. Ex bóia-fria
Solano	35-45	Paraná	Sim	Sim	Ci – Ca	2000 - Sepé	Sim	Serviços temporários na cidade.
Lineu	35-45	Maranhão	Sim	Sim	Ca- Ci – Ca – Ci – Ca.	2002 – Sepé	Sim	Serviços temporários na cidade; ex bóia-fria
Sr. Cosme	55-65	Paraná	Sim	Sim	Ca - Ci – Ca – Ci – Ca	Acampamentos na região e posteriormente Sepé	Não	Agricultor, parceiro rural, serviços temporários na cidade, negócios em sociedade temporários na

								cidade.
Sra. Augusta e Sr. Januário	55-65	Minas Gerais	Sim	Sim	Ca – Ca	Sepé 2000	Cursos de formação	Agricultores
Sr. Alvino	55 – 65	Minas Gerais	Sim	Sim	Ca – Ci – Ca	2000 Sepé	Não	Agricultor, meeiro, parceiro.
Sr. Sirius	55-65	Minas Gerais	Sim	Sim	Ca – Ci – Ca	Mário Lago	Sim (coletivos, cursos de formação)	Agricultor, serviços temporários na cidade.
Sr. Júlio	55-65	Interior SP	Sim	Sim	Ca – Ci – Ca	Mário Lago	Não	Agricultor, meeiro, serviços temporários na cidade, negócios em sociedade temporários na cidade.
Cássio	35-45	Minas Gerais	Não	Não	Ca – Ci – Ca	2001 – Sepé	Sim (reuniões, coletivos, cursos de formação)	Agricultor
Leo	35-45		Sim	Não	Ca-Ci-Ca	Sepé	Sim (reuniões, coletivos, cursos de formação)	Agricultor, serviços temporários na cidade.

4.3 Os narradores do Sepé Tiaraju

4.3.1 Antes da luta

Para narrar suas histórias de vida, cada indivíduo conta com um rico arsenal de acontecimentos, sonhos diurnos e noturnos, paisagens, datas, tradições e sentimentos guardados na memória. Conforme Pollak (1992), o que a memória individual grava, recalca, exclui, ou relembra, é, evidentemente, o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Esse material, vivido pessoalmente ou pelo grupo, é organizado pelas mãos dos narradores, conforme um trabalho em que importa, especialmente, o desejo por uma identidade individual e coletiva.

Pollak (1992) fala-nos sobre o trabalho de enquadramento da memória, em termos de investimento que os grupos fazem para construir uma história de si, o que leva o grupo a solidificar o social. O enquadramento combina-se com a atividade da própria memória em si: “cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização” (1992, p. 5), principalmente nos momentos em que é preciso realizar o trabalho de rearranjo da memória do próprio grupo em função da atividade de outros grupos e atores. Dessa forma, cada vez que ocorre uma reorganização interna importante, a história do indivíduo, do grupo e a história mais geral são reescritas.

Podemos dizer que o momento do assentamento é, então, de rearranjo da memória individual e grupal. Esse processo passa pela reorientação e reelaboração das trajetórias individuais. As paisagens, as datas, os sentimentos e as imagens são reconstruídas, ou mesmo substituídas, para que a vida atual assuma coerência para o indivíduo que conta sua história e para grupo ao qual ele pertence.

Nas narrativas, alguns assentados fixavam-se nas narrativas em determinados acontecimento ou períodos da vida. Determinados fatos apareciam em todas as histórias, mudando apenas sua importância, em relação ao conjunto da narrativa, e sua cor, em razão do interlocutor ou do movimento assumido pela fala.

A maior parte dos assentados começou a nos contar suas histórias pessoais a partir de acontecimentos da memória familiar: casamento, nascimento dos filhos, mudança de trabalho, alguma doença. Misturavam tais eventos com outros marcantes no grupo ao qual pertenciam:

a morte de parentes por conta da malária, a saída do campo para buscar melhores oportunidades na cidade, a dispersão do núcleo familiar em razão da dissolução de antigos vínculos com a terra (colonato, parceria, ou arrendamento), ou a condição de miséria do grupo familiar decorrente do trabalho exaustivo e precário nas grandes lavouras de cana-de-açúcar.

Muitos deles nunca deixaram de viver no campo, mas, em algum momento de suas trajetórias, perderam a sua terra e passaram a trabalhar em terra alheia, ora como meeiros, arrendatários e diaristas, ou como subempregados (“bóia-fria”) em lavouras de cana-de-açúcar e laranja. Muitos também nunca tiveram terra própria, mesmo trabalhando em lavouras nas mais diversas regiões do Brasil. A maior parte narra sua história de migração por várias cidades, em busca de terra para trabalhar e morar. Depois de tentar a vida na cidade, viram no MST a possibilidade de retornar ao campo. Poucos foram os que tiveram contato mais direto com o meio rural apenas em razão do seu ingresso no movimento social.

Alguns lugares específicos também aparecem bem marcados nas falas. Nas memórias individuais, eles foram habitados pelos traumas ou pelos sonhos de cada um. Assim, Sr. Cosme conta sobre seu receio atual a respeito das atividades coletivas de produção, em alusão ao modelo de cooperativa agrícola que guarda em sua memória de juventude. Sr. Castor nos conta que todos os seus sonhos serão realizados quando construir no seu lote uma *casa de farinha*, nos moldes daquela deixada para trás na sua terra de origem, em razão das suas andanças.

As datas de eventos familiares e políticos também marcam e dão ritmo a determinadas histórias. Durante toda a sua narrativa, Selena enfatizava as mudanças ocorridas na sua vida, na sua família e no grupo, com datas muito precisas de acontecimentos pessoais, familiares, grupais e públicos. Assim, começa contando sua vida, dando-nos a data, com dia, ano e mês do seu casamento, e logo encadeia os acontecimentos seguintes com as datas dos aniversários de seus filhos, passando para as datas das ocupações em que participou, das desocupações, das conquistas. A certa altura, mescla as datas familiares com as datas de eleições municipais e federais, além das datas de promulgação de leis e decretos federais ligados ao tema rural.

Poucos foram os entrevistados que declararam ter passado por experiências relativamente longas de estabilidade no emprego e de permanência em uma só moradia. Entre os que viveram na cidade, há certa recorrência às experiências de empregos precarizados e trabalhos temporários mal remunerados, passando por momentos melhores, outros piores. A melhora é sempre identificada pela aquisição de uma casa e uma boa alimentação, definida, geralmente, por “ter mistura” quase todos os dias. O Sr. Cosme, durante sua trajetória de vida cheia de idas e vindas, afirma que se sentiu “enraizado” em apenas uma ocasião. Foi quando,

vivendo na cidade, conseguiu garantir uma casa, um carro e sustento mínimo para a família por meio dos rendimentos obtidos com uma pequena fábrica de tijolos.

A vinda para o acampamento é explicada, por vezes, como estratégia de sobrevivência diante de uma vida marcada por inúmeras dificuldades e adversidades. Nesse sentido, Sra. Aurora nos contou um pouco sobre a entrada dela, de seu marido e filhos no movimento:

A gente (ela, pais e irmãos) trabalhava na olaria, a gente fazia tijolo. Aí um tempo, que nós já estava bem grande, aí meu pai mudou, pegou um café de meia e ficou 5 anos mexendo com café. Daí, do café a gente mudou para (cidade) e a gente trabalhou um bom tempo, ali nós ficamos trabalhando cortando cana. Em 99, estava eu e o (marido) desempregado. Três crianças, aí o (marido) falou assim: “Ah eu vou ver como é esse negócio ali... (acampamento), estão chamando, né”. Mas ele foi por conta própria, ninguém convidou ele não. Aí ele foi, gostou, ficou. E eu fiquei fazendo um biquinho aqui e ali, ajudava ele a comprar as coisas para ele não ficar dependendo do alimento dos outro, né.

No mesmo sentido é a fala de Lineu:

Quando eu vim para cá eu estava desempregado, fazendo bico. Eu sempre gostei da roça e fui criado nela, eu vim para cidade já tinha 18 anos. Fui criado entre (dois estados do norte do país). Quando chegou aqui só se via cana, nós ficamos doidos para ir embora, mas não tinha jeito mais. Querendo ou não, tinha que cortar cana, aí foi indo começou o movimento do MST.

Neste tipo de depoimento, observamos fortalecido o enraizamento, no sentido de sentir-se pertencente ao mundo rural e ao universo da terra agrícola, o que aparece representado pelos propósitos do MST.

Sra Dalva tinha o sonho de reunir toda a sua família (filhos, pais, netos, irmão, cunhados e sobrinhos) até então espalhada em vários estados brasileiros em um lugar só, como era na sua infância. Também, buscava um lugar em que pudesse contar com uma medicina melhor contra a malária. Ainda, queria ver os filhos estudando porque, de onde veio, não “havia precisão de seus filhos estudarem” e, mesmo que quisessem, a escola ficava a cerca de onze quilômetros de distância da roça em que trabalhavam, percurso que só podia “ser vencido” quando não chovia:

Quando era tempo das águas, o rio enchia assim ó, que a água dava no pescoço da gente. E tinha vez que você fazia fila assim em cima da ponte. Aí, era só chover que a cabeceira do rio enchia e vinha para cima aquela água, tão forte! E tinha a ponte, mas na hora que chegava assim na ponte, muitas vezes, o pessoal caía. Escorregava e caía, porque criava lodo assim nas tábua e eles escorregavam e caíam. Lá em baixo pegava naquelas galhada de árvore assim, que ficava assim, no rio. E ia para cá assim e segurava.

Selena disse que, antes de entrar para o movimento com o marido, imaginava que sem-terras eram somente indivíduos em condições de extrema miséria. Por isso, não queria, inicialmente, ir para o acampamento, já que, na sua visão, “ não estavam tão mal assim”:

moravam na cidade, tinham casa própria e não estavam “passando fome”. Já Sol considera que sua entrada no movimento se deu mais pelo desejo de ter uma propriedade rural e voltar a trabalhar na terra, como era em sua época de adolescência, do que por ser única estratégia de sobrevivência:

Quando eu vim para cá (acampamento), eu não vim por necessidade, porque tem muita gente que confunde sem-terra com sem-teto. Eu tinha moradia, tinha emprego, meu marido tinha emprego. Ele (marido) pediu conta do trabalho dele, eu também pedi, para mandar embora, para eu ir, porque se juntasse o nosso salário, do meu filho e o dele não dava para comprar nem o lugar aqui da casa. Desde criança eu sempre gostei de terra, aí parti para o movimento dos sem terra.

O Sr. Júlio deixou a terra que trabalhava com os pais e irmãos na adolescência e foi para a capital. Não encontrava, naquele contexto passado, perspectivas de melhoria nas condições gerais de vida do trabalhador rural:

Quando eu era moço eu trabalhava com meus irmãos e os meus irmãos trabalhavam, eles eram meeiros em café. Eu trabalhava muito. (...) Antes de completar 18 anos eu falei para os meus irmãos “não vou ficar com vocês muito tempo não, porque nós trabalhamos muito e eu não vejo futuro em vocês”. São irmãos mais velhos do que eu. (...) Isso minha mãe ficou sentida de eu falar isso e pensou, “puxa, se o Júlio sair, vai acabar a casa”, porque eu sempre fui uma pessoa muito trabalhadora.

Sr. Januário e Sra. Augusta deixaram a região de origem marcada pela malária em busca de melhores condições de saúde para eles e os filhos. Mesmo passando por algumas vivências na cidade, estavam também em busca de uma terra onde pudessem reproduzir as formas de vida e de trabalho que levam como herança e como parte deles:

Ela - Eu sou filha de agricultor. A gente nasceu assim... e é uma raiz que a gente nunca esquece. Eu nasci na lavoura, cresci na lavoura, morei na capital muito tempo, morei na cidade, mas a gente nunca esquece aquele vínculo com a terra. Então meu sonho toda vida era de ter, continuar aquilo que eu sempre nasci e conheci.

De modo geral, quando perguntados sobre a vida antes de entrar na luta pela terra, não se demoraram muito nisso. Escolheram geralmente um evento para ser o representante da vida anterior e já se dedicaram a nos contar suas vidas, depois do momento em que passaram a ser acampados. A Sra. Aurora não quis inicialmente retomar nenhuma das lembranças do passado: “eu não gosto de lembrar esses tempos para trás não. (...) porque é sofrimento demais. Muito sofrimento. Não gosto de lembrar as coisas passadas não”.

O Sr. Júlio e o Sr. Cosme falaram mais a respeito do passado e nos contaram uma série de eventos, que por vezes aproximam-se da estrutura de pequenos contos a respeito das idas e vindas em busca da garantia por melhores condições de vida e de uma sonhada liberdade. Em muitas imagens trazidas por eles, cristaliza-se aquilo que querem comunicar: sua experiência,

seu saber, a forma como processaram os acontecimentos mais decisivos das trajetórias pessoais de vida e os elementos que receberam das tradições compartilhadas por eles.

Sr. Júlio viveu sua infância e adolescência na roça, trabalhando como agricultor junto com os pais e irmãos. Depois de decidir sobre a ida para a cidade, Sr. Júlio combinou com seus irmãos de ficar apenas mais dois anos na lavoura e ajudar os irmãos, pela última vez, a acharem uma terra boa para produzir, já que só ele, dentre os irmãos, tinha conhecimento capaz de avaliar se uma lavoura é boa ou não. De acordo com ele, é um conhecimento que os outros irmãos não têm porque não é propriamente um conhecimento adquirido, nem acumulado: é um conhecimento “que vinha de dentro dele”:

Meus irmãos são trabalhadores demais, (...) Um falou: tudo bem, você vai sair, vamos fazer assim então, quando for no meio do ano, você vai comigo procurar lavoura. Ele era assim, não gostava de ficar ali, procurava lavoura em outro lugar. Eu falei: “tudo bem, eu vou”. Porque meu irmão era trabalhador e bem mais velho do que eu, o resto era tudo mais novo, que eu tinha oito irmãos, aí ele falou: você vai comigo? Eu falei: “vou”. Ele não tinha conhecimento de olhar uma lavoura assim, saber se aquela lavoura daria para ser boa para produzir. Lavoura de café sempre foi assim, num ano está bem, no outro ano não dá. Quando a gente pega uma lavoura de café, o primeiro ano não dava, primeiro ano aquela safra boa e no outro ano não fazia mais. E era difícil arrumar uma lavoura assim que desse todo ano, porque os patrões queriam dar de colônia, queria dar de meia. Mas nós gostava de trabalhar com lavoura de 60%. Aí eu falei com os meus irmãos para ir procurar lavoura que ele não sabia, não conhecia e eu conhecia. Eu batia o olho na lavoura e falava: “olha, essa daqui é boa”, eu era novinho, tinha 18 anos, meu irmão tinha quase 40. Mas eles não tinham esse conhecimento, conhecimento próprio da gente. Então eu falava para o meu irmão: essa lavoura não é boa e, tem outra, eu falava “aquí dá muito mato”. Eu já conhecia. (...) Aí quando chegou na época, eu fui com ele procurar lavoura, nós andamos e a época estava meio avançada e nós não conseguimos pegar lavoura boa. Por último, achamos uma lavoura mais perto de casa, assim mais ou menos uns 200 km, num lugar meio desconhecido que a gente quase não conhecia ali. Aí vimos uma lavoura lá, falei essa lavoura aqui é uma terra que tem muito mato, muita praga e no ano que vem não vai dar nada, mas no outro ano vai dar uma safra boa. Tem muito mato, mas a gente vai cuidar com animal, arado, carpideira. A lavoura é assim, se deu duas carpa boa, a terceira já tem menos mato. As primeiras nascem, mas não nascem muito. Aí na segunda carpa vem bastante de novo. (...) Nós colhemos 800 sacos de café naquele ano. Aí ele vendeu e eu saí, ele foi tocar essa lavoura. Aí eu fui para (cidade).

Na cidade, começou trabalhando como vendedor ambulante. Passavam-se dias e ele conseguia vender só para “o troco do frango”. Foi então morar com um parente que estava acabando de construir um cômodo na casa e conseguiu, logo depois, seu primeiro emprego registrado, mas que não durou por muito tempo:

Arrumei um serviço na (...), trabalhei lá dois meses, mas aí eles me mandaram embora. Eu passava num trecho meio perigoso para ir trabalhar, (...) que dava muito ladrão. Aí eu comprei uma faca, carregava aquela faca, porque 11 horas da noite eu andava sozinho, tinha medo, eu andava armado. Aí o encarregado achou que..., eles viram um dia eu armado lá dentro. Aí eles contaram para o chefe, aí o chefe não deixou eu passar da época de experiência. Mas foi bom.

Depois disso, Sr. Júlio conseguiu um emprego numa metalúrgica e começou a fazer um curso técnico de mecânico. Após dois anos, perdeu novamente o emprego, junto com vários outros trabalhadores demitidos em grupo. A qualificação técnica que significava, até então, uma grande conquista para ele, passou a ser um obstáculo para obter novo emprego:

Fiquei uns tempos parado porque não arrumava outro serviço, eu tinha meu diploma de mecânico, mas não arranjava serviço de mecânico, ia nas oficinas, eles olhavam na minha cara e falavam: “não, mas não tem jeito, o senhor ganha muito, a carteira do senhor está pichada muito alta e nosso salário aqui não chega nem a metade do que o senhor ganhava”. Aí eu falei: “mas o senhor não precisava pagar o que eu ganhava não, dá o teto da firma aí, tá bom”. Ele falou: “mas não pode abaixar carteira”. Eu falei: “poxa vida, tudo bem”.

O importante era ter novamente um emprego, não importava o quanto ganhasse ou quais as condições gerais, porque nesse tempo já estava casado e os filhos começaram a chegar. Fazia “bicos” como ambulante, ou na construção civil. Conseguiu acumular renda e, com ela, construiu, no terreno que comprou em sociedade com um amigo, um cômodo de 5 metros quadrados. Na medida em que a renda aumentava, comprou mais material, fez outro cômodo e montou aos poucos um bar. Conforme o movimento no bar foi aumentando, fez a laje, subiu outros cômodos em cima, comprou mais um terreno ao lado e partilhou toda a área com o amigo:

Foi aumentando, aumentado, comprei um terreno vizinho, eu e um amigo meu (...), nós dividimos no meio. Eu falei para ele: “já que você está colaborando comigo, você fica com seis e eu fico só com quatro (metros), tá bom para mim, e você fica com seis”. Ele: “mas você vai tomar prejuízo”, eu falei que não tem problema, “você foi muito legal com a gente então eu não vou fazer questão disso aí”. Aí eu aumentei mais, fiz um “sobradão”.

O negócio ia bem e após dois anos, aceitou “montar sociedade” com outro amigo, um “Instituto de tirar chapa do pulmão” de trabalhadores das indústrias automobilísticas, exame necessário, na época, para a obtenção da carteira de saúde. Sr. Júlio participou com o capital e o amigo com a “teoria”. O negócio parecia muito bom. O amigo não cansava de dizer que via filas imensas de pessoas num instituto parecido. Era lucro garantido. Conseguiram um imóvel, alugaram os equipamentos (de raio-x) de “uns americanos”, contrataram um médico para a leitura dos exames e outro para confeccionar as carteiras e começaram a trabalhar:

Aí montamos! Era só eu que pagava tudo. Minha esposa ficava no comércio e eu sozinho, de manhã colocava o terno e ia para lá. Esse lugar é muito visado, ia muito doutor, muito advogado que faz visitas no instituto, que ali é uma mina de dinheiro, então tinha que estar bem apresentado para conversar com eles. Todo dia vinha às seis horas para casa, mas ganho mesmo que era bom, não estava tendo: só gastando, não tinha dinheiro, só do meu comércio.

Relatou que ficava “com dó do amigo” em muitas ocasiões, porque ele não tinha dinheiro para garantir sustento à família. Por isso, “qualquer troco que entrava”, Sr. Júlio doava para o amigo e todas as economias que fazia, Sr. Júlio gastava na sociedade, sem qualquer retorno. Vendeu seu único carro e o sócio chegou a ter que vender a casa em que morava com sua mulher e filhos. Desesperado, o amigo acabou se envolvendo em um processo criminal, razão suficiente para que Sr. Júlio decidisse então devolver os equipamentos aos americanos, fechar o instituto e acabar com a sociedade. Disse que acreditava na boa-fé do amigo:

Os meus amigos diziam: “Júlio sai disso, você vai falir, o (amigo sócio) é embrulhão”. Falei: “não é, eu conheço o homem, o homem é gente boa, mas eu não vou agüentar”. (...) Ele era como uma criança recém nascida, não fazia mal para ninguém, de repente deu uma pane na cabeça dele.

Pouco tempo depois, resolveu ir com a família para Ribeirão Preto, porque começou a sentir medo da violência que crescia no bairro e porque queria seus filhos distantes de “bobeiras”. Vendeu a casa e o bar por um bom valor, mas dividido em parcelas mensais. Com o dinheiro da primeira parcela, abriu um bar em Ribeirão Preto. O valor das outras, nunca recebeu porque o comprador lhe “deu o calote”. O novo bar não estava dando dinheiro, então resolveu trocá-lo por uma pastelaria, pois havia um rapaz que insistia nessa troca havia alguns meses: “seria lucro certo”. Depois que comprou a pastelaria, descobriu que ela estava penhorada na justiça, por dívidas do antigo dono:

Quando eu descobri isso aí eu corri, suspendi o pagamento do restante, não paguei mais. Coloquei os advogados e ganhei a causa. Fiquei tocando a firma fazendo salgados, fazia muitos salgados. Mas eu saí de São Paulo para vir aqui ter uma vida melhor, mais descansada e o negócio piorou! Eu não vou mexer com bar, pastelaria coisa nenhuma.

Transferiu-se com a família para outra cidade. Lá montou uma fábrica de blocos em sociedade com outro amigo: Sr. Júlio contribuiu com o terreno recém adquirido em várias prestações e o amigo com o capital inicial. Todavia, a nova sociedade também não deu certo:

Começamos a tocar, nós trabalhamos um ano e meio, faltava só um ano e meio para eu pagar o terreno. A conta só estava no nome dele, falei: “(sócio) estou pensando aqui de nós abirmos uma conta conjunta, porque aí minha esposa tem direito, o que você acha de nós abirmos essa conta? Porque essa conta ta só no seu nome, nós demos andamento na firma e ela está no nome meu e seu, mas a conta está só no seu nome.” Ele era um italiano muito direito. Aí ele falou: “não dá”. Quando ele falou isso, acabou, então acabou a sociedade agora, não tem mais sociedade: “você não serve mais para ser meu sócio. Nós vamos contar tudo o que tem aí, dividir o que é seu e o que é meu, você compra a minha parte ou eu compro a tua, como você tem dinheiro, tem condições de comprar, você compra a minha e fica com a fábrica. Já assinei a procuração que você tem direito ao terreno, e quando você pagar o terreno eu venho e faço a transferência do terreno para você”. (...) Não vou aceitar ele ser meu sócio nem uma hora a mais, ele desacreditou em mim, sendo que eu acreditei nele até agora, se coloquei ele de sócio foi porque acreditei. Agora falar

para mim que não dá, então tem tramóia nesse negócio, então você não serve para ser meu sócio, então acabou a sociedade agora: “você compra a minha parte”.

Voltou para Ribeirão Preto, já sem esperanças e com pouco dinheiro:

Aí, vim para Ribeirão, (...) nessas alturas o dinheiro já vai sumindo. Fiz um salão, fiz dois cômodos, mudei para o salão, montei um bar, o dinheiro já estava muito escasso, fui devagarzinho ali, montei um barzinho, segurei uns tempos. (...) Toquei a mercearia por mais dois anos, o negócio não ia para frente. Eu falei, vou parar com bar, e está ficando muito perigoso para trabalhar também, muito ladrão e vou começar a trabalhar com vendas. Aí (...) trabalhei com venda de telefones por um ano, ganhei um dinheirinho até bom. O único problema foi que acabou o negócio de linha, aí o cara que trabalhei com ele, era rico e quebrou também por causa disso, tinha 200 telefones, os telefones não tinham mais valor e acabou. Comecei a trabalhar de pedreiro, comércio não quero mais. Daí, mudei minha religião e trabalhava de pedreiro.

Foi nessa situação que encontrou o MST e resolveu ir acampar. Contou-nos que cerca de algumas semanas antes, sonhou que estava na roça, em uma área de terra idêntica à do acampamento. Esse foi um dos fortes motivos que o impulsionou a acampar, na espera de um pedaço de terra. O sonho aparece como uma representação simbólica do seu desejo por retomar um estado de coisas, perdido no passado de suas lembranças.

Os sentidos atribuídos à terra e à propriedade privada vão assumindo contornos diferentes ao longo da narrativa. Até a juventude, ele afirmou que a relação com a terra era quase mágica: apenas de olhar as lavouras e a terra, ele reconhecia suas qualidades. Na cidade, sempre começava seus negócios, em parceria, ou só, mas necessariamente em imóvel de sua propriedade. A primeira casa, o primeiro bar e os estabelecimentos comerciais em Ribeirão Preto foram assim. Na fábrica de blocos, comprou o terreno em dezenas de parcelas e depois foi buscar parceiro para montar o negócio. Nesta situação em particular, disse ter feito assim porque fábrica de blocos, para ser realmente lucrativa, tinha que ser montada em terreno próprio. Em quase todas as ocasiões, conseguia combinar morada e trabalho. Só o instituto de saúde foi montado em local alugado. Depois de conquistado o lote no acampamento, *terra e propriedade privada* irão aparecer em sua narrativa sob contornos diferentes. Os elementos simbólicos ligados à religiosidade irão compor um novo sentido à terra:

A terra que Deus deixou foi para o ser humano, quer dizer então, eu gosto da terra, porque a terra é o futuro de Deus. Só que muita gente encarou diferente, encarou como se fosse um patrimônio, supunhamos assim, como um patrimônio pessoal e a terra é um patrimônio de todos, para todos conviver ali dentro. Aí foi dividindo essas terras por meia dúzia de pessoas, poucas pessoas tomando conta da terra toda. Antigamente, terra era para rico e ultimamente não, terra é para pobre e a cidade é só para rico. (...), quer dizer, como que o povo pobre poderia viver, se a terra é só dos ricos? A cidade vira aquele tumulto de gente, não tem com que viver, as firmas exploram o povo porque tem muita gente, se quiser tem que ganhar o quanto eles querem. Quer dizer, a cidade se tornou um patrimônio

lucrativo do rico. Se todo mundo pegasse terra, o Brasil seria bem outra coisa, porque sinceramente eu gosto muito de terra, gosto de plantar, gosto de ver nascer, tem um pé de mandioca lá, você precisa ver, se você quiser, pode levar uma raiz.

Terminada a entrevista, o Sr. Júlio foi logo se levantando a fim de buscar um pouco de mandioca e umas frutas para nos presentear e comprovar a qualidade da sua produção. Relutamos por aceitar de imediato, mas o gesto se mostrou comum ao seu universo simbólico: a solidariedade na partilha. Pudemos perceber que em sua história de vida já aparecia, sob várias nuances, a valorização da amizade – que partilha e compreende. Deixou brotar de toda a má-sorte no trabalho, acompanhadas de muitas perdas financeiras, um dos fios principais que tecem a trama de sua sociabilidade: a confiança - confiar, “fiar com”. Nas relações sociais do mundo capitalista, a segurança são os papéis, os contratos, os carimbos e assinaturas reconhecidas em cartório. Na cidade, contudo, ele abria mão dos formalismos, em troca da confiança. Conseqüentemente, não foram poucos os destroços acumulados.

A cidade moderna “não é lugar para o povo pobre”, acaba por concluir, alicerçado nos referenciais de sua nova religião. No seu imaginário de jovem, a cidade era o lugar da riqueza. Por isso saiu em busca de sua sorte. As formas de vida de seus pais e irmãos apareceram para ele, naquele momento, como algo em crescente desvalorização, comparadas à nova imagem do homem urbanizado. Mas descobriu, amargamente, que a cidade, sobretudo as suas oportunidades de negócio, é lugar de riqueza para poucos. É então na série de fracassos das atividades comerciais que se esconde a resistência do Sr. Júlio ao modelo de vida urbano. A única alternativa então de não se deixar capturado inteiramente, dá-se com sua tentativa de retorno ao espaço social que lhe é mais familiar.

Depois de todo o infortúnio vivido, a terra vai então assumir outro sentido no seu campo simbólico: é o lugar do futuro de Deus e do pobre explorado, é patrimônio de todos e não propriedade de uns. As imagens religiosas carregadas dentro de si estão associadas mais ao mundo rural que o da cidade. Mas, o novo sentido não implica o retorno ao mundo em todo semelhante ao da juventude. Há um aprendizado que se deu na cidade e redefine sua relação com o campo e também com a propriedade. Isso aparece, por exemplo, na sua fala sobre seus sonhos:

Meu sonho é: eu quero deixar isso aqui bonitinho, fechadinho. Eu quero deixar isso aqui como uma área de lazer, meu sonho é esse, deixar isso aqui fechadinho. Formar as minhas plantas, formar mudas, o sonho que eu tenho é esse, deixar bem bonito aqui. Não sei se você fez uma visita para (outros assentados), porque lá é bonito viu, você vai gostar demais, mas eles têm dinheiro, eles têm tudo (...). Então ele paga para arrumar tudo, a gente vem aqui mais fraco, mas se Deus quiser também quero deixar isso bonitinho. Eu quero que um dia você vai vir passear aqui e vai gostar, vai falar: “poxa vida, agora está bem mais bonito, tudo arrumadinho”. Se Deus quiser, meus sonhos são esses. Comprar uma caminhonete para mim.

Ao mesmo tempo em que a terra é o futuro de Deus, ela assume importância e prestígio, associada às práticas e usos comuns ao homem urbano: “área de lazer, bem fechadadinha”, uma espécie de chácara em que o indivíduo pode dissociar os espaços de moradia, trabalho e lazer. A ruptura com a terra feita na juventude mostra um momento de idealização, por parte dele, da vida na cidade. Sr. Júlio viveu a ilusão do emprego e da libertação na vida urbana. Desfez-se de um universo e abriu mão de um conhecimento que imaginava inato, em troca de atividades e um modo de vida sobre os quais não aparentava ter domínio. Foram muitas decepções que o levaram a rever o passado que abandonou.

Até a juventude, a terra aparece destituída de valor em sua fala. Sr. Júlio assimila posteriormente na cidade, o ideal da terra como riqueza. Agora, pelo MST, revê as possibilidades de retorno à terra: a posse do lote pode garantir algum prestígio não conquistado na cidade. O seu valor social parece agora estar menos ligado à sua função na estrutura familiar (sua qualidade, quase mística, de reconhecer quais terras eram adequadas ao cultivo) e mais em função da estrutura geral da sociedade.

O passado de idas e vindas e de tentativas relativamente frustradas de garantir a sobrevivência na cidade é também uma marca na fala do Sr. Cosme. Todavia, a unidade narrativa aqui nos parece ser outra: a noção de liberdade, que vai modificando seu sentido na medida em que a conversa se desenvolve e os inúmeros casos/contos tomam vida em sua fala.

A idéia de liberdade, presente na sua autobiografia, é comum a vários grupos tradicionais de homens do campo como, por exemplo, entre os caipiras estudados por Candido (1971). É o sentimento de ser livre que impulsiona o Sr Cosme a “abrir chão” cada vez que percebe não estar mais satisfeito com as possibilidades que o lugar lhe oferece. Anda e quer parar, enraizar-se. Ele constrói sua história lançando mão de uma dialética entre *sair para o mundo* e *enraizar-se no mundo*.

Após um tempo de dúvida entre fazer a entrevista e cumprir mais um dia de trabalho, Sr. Cosme nos esperava com café no bule, na hora marcada, para narrar vários “causos” do seu passado. Perguntou qual o tempo que deveria durar nossa conversa e respondemos não haver nada pré-definido e que ele poderia interromper quando quisesse. Ele disse que aceitaria conversar por uma hora, a fim de voltar o mais rápido para a lavoura. Depois de tudo combinado, começou sua narrativa, conduzida dentro do exato espaço de 60 minutos, marcados no relógio por ele, sem que fizéssemos nenhum tipo de intervenção. Desse ponto em diante, perguntamos se ele ainda gostaria de conversar mais um pouco sobre alguns temas

(nossos eixos de investigação) e a conversa, então, correu livre no tempo, sem que nenhum dos dois se preocupasse mais com o tempo do relógio.

Nascido e criado na lavoura, após se casar, foi “tentar a vida” por algum tempo na cidade. Ele não considera sua experiência nela ruim: em certo momento, sentiu-se até “enraizado” na cidade: foi quando conseguiu garantir uma casa, um carro e o sustento da família. Mas as atividades variavam muito, não conseguia manter-se por muito tempo em um bom trabalho. Chegou até a estabelecer negócio com um sócio, mas que não deu muito certo:

Eu entrei de sócio de um companheiro meu, ele era crente e ele tinha uma hora de repouso no almoço e uma hora de repouso no café, para ler a bíblia, trinta minutos e dormir um pouquinho, “porque dormir é ‘bão’”. Falei: “ah, sei lá, para mim pobre dormir, não sei não, para mim é sujeira, pobre não pode dormir não, só à noite. Aí vai para lá, vai para cá, ele sempre dormindo e eu sempre trabalhando. Daí, eu falei: “Ó, nós não vamos dar certo numa sociedade, não é por causa de sua religião não, mas você tinha que levantar mais cedo e enquanto eu descansava, você dormia e lia sua bíblia. Agora, no meio do dia vai dormir, ler livro, aí você vai me prejudicar, porque eu estou trabalhando para nós dois”. Nós fazia quatro mil tijolos, aí nos separamos: “você sabe fazer tijolo, eu também sei, aí separa os seus tijolos e eu faço os meus”. Falei: “beleza”. Minha produção aumentou para caramba e ele lendo Bíblia e dormindo, e a produção dele caiu. Ele falou: “Sr. Cosme, eu te dou mil tijolos para o senhor pagar a conta para o homem aí, que nós gastamos juntos, eu dou minha parte em tijolos e vou embora. (...) Eu queimei os tijolos e também não funcionou não também, falei: “deixa isso para lá, trabalha muito, ganha pouco, não dá”.

Como aparece na fala do Sr. Júlio, as tentativas feitas pelo homem de origem rural em “montar um negócio” e “ter sócios” não implicam uma incorporação da racionalidade de mercado, típica do mundo urbano e capitalista. Os vínculos afetivos e de compadrio, e os valores presentes no universo simbólico de alguns grupos camponeses aparecem como constituintes das relações empresarias por eles tentadas, e são muitas vezes os elementos responsáveis pelo fracasso das iniciativas. Com o fim do negócio com tijolos, sentiu que havia de “abrir o mundo novamente”. Ressalta, em toda sua fala, o hábito, desde pequeno, de não ficar teimando em lugar que “não dá nada”, em que “trabalha muito e ganha pouco”.

Voltou então para roça a fim de trabalhar em contrato de meação com um fazendeiro. Esse foi um dos casos contados mais demoradamente e com mais cuidados em termos de força narrativa: ele demonstrou grande habilidade em prender a atenção, para que a expectativa de quem ouve fosse aumentando, paulatinamente, até o fim da história:

O homem falou: “Oh seu Cosme, se o senhor quer trabalhar com lavoura, terra não falta. Te dou semente, te forneço tudo e o senhor vai trabalhar aí para nós, de meia (...). Falei: “beleza, vamos ver”. Aí vai para lá ,vai para cá, plantei dois sacos de feijão. Aí eu queria plantar quatro sacos de feijão, 240 quilos. Ele falou: “O senhor não sabe o tanto que aqui ‘suja’, o senhor vai se enrolar com esse tanto de planta no mato, não vai dar certo, aqui suja demais e o senhor não vai dar conta”. Eu já não fiquei gostando, porque eu tenho meu limite de tudo, chegou ao meu limite, querer cortar as minhas asas para não deixar eu voar, eu já não gostei. Falei “tudo bem”. Mas não vai dar certo, se não funcionar bem, eu vou sair fora. Aí, infelizmente (...)

não virou mesmo. (...) Aí, quando eu estava com a colheita toda carpida, ele cortou o fornecimento.

Sr. Cosme, ainda que em condições concretas não tão livres quanto poderia ser caso tivesse sua propriedade, insiste por manter certa margem de autodeterminação, a fim de garantir, a ele mesmo, o limite do respeito próprio. Mesmo na condição de meeiro, seu trabalho deve obedecer ao seu ritmo, à sua vontade e à sua sabedoria sobre a lavoura. Sucumbir à pressão do fazendeiro, ainda que apenas em um conselho, seria, para ele, perder parte da sua qualidade de semi-independente (CANDIDO, 1971). A partir desses mesmos parâmetros, ficará novamente incomodado com as investidas do fazendeiro sobre seu campo de autonomia:

Na época ele estava pagando dez reais para gente lá da cidade e pagava cinco para mim, que estava morando na fazenda. Aí ele falou: “O senhor agora acabou de carpir a lavoura, o senhor não vai ter mais fornecimento. Se o senhor quiser, trabalhe para mim e a gente passa a mercadoria para o senhor”. Perguntei quanto ele pagava por dia: “estou pagando dez reais para gente lá de fora, mas para o senhor que mora aqui, é cinco”. Falei: “nesse caso então o senhor está cobrando cinco reais de aluguel sobre a casa que estou morando?” Ele: “É isso aí mesmo, porque o senhor está morando na casa”. Falei: “Não vou trabalhar um segundo para o senhor, de jeito nenhum”. Aí ele perguntou: “quanto o senhor quer para fazer esse pedaço aqui?” “Quero 150 reais”. “É muito, eu dou cem”. “Vamos ver, está bom, vou pegar”. Eu: “se eu perder, o senhor recupera para gente depois?” “Te recupero, se o senhor perder muito, eu dou mais uma grana para o senhor”. Perdi coisa “pra caramba”, ele deu cinqüenta reais a mais. Aí para outra, eu pedi duzentos reais, ele deu 150, falei que não ia dar não. Ele falou: “deixa para lá”. Ele notou que eu ia ser obrigado a comer o que ele desse. Mas ele caiu do cavalo. Aí eu saí da fazenda dele, fui trabalhar para gente lá fora (...). Um dia ele percebeu que eu estava trabalhando fora e levantou cedinho. Aí eu passei, ele me chamou, falou: “o senhor está indo aonde?” E: “Eu estou trabalhando num condomínio perto da cidade”. “Então é por isso que eu não vejo o senhor, o senhor não veio trabalhar para mim mais, não estou vendo o senhor mais na roça”. Falei: “estou trabalhando, saco vazio não pára em pé, tem que trabalhar para comer, o senhor não quer pagar o que vale, de graça eu não vou trabalhar para o senhor não”. Ele: “É o seguinte, o galo onde ele canta, ele janta”. (...) Perguntei: “O senhor está me tocando da fazenda?” Ele: “tocando é, mas porque empregado em uma fazenda o senhor está trabalhando para os outros”. Eu: “Paga o que vale que eu trabalho para o senhor. Empregado, o senhor tem que pagar bem, se o empregado trabalha bem e se é uma pessoa boa, o senhor tem que ter amor por ele, porque ele está dando lucro para o senhor, ele está comendo e bebendo, mas também está beneficiando o seu serviço”. Ele: “mas também o senhor quer furar os olhos da gente”. Eu: “Furar os olhos não, o senhor que está furando os meus, o senhor está pagando para gente de fora dez reais e, para mim, que sou seu companheiro do dia-a-dia, cinco. Se o senhor quer que eu saia da fazenda tem uma coisa, enquanto eu não colher a lavoura que nós plantamos aí, eu não vou sair e vou continuar a trabalhar lá fora e não quero que o senhor me ‘encha o saco’. Só se o senhor me pagar o preço que está pagando para os funcionários lá fora, aí eu posso trabalhar aqui, não para ganhar cinco reais”. Ele falou que não dava, eu: “então chega de papo que estou atrasado, tenho que ir”. “O senhor não quer me vender sua parte na lavoura?” “Eu vendo, se o senhor quer que eu saia mesmo da fazenda, beleza, eu vendo a minha parte para o senhor”. “Vamos lá olhar a lavoura!” Pensei: ele vai fazer eu perder o meu dia de trabalho. Ele falou: “quanto o senhor quer na sua parte? Falei: quero mil reais na minha parte. Ele: “Ó Sr. Cosme, mil reais eu não dou não, é muito dinheiro, agora se o senhor me der mil reais na minha parte, eu vendo”. “Está aqui, eu compro” e eu não tinha um centavo,

igual hoje, não tinha um centavo, mas eu tinha uma televisão (...). Vendo a televisão, compro a parte dele, aí quero ver aonde ele vai. Falei “tá feito, dou mil na parte do senhor” (...). Eu falei: “mas tem uma coisa, eu só vou mudar depois que tirar a lavoura, te pagar o fornecimento, aí eu saio e vou continuar trabalhar lá fora, nem que o senhor pague bem, eu não quero mais”. (...) Comigo é assim, eu não tenho leitura, mas não sou idiota não. Trabalho muito bem com a mente.

O contrato de meação feito com o fazendeiro revelou-se desvantajoso para o Sr. Cosme apenas no momento em que iriam desfazer a sociedade. Mas, parece aceitar prejuízo econômico, até maior, se for para manter sua condição de autônomo. Não “tem leitura”, mas tem sabedoria suficiente para não sucumbir completamente à dependência:

No outro dia eu não fui trabalhar, fui na cidade, vendi a televisão, e cheguei com os mil reais. Aí ele levantou a mão assim e falou: “nós fizemos negócio, mas eu fui comunicado no sindicato que de qualquer jeito o senhor tem que vender a roça para mim”. “Tudo bem, só que tem uma coisa, eu peguei o que eu tinha de valor e vendi e agora o senhor não quer receber o dinheiro, e agora é mil e quinhentos reais a minha parte, porque eu joguei as minhas coisas fora, vendi para pagar a roça e o senhor saiu fora, agora é 1500”, não dei saída para ele. Ele falou: “tá bom Sr. Cosme, deixa para lá”. (...) Aí ele pegou o dinheiro. Aí quando eu colhi a lavoura, ele falou: “o senhor quer receber em dinheiro ou em cereais? Tem arroz, tem milho, feijão”. “Eu pego em cereais”. Aí chegou a hora dele deitar e rolar, fez aquelas contas doidas lá, aproveitou que eu não tenho leitura e tal. Pode deitar e rolar, só não vem bater em mim nem mexer com minha família, pode pintar o bode, só que depois vai se ferrar, pensei. Aí fez aquela conta lá, tava devendo “um milhão e quinhentos” de mercadoria. Paguei 500 em cereais e, daquele dia em diante, eu teria que pagar juros até terminar de pagar. Falei: “beleza, se o senhor quiser cobrar até mais do que isso aí, eu vou pagar, tranqüilo. Não vou esquecer que eu pegava, pegava mesmo, não ia ficar com minha família passando fome. Só que tem uma coisa, agora vou para cidade, vou morar na cidade, vou trabalhar, vou dar meu endereço, quero que o senhor leve a minha mudança lá, então o senhor fica sabendo onde eu estou morando, vou fazer um contrato para 30 dias, porque se eu achar, vou para outra casa mais barata, e a cada 30 dias venho pagar o senhor”. Aí eu aluguei uma casa lá por 150 contos, paguei e ele foi levar a mudança para mim, falei: daqui a 30 dias tenho um pouco para o senhor. Sabe o que eu fiz? Não tenho vergonha de falar e falo em qualquer lugar, se ele me achar aqui hoje e encher meu saco, vai engolir chumbo. Eu aluguei a casa por 30 dias, para 15 dias eu... aí sabe o que aconteceu? Eu vim para (outra cidade) e “aqui” para ele!

Contra a opressão do fazendeiro, restou apenas a astúcia. Mas o desfecho só aparentemente foi tranqüilo para Sr. Cosme, pois abriu mão de um valor caro ao homem rural: o cumprimento à risca dos pactos, ainda que tenha construído na narrativa outro sentido moralizante: fez isso porque “não é bobo” e porque não achava correto o que o dono da terra fazia com ele e com outros trabalhadores. Ele nos conta os elogios recebidos dos colegas que trabalhavam nas mesmas terras, pois o fazendeiro teria, finalmente, encontrado alguém corajoso para “dar o troco” às inúmeras maldades já realizadas. Isso confirma nele o sentimento de que, nessas circunstâncias, não teria sido de todo ruim quebrar a força e a honra da palavra. O próprio fazendeiro também sabia que a força da palavra era a única moeda

possível ao homem rural e, assim, ele também usava dela para firmar seus pactos, sempre desvantajosos para um dos lados.

A habilidade do Sr. Cosme para fazer acordos resultava, até então, em boas saídas para ele, até o momento em que as contas, o domínio e habilidade que o fazendeiro tinha com os números e que ele não tinha, revelaram-lhe uma grande armadilha. Todavia, o Sr. Cosme tolera perder muita coisa, não sua liberdade. Assim, a única alternativa era burlar o combinado, mas muito justificado por ele nesse caso.

Não foram apenas essas as perdas experimentadas por ele a fim de manter íntegro o desejo por ser livre. Antes de entrar para o MST, realizou ainda várias outras tentativas de trabalhar na lavoura, uma delas até com registro em carteira. Mas, quando via que não dava, “abria mundo” novamente, porque “o mundo é grande não tem porteira”. Quando soube do acampamento organizado pelo MST, viu a possibilidade de, enfim, realizar o sonho de trabalhar e morar em terras suas. Seus sonhos e a luta do MST combinavam em um ponto fundamental: a luta pela liberdade, ainda que o sentido dela pudesse ser distinto em um e outro caso. Seus ânimos de, enfim, conquistá-la acenderam-se. Mas, novamente o assombro do passado espreitou seus pensamentos:

Fui lá na reunião, gostei muito do papo, aí o (militante) falou: “é o seguinte, eu não vou garantir que essa terra sai com um ano, se com dois...com seis anos, só que quem ir para o campo vai ganhar terra, mas se estiver com nome limpo. Se estiver com nome sujo, se matou, se não pagou, também não tem como, tem que tirar antecedente criminal”. Nisso eu já liguei naquela história, mas como eu não assinei nada, não vai ter problema. Aí nós vamos para o campo duas semanas antes do Natal, não vou nem passar o Natal com a família, mas está bom, se eu ganhar terra, talvez passe até melhor.

Resolveu então ir para o primeiro dos três acampamentos por qual iria percorrer por longos oito anos, sozinho. A esposa e os filhos ficaram na cidade, a fim de garantir o sustento geral, enquanto ele permanecia acampado. Descreveu pormenorizadamente os itens que carregou como garantia de sobrevivência no novo desafio:

Comprei arroz, comprei feijão, comprei óleo, sal, açúcar, café, sabão, comprei um litro de querosene para iluminar, comprei um lampiãozinho, enxada eu tinha, então beleza. Aí peguei e vim para o campo. Fiquei três meses sem voltar em casa, só notícias, aí eles vinham sempre visitar a gente, trazer alguma coisa. Perguntavam como é que eu estava, estava bem, tranquilo, era muita bagunça... muita briga...

Narrou momentos difíceis passados ali: os enfrentamentos com a polícia, as vivências de despejos e desocupações, a perda de amigos que foram expulsos do acampamento, o seu silêncio diante de algumas atitudes dos militantes para não comprometer o seu interesse em ganhar a terra, a saudade da família, o medo e a angústia forte. Conta-nos uma das situações

mais limítrofes vivenciada, depois de anos acampado, que poderia ter colocado em risco algo demasiadamente valioso para ele, sua família, quando esta começou a duvidar se a opção do Sr. Cosme pelo acampamento teria sido mesmo uma boa alternativa para a conquista da terra. Mesmo triste, ele teve que dar uma resposta muito difícil para todos:

Eu falei uma palavra, mas eu falei confiando neles, neles e em mim, primeiro confiando em Deus, eu falei: “eu perco a família inteira, mas a terra eu não perco” (...). Enquanto eu não pegasse essa terra, eu não iria voltar para lá e mesmo que eu não pegasse essa terra aqui, eu não iria voltar, eu ia para frente. Agora se eu fosse tirar o antecedente criminal e desse zebra, aí é outro caso, aí eu ia ter que esquecer a terra e voltar para cidade ser escravo dos outros. Mas eu tenho certeza absoluta que não devo nada para ninguém, aí eu falei: “essa terra eu não perco, nem que vá vinte anos, eu ganho a terra e trago eles para o campo”.

Quando compartilha, por meio da narrativa, essa sua experiência mais profunda de dor vivida no acampamento, deixa aberta a porta para a compreensão do universo simbólico do homem camponês tradicional, seu *ethos*, seus temores, suas crenças: o desejo por desvencilhar-se daquilo que, no passado, significara exploração, expropriação e humilhação; a valorização da família e o esforço por mantê-la unida a todo custo; a religiosidade, a concepção da terra como morada e lugar de trabalho.

O desfecho com o fazendeiro era a única coisa que poderia impedir a conquista da terra, ligada a um sonho de liberdade e que, agora, tinha aprendido com o movimento: a terra era um direito que só poderia ser conquistado lutando. Nesse sentido, Sr. Cosme afirmou:

Querem ver o Satanás mas não querem os sem-terra. Mas **estamos** no **nosso** direito, tem tanta fazenda aí em dívida, criando mato, mal cuidada, as enxadas das canas das usinas é veneno, então eles não põem gente para trabalhar nas fazendas, nas canas e nem fazem nada, só enchendo a terra de veneno, matando os bichos das árvores embaixo, porque o veneno corre tudo para lá, então não tem jeito, tem que **nós** tomarmos conta para parar com isso aí, está morrendo muito bicho por causa desses venenos, **nós** temos que por para quebrar mesmo, então onde o direito dos outros acabam é onde começa o **nosso**. Aí **conseguimos** conquistar a terra.

É nesse momento da sua narrativa que o singular, “eu” abre espaço para as formas do plural: *estamos*, *nosso*, *nós*, *conseguimos*. Reconhece-se, nesse instante, como parte de um grupo, do movimento social, distanciando-se das suas qualificações antigas: ele afasta-se de sua condição passada de agricultor tradicional, que por muito tempo também lançou mão de agrotóxicos na lavoura, para, agora, identificar-se como parte de um grupo, que luta para interromper os processos de degradação ambiental provocados pela monocultura da cana-de-açúcar. Sua lavoura não é apenas de subsistência familiar, mas também meio de recuperar os solos já desgastados, os animais e plantas já quase extintos. Essa seria uma das dimensões políticas, identificadas por ele, da sua ação, aprendidas na luta.

Para ir ao acampamento, reuniu consigo um conjunto de itens ligados à subsistência (comida, lampião...). Assim que conquistou a terra e vieram os primeiros auxílios do governo, descreveu novamente os instrumentos adquiridos para começar a trabalhar:

Deram um pedaço simbólico para nós, porque ninguém acreditou que ganhou a terra, porque mentira rolava muito na época. (...) No outro ano, nós tínhamos ganhado mesmo a terra. (...) Daí já veio o investimento, aí eu mesmo comprei animal, comprei uma criadeira que tem ali, milho, arroz e feijão, comprei porco, comprei esse serrote, (...), comprei semente, comprei plantadeira manual, comprei máquina de pulverizar veneno, mas não veneno bravo, veneno orgânico, pimenta, casa de fungos, essas coisas, então comprei bomba. Aí acabou esse dinheiro, aí veio o custeio, “dois milhão e quinhentos”.

Agora, “enraizado na terra” sente que seu sonho por liberdade está conquistado. Sua família, “por Deus”, está toda no lote junto dele. Ele pôde “se enraizar de novo” e nem consegue hoje acreditar em tudo o que passou:

Esses dias mesmo eu fui fazer uma visita para aqueles que estavam acampados ali⁴⁰, mas você não acredita o que veio na minha mente, ninguém acredita. Eu cheguei lá e vi aquelas crianças assim, naqueles barracos de lona e tal, porque para gente conquistar essa terra aqui gastou oito anos, deixamos três fazendas para trás, foi a primeira fazenda canavieira conquistada pelo movimento do MST. Então eu não acreditei, parece que eu não passei por isso, por acampamento, que fiquei tanto tempo acampado, parece que foi um sonho. Se fosse para continuar de agora para frente, eu acho que eu não agüentava não. Eu passei, mas parece que não passei por isso, eu fiquei duvidando.

Mais uma vez fez menção ao antigo fazendeiro: caso ele o encontrar no assentamento e viesse cobrar a dívida, ele estaria agora preparado para “botá-lo para correr”.

A idéia de liberdade, constituinte da identidade de grupos rurais tradicionais, mantinha-se perdida nos espaços mais profundos da memória, como resultado das desorganizações do espaço rural provocadas pela *modernização trágica* do campo e pelas relações de trabalho a ela imbricadas (SILVA, 1999). O campo dos afetos, crenças, valores e desejos, que garantiam certa vida em comum, foi bruscamente esgarçado. Todavia, é na reconstituição da memória, possibilitada pela conquista da terra na luta, que a liberdade e toda uma forma de vida em comum são repostas em seu lugar antigo. Sua memória individual recompõe e constrói uma memória social e, mais ainda, uma memória política: sua biografia e a do seu grupo são reinterpretadas agora, a partir do patrimônio simbólico e lingüístico

⁴⁰Durante o período de coleta das entrevistas, havia um acampamento recém organizado, bem próximo ao assentamento que, meses depois, foi transferido para dentro do assentamento Sepé. A reivindicação do novo grupo direcionava-se à desapropriação de terras vizinhas ao Sepé. Foi nesse instante também que decidimos pôr fim às coletas das entrevistas, não só por conta da riqueza dos dados já obtidos, mas também porque, após a instalação do acampamento dentro do Sepé, não conseguíamos mais encontrar nos lotes nenhum dos assentados sugeridos para a entrevista: a grande parte deles havia, naquele momento, deixado suas tarefas diárias para ajudar os novos companheiros acampados.

próprio da luta por direitos. Ser livre, “não ter quem mande” no seu tempo e no seu trabalho, é um direito conquistado.

Mas, no campo semântico do direito moderno aparece também a força da propriedade privada e dos contratos privados, que irão também garantir contornos aos desejos pela terra do Sr. Cosme. Na descrição que fez de um de seus grandes sonhos, tal qual o sonho do Sr. Júlio em ver seu lote “bem fechadinho”, o Sr. Cosme sonha em ver seu com uma cerca tão bem feita, “que só o vento vai poder passar”. A cerca pode significar proteção contra as desventuras passadas, ou a tentativa de recolhimento no espaço doméstico e familiar, a fim de curar as feridas dos pés já cansados da vida de errância e recompor laços perdidos. Todavia, tanto Sr. Cosme como Sr. Júlio também demonstram nas falas suas o desconforto em relação às formas de divisão dos lotes feita no assentamento – com a diminuição da área individual para criação de áreas comuns – e à entrega, por parte do INCRA, do título de posse do imóvel, e não de propriedade. O título de propriedade parece envolver, simultaneamente, o desejo por prestígio na estrutura social mais geral e o medo da família, novamente, ter que abandonar a terra por alguma circunstância.

No fim da conversa e já no momento de despedida, disse que gostou de falar. Sempre foi difícil para ele estudar, porque nunca conseguia esquecer o trabalho e se concentrar apenas no que os professores diziam. Mas, durante a entrevista, teria conseguido parar de pensar no trabalho, concentrar-se no seu passado e falar a respeito dele.

O passado apareceu na sua narrativa, em alguma medida, conciliado no presente. Sr. Cosme reinterpretou e deu coerência à sua biografia, (re)construindo as imagens e os momentos vividos como circunstâncias de violência, privação e subalternidade. Vingou-se dos vilões do seu passado, seus antigos “senhores”.

Sr. Cosme e Sr. Júlio elucidaram o tempo todo um vínculo forte com uma identidade camponesa, mas não sem ambigüidades: ela faz-se notar nos relatos, simultaneamente, reproduzindo e subvertendo a ordem dos valores típicos do homem rural. As idéias de patrimônio e liberdade, que aparecem como unidades narrativas nas falas de ambos, são desenvolvidas num arranjo complexo, por vezes contraditório, de valores que vão sendo reafirmados, ou mesmo re-significados. A fala do Sr. Cosme evoca o poder de cura da narrativa.

Interromper por alguns instantes o trabalho e contar suas histórias garantiu ao Sr. Cosme a possibilidade de recompor, suspender a dor diária do trabalho duro e trazer à luz seus antigos monstros. De acordo com Bosi (2004, p. 35), a história contada atua como *farmakon*, antes preparado pelo narrador “nos tubos e provetas da fantasia e da memória, através da

sábria dosagem”. A dor é um dique que apenas no começo oferece resistência; mas na medida em que esta se robustece, ela é “minada e lançada ao precipício do esquecimento”. Graças às histórias é que os triunfos, fracassos e as regras de conduta dos antepassados puderam ser evocados e conhecidos (BENJAMIN, 1995, p. 108). Pela narrativa, o Sr. Cosme abre a possibilidade de cura das gerações passadas e presentes.

O Srs. Cosme e Júlio cuidam não apenas de um passado individual de privação e expoliação, mas também descortinam, trazem vestígios da história de expulsão do homem rural para a cidade, do processo de urbanização, de migração e de modernização capitalista do meio urbano. Toda essa marcha de acontecimentos condenou as formas tradicionais de vida, ou a se adaptarem modernizando-se, ou a viverem o sofrimento da errância. Conforme Candido (1971, p. 171), ao parceiro caipira restaram poucas alternativas: ou ele renunciava ao estilo tradicional de vida e se deixava absorver de todo “nas tarefas econômicas, seja como indivíduo, seja com a família, para poder deste modo manter um equilíbrio ecológico mínimo e preparar a integração em um novo sistema social, aberto e amplo”; ou deveria renunciar ao mínimo de autonomia que a situação de parceria lhe poderia assegurar, “passando ao salariado rural e urbano, se não à fome, pura e simples”.

Para o Sr. Cosme, o assentamento pode ser considerado uma forma de ajuste possível dentro de um processo de longo de desajuste das suas formas culturais e de sociabilidade. Candido (1971, p. 218), em relação às formas de assimilação do caipira paulista aos padrões propostos pela civilização urbana, e tomando como referência, apenas para a análise, ‘tipos ideais’ de caipira, identifica três possíveis reações: “1) aceitação dos traços *impostos* e *propostos*; 2) aceitação apenas dos traços *impostos*; 3) rejeição de *ambos*” (grifos do autor). Utilizando-nos dos mesmos tipos, podemos dizer que, na condição de assentado, Sr Cosme, poderá ainda reproduzir traços de sua sociabilidade e cultura antigos, mas também experimenta mudanças com a incorporação de novos traços como, por exemplo, os ligados às técnicas produtivas nos marcos da cultura orgânica. Sr. Cosme aceita “amargurado” a imposição sobre a divisão dos lotes prevista no TAC. Mas resiste em aceitar as propostas de cooperativismo, do trabalho nas áreas coletivas e da racionalização da produção pelos referenciais da agrofloresta.

As histórias de vida dos Srs. Cosme e Júlio apontam para uma das ruínas acumuladas aos pés do anjo da história: a industrialização e a modernização econômica, que levou à quase eliminação de formas tradicionais de vida e sociabilidade. Eles trouxeram fragmentos do passado e acordaram alguns mortos, ao buscarem elementos de uma catástrofe única. A presença e a própria fala desses sujeitos na modernidade (ainda que apenas em relampejo, no

assentamento), é antes de tudo possibilidade de reunir fragmentos dessa catástrofe, antes perdida no passado, à espera de redenção.

Mesmo com todos os elementos levantados pela narrativa, fica sempre um material ou reserva não superado do passado, vinculado à “extinção do poder de lembrança não por força psicológica, mas por uma decepção gerada socialmente” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 35). Contra ele parece inútil qualquer capacidade de discernimento: “as formas mais lesivas do esquecimento e da negação (lesivas para a autoconsciência que as percebe) nascem da brutalidade exercida, que evidentemente sempre assume a mesma forma, isto é, a da dissolução. E ela não dá nenhuma chance ao discernimento”. Quando a capacidade de discernimento é mínima, ela pode ser substituída pela capacidade de expressão. Por isso, é “preciso haver à disposição, e em grande medida, recipientes de diferentes tipos para a recordação” (NEGT; KLUGE, 1999, P. 35).

Sra. Aurora não queria falar sobre seu passado porque se esforçava cotidianamente para esquecê-lo. A vida anterior foi uma tribulação sem tamanho. Do seu passado parece ainda emergir apenas dor, que não encontra símbolos nem linguagem para se expressar e permitir discernimento, esclarecimento, elaboração. As imagens pretéritas aparecem apenas em fragmentos, por conta das perdas sucessivas e pelo desenraizamento cada vez mais profundo: “o mutismo também petrifica a lembrança que se paralisa e sedimenta no fundo da garganta” (BOSI, 2004, p. 35). A tribulação não reporta apenas à pobreza material vivida, mas também a incapacidade de transformar essa violência em fala, em sentimento que pode dar origem à insatisfação e ser então germe da reivindicação por direitos.

Nossa hipótese aqui é no sentido de que o grande sofrimento vivido no acampamento talvez possa ser um dos elementos que atua de forma contrária à elaboração e ao discernimento, uma das condições embrionárias para o aparecimento da política.

4.3.2 A vida no acampamento

O acampamento é percebido como momento provisório marcado pela desarticulação, e desestruturação de formas de vida, pelo sofrimento e pela quebra de laços sociais e familiares. Mas também pela reorganização de formas de sociabilidade herdadas da vida comunitária, pela redefinição de sonhos e desejos. É espaço de ressocialização, de rupturas e reorganizações, de colocar em questão concepções, valores morais e princípios éticos já existentes. O acampamento implica também uma ruptura com a vida rotinizada, entre tempo

de trabalho e tempo livre. O trabalho era centralizador da vida e princípio moral de muitos acampados, mas na situação de acampamento, a vida é organizada em torno de outras demandas: a mobilização e a formação políticas ou mesmo o ócio.

As lembranças dos homens da época de acampamento são marcadas geralmente pelas ações no espaço público. Já na narrativa feminina, o eixo articulador do tempo do acampamento dá visibilidade a um cotidiano marcado pela precariedade vivida no espaço doméstico e pela preocupação com a obtenção dos meios de subsistência da família.

Das mulheres entrevistadas, apenas Lira demarcou toda sua história por elementos e linguagem próprios da representação do espaço público e da política. Disse que nunca tinha trabalhado com lavoura e nem imaginava um dia morar no campo. Entrou no movimento a convite de seu irmão, que estava apoiando o MST no acampamento do Mário Lago. Na sua primeira visita já se sentiu fortemente tocada pelo que viu, resolvendo prontamente ficar por ali:

Quando cheguei lá me emocionei, vi aquele monte de gente tentando melhorar a vida, tentando ser respeitado, tentando melhorar a situação. Me emocionei quando cheguei lá e vi aquele monte de barraquinho de lona, falei para o meu irmão: “é aqui que vou ficar”.

A ida para o acampamento combinou o desejo de conquistar um pedaço de chão e de viver a solidariedade numa comunidade inicialmente idealizada. Depois de algum tempo acampada no Mário Lago, Lira foi convidada a ser assentada no Sepé. Nesse tempo em que ficou no Mário Lago, Lira refere-se ao sofrimento, mas também ao grande aprendizado em relação à política e aos direitos. Quando descreve a vida no acampamento, mescla em sua fala a lembrança do sofrimento e do sentimento saudoso de pertencimento ao grupo de acampados:

A vida no acampamento era muito sofrida, igual eu estou te falando, não tinha água, a gente mora de qualquer maneira, a gente passa muita dificuldade, porque tem que ficar ali. Porque na verdade, o acampamento acaba se tornando uma família, porque fica todo mundo junto, então você não tem coragem de sair dali para ir para cidade, você tem o sentimento de querer ficar ali, com o povo. Fica de dia, fica de noite, está ali, todo mundo junto, então você perde até a vontade de ir para cidade. No meu ponto de vista (ficar ali) é muito sofredor, é muito sofrimento demais.

Descreve o preconceito da própria família e as perdas por conta da sua ida para o acampamento. Mesmo assim, aponta para o sentimento de pertencer a um grupo, de lutar coletivamente por ideais. Isso teria significado um aprendizado grande e a realização de um sonho:

Para você ver como é que muda: de início eu só queria a terra. Depois, conforme você vai se envolvendo com o povo, com a base, já muda a visão, porque o

movimento social é bom nessa parte, ele ensina política para o povo. Na cidade você não tem essa oportunidade, porque a mídia esconde, não explica para o povo o que é política, e o movimento social MST tem essa vantagem, ele ensina para gente o que são nossos direitos. (...) Eu aprendi a me defender com o movimento social, na política do nosso país. Então a vantagem para mim, o que eu aprendi, foi isso, aprendi os meus direitos, além de conquistar um pedacinho de terra.

Os momentos em que participou de alguma luta por algo específico foram narrados por Lira com uma dose muito carregada de entusiasmo, seja pela novidade disso em relação à sua trajetória anterior de vida, seja pelo sentimento de pertencer a um dado grupo. Ainda, o fato de ser mulher e, mesmo assim, estar no espaço público defendendo interesses coletivos é algo que parece forte o tempo todo em sua fala:

A gente fez várias ocupações na Prefeitura em Ribeirão, coisa que eu via pela televisão e pensava: nossa, que horror aquele povo sem-terra... Mas, ao contrário da câmera, eu vi que meu lugar era no movimento social, porque é aqui eu vou conseguir ter os meus direitos. A gente ocupou a Prefeitura de Ribeirão Preto com uma causa muito justa, que foi a água. No acampamento que a gente estava não tinha água, então o caminhão pipa tinha que levar lá, e o rapaz responsável pelo caminhão pipa não queria liberar, ele queria levar água quando ele queria e uma vez por semana. Então você imagina, um caminhão pipa para mais de duzentas famílias. Aí nós fizemos essa ocupação, foi muito bonito, muito gratificante, porque as mulheres do acampamento enquadraram o rapaz da Prefeitura. Eu estava gestante (...). Aquilo para mim foi um sonho incrível, porque estava ali defendendo o meu filho, minha filha que estava dentro da minha barriga e defendendo mais aquelas mães que estavam me acompanhando. Eu gritava várias palavras de ordens e aquele homem se incomodava, porque eu com aquele barrigão: “nossa, essa mulher, fala para ela parar”. É água que a gente quer, se não tiver água, nós vamos ficar aqui, e isso foi incomodando o Prefeito. Conseguimos que ele recebesse a gente, fizemos um acordo (...). Então, quer dizer, com a luta, aquilo ali para mim foi um sonho em vida. Teve outra ocupação também que a gente fez (...) e foi muito bonito também(...). O pessoal de lá não recebeu a gente bem. E por que eles não receberam a gente bem? Porque eles não têm a visão política, é o que eu estou te falando, se a gente não tem o conhecimento, a gente fala besteira. Tem gente que chama a gente de baderneiro, tem gente que chama a gente de vagabundo, falam que a gente só quer bagunçar o país, esses tipos de comentário que as pessoas falavam, e hoje ainda falam. (...) Uma coisa eu te falo: a luta pela reforma agrária, a luta num barraco de lona não é para qualquer um não. A luta pela reforma agrária é só para quem tem coragem mesmo, quem tem cabeça, quem é determinado. Então eu admiro todas as pessoas que passam pelo o que eu passei, por esse motivo, porque é muito bonito. Pessoas para chegar até onde eu cheguei, são pessoas de fibra. Inclusive na época que eu estava acampando, eu conversava com várias pessoas do meu acampamento para não desistirem, que íamos chegar lá todo mundo junto, o que eu queria para mim, eu queria para as pessoas.

Observamos na fala de Lira uma ênfase no coletivo e na inserção da mulher no espaço político por meio da luta no movimento que não foi a regra entre as mulheres entrevistadas. Nas demais narrativas, a marca discursiva estava no sofrimento e na humilhação, principalmente entre aquelas que foram para o acampamento com os filhos.

É vasta a quantidade de estudos sobre assentamentos e acampamentos rurais que apontam para o sofrimento vivido pelas famílias no período de acampamento (TURATTI,

2005; L'ESTOILE; SIGAUD, 2006; BRENNEISEN, 2004). A discussão sobre esse sofrimento aparece conduzida pela verificação também da reconstrução de sociabilidades e da vivência em comunidade de iguais. Também é nesse momento que as atividades de formação são mais intensas por parte do MST e de outros grupos apoiadores. Nas entrevistas com os assentados do Sepé, especialmente entre as mulheres, o que ficou forte foram as descrições sobre o sofrimento vivido nos barracos. Quanto maior o tempo debaixo da lona preta, mais intensas foram as referências à dor.

Poucos foram aqueles que vieram para o acampamento acompanhados por toda a família. Geralmente ficou a esposa, ou parte dos filhos como forma de se garantir a reprodução da família. Lineu nos explicou que geralmente as pessoas não podem cultivar no acampamento, nem sair para trabalhar lá fora. Por isso, ele foi para o acampamento sozinho no início:

Tudo é difícil, de água... tudo. Passa a ficar difícil a alimentação, tudo é difícil... lugar para dormir, quando vem uma chuva, quando vem um vento, quantos barracos eu não vi voar aí nessa época agora de vento, de chuva, quantos barracos caem, molha tudo, ensopa tudo, é difícil, é tudo difícil. Tem que correr atrás de tudo. Não pode plantar nada, planta alguma coisinha, porque você não tem certeza se vai ficar ali ou não vai. Então não adianta, às vezes você plantar um “tantão” de coisas e depois falam: “ah, despejo!” Daí você vai perder tudo, aí não tem como. Por isso que sempre, não pode vir todo mundo para o acampamento, porque se vier tudo, também não fica, porque se vem algum e outro fica lá fora, daí você vai arrumando como ir se virando. Mas se vier todo mundo, porque no acampamento você não pode sair para trabalhar para fora, aí complica o negócio.

O acampamento aparece como um espaço de transição, uma espécie de não-lugar, em que os sujeitos transformam-se, mas nem sempre se permite o vínculo, nem com a terra, nem com as pessoas. Ele atua como elemento formador de subjetividades, mas não aparece sempre como um território de seu exercício.

Além de a comida ser pouca, era, em algumas circunstâncias, de má qualidade. De acordo com Sr. Alvino “tinha vez que nós comia, comia não, bebia esses fubás velhos, que ficam em mercado aí (...) chegava em casa, (...) pegava aqueles ‘tachão’, enchia de água, punha para ferver, pegava aquele tanto de fubá velho, jogava sal dentro e nós comia. Ia ficar com fome?”

Sra. Aurora foi para o acampamento com toda a sua família, após seu marido já se encontrar lá há alguns meses. Conta que um dia foi com os filhos visitar o marido no acampamento e de lá não saiu mais. Até então “fazia bicos” para poder comprar mantimentos e enviar para o marido acampado. Mas depois de ficar um período grande sem nenhum trabalho, não via mais sentido em ficar longe dele. A sogra e a mãe enviaram por um tempo alguma ajuda para eles. Mas na medida em que o tempo passava e os familiares ficavam

desacreditados da luta de Sra. Aurora e do marido pela conquista da terra, deixaram de ajudá-los e até de visitá-los.

Passar a depender das doações para o sustento foi a primeira das vivências mais difíceis relacionadas à luta. A segunda e mais ainda terrível, foi acompanhar a humilhação dos filhos na escola em que estudavam. Assim Sra. Aurora nos contou: “eu achei ruim no movimento é o seguinte, as crianças são muito discriminadas, é muito humilhada, muito humilhada pelo povo da cidade”. Nesse momento da fala, ela chamou um dos seus filhos para contar alguns dos episódios vividos na escola. Aparece aí a dificuldade em estudar porque não havia nenhuma ajuda por parte dos professores para que os acampados tivessem os livros e o material escolar. Precisavam pegar os livros emprestados com os colegas, mas era também difícil achar alguém disposto a emprestar material para um sem-terra. Sra. Aurora, na seqüência, nos conta um episódio em especial:

Teve um (filho) que até apanhou na escola, apanhou que ficou com os olhos roxos assim ó, e a professora, se você chega e fala o acontecido para professora, a professora fala que é mentira. Desmente a gente, na cara da gente. Ele apanhou nos olhos assim ó, ficou com hematoma. Daí eu catei ele e levei ele para ela ver. E o (outro filho) foi perseguido por outros coleguinhas lá da cidade, né. Então para você ver que não é fácil.

Os seguidos episódios de discriminação avolumam-se e favorecem o abandono da escola por parte dos filhos, especialmente daqueles que na época cursavam o ensino médio:

Nesse tempo a gente passou muito apuro, fome, muita dificuldade. Então as pessoas lá de fora não sabem, só te chamam de vagabundo, mas não sabem o que você passa aqui dentro, e não só os meus filhos mais também os filhos dos outro que estavam aqui também, né? Muitas vezes muito humilhados, né? Muitos afastaram da escola, muitas crianças afastaram, os meu ainda, (...) continua estudando. (filho) não quis, parou. É difícil. Não é fácil não. (...)

Muitas vezes os acampados acabam sendo confrontados com valores e práticas distintas e conflitantes com seu universo anterior. A coleta de alimentos na cidade, por exemplo, era uma prática que realizavam no acampamento, mas contrariados, pois para eles “pedir alimentos nas casas” era o limite entre a condição de vida difícil (mas segundo ele honesta) e a mendicância (sinônimo para alguns de indignidade total). Quanto a isso, é o Sr. Castor que nos permite entender melhor o dito por Sra. Aurora:

Eu vou falar para você que não é fácil não para você chegar onde eu estou aqui agora. Passaram 3 milhões de pessoas. Mais de 1200 famílias, vê para você vê. Tira uma base. (...) É difícil Nossa Senhora, pior que hospital. Pior. Muita gente, eu nunca fui de pedir nada a ninguém. Em Ribeirão, montava a gente num caminhão e ia para lá. Ia para lá pedir. E eu nunca fui disso. Olha. Eu sou assim. Se eu passar no seu quintal lá e ver um bocado de mandioca lá jogado lá, eu tenho coragem de pedir. Ó, está ali plantada né? Mas, se for para ir na casa de qualquer pessoa assim, para pedir uma xícara de qualquer coisa, eu não tenho coragem não. Minha família não faz isso. Você pode ir lá mesmo olhar em casa, minha mãe.

‘Vixi’, não, não. Lá, em todo fim de mês a geladeira é cheia. Abundância. Eu passei tudo por isso. Aí quando eu falo para todo mundo ai, isso ai é uma coisa que eu tinha que ter passado mesmo, não tinha jeito. Se você tiver que passar por aquilo, você pode pular!

O tempo da espera foi tão longo e tão doloroso que muitos não acreditavam mais na possibilidade de o assentamento sair. Ao mesmo tempo, os vínculos com os parentes, com os lugares de passagem anteriores já estavam comprometidos ou desfeitos. Como explicar aos parentes que na terra acampada não se pode plantar; e que as pessoas que estão no acampamento não podem trabalhar fora? Não dava para voltar atrás, mas também, conforme se passavam os dias, eram poucos os elementos que permitiam à Sra. Aurora acreditar no sucesso. Uma das falas mais emocionadas da Sra. Aurora foi a respeito dessa dor da espera:

Só fica mesmo, aquelas pessoas que tem aquela fé de que um dia as coisas vão mudar. Que um dia as coisa vão melhorar, e você tem que olhar para frente né, não pode olha para trás. E se for ver, lá do lugar da onde a gente saiu, de lá só veio eu e meu esposo né. Já pensou se eu voltar para lá para trás, com que cara que eu vou volta lá para trás? Vão falar: “Você não foi lá para os sem-terra? Que você está fazendo aqui? Vai lá para os sem-terra.” Porque o povo humilha muito, ainda mais se você não consegue o objetivo. Você vai voltar para trás? Você não pode volta para trás. E a humilhação que o povo lá obriga a gente a passar. Falei não, voltar para trás eu não volto não. (...) Se a pessoa veio é porque ela não tem mais no que se apegar lá na cidade. Entendeu? E só fica aqui aquele que crê em Deus e luta com todas as suas forças para poder ficar. Para não voltar para trás. Para não ver os filhos lá ladrão, usando droga. Então fica. Mas muitos não fica. Aqueles que gosta de dinheiro mesmo não fica não. Eu falei, ah, eu vou ficar porque voltar para trás eu não voltar porque eu não tenho nada na cidade. (...) daqui é nós ir para frente, voltar para trás eu não volto não. (...) tem que ter perseverança, se não tiver perseverança ele não fica, a hora que o filho pede um copo de leite e um pedaço de pão, se ele não se agarrar em Deus também ele fica não. Ele volta para trás e eu falei, ah, eu não quero voltar para trás não. Não quero voltar para trás porque se eu voltar para trás as pessoas vão falar: “ué, você não falou que para ganhar terra era isso e era aquilo?”

Mesmo apoiada do futuro, simbolizado na sua fala pela perseverança em Deus, é o passado que marca sua experiência no presente. É a dor do passado que insiste em se fazer presente, ao mesmo tempo em que a faz permanecer no acampamento. Apoiada na possibilidade de interromper, de fazer cessar o passado enquanto reprodução da sua miséria e de seus filhos, e não em um futuro, é que a Sra. Aurora vai encontrar forças. Voltar para a família ou para a cidade é também ter que enfrentar o juízo dos próprios familiares frente à opção pela luta. É difícil até mesmo para ela acreditar que tudo poderá cessar um dia.

Os sonhos dos acampados são sempre adubados pelo movimento social, mas na medida em que o tempo passa, a fala dos militantes e o aprendizado político no movimento sucumbem aos sinais de que talvez a luta tenha sido em vão. A batalha pela desapropriação da fazenda e pela criação do assentamento foi muito longa, marcada pela dissonância de idéias e

pelo conflito de posturas entre os próprios representantes do poder público. Ora a luta andava, ora recuava. O entusiasmo por um pequeno avanço burocrático era esgarçado por outro retrocesso vindo na seqüência. Como pode entender tudo isso quem está do lado de fora? Sra. Aurora nos conta:

Muitas vezes a gente passa de mentiroso, porque às vezes eles passam uma conversa para você e conforme o tempo aquilo não é verdade, é mentira. Porque as pessoas mentem, e a gente que está ouvindo mente também, mente para os outros. E com que cara você vai sair lá fora? Então a gente se passa por mentiroso.

Até no dia em que Sra. Aurora estava “com a vitória na mão”, em desespero, quase a lançou pelos ares. Quando ia “sair o papel da terra” no seu nome, já descrente, pediu ao INCRA para passarem o lote no nome apenas do marido, porque não sabia se suportaria sofrer mais e, principalmente, porque não queria passar por nova decepção. Pouco tempo antes de o assentamento sair, havia clareza de seu limite estar próximo. A emoção tomava conta da sua fala, na medida em que revolia as lembranças sobre o dia em que tudo quase se perdeu; em que deixou de apoiar o marido na luta e acabou por se conduzir apenas pelo resto de ânimo que havia nele:

Teve uma época aqui que o (marido) falou: “‘Bora’, mulher, vamos embora”, e eu falei: “Não, vamos esperar mais um pouquinho. Vamos ver o que vai dar.” Ele ficou naquele ponto de desânimo, porque se você não tiver um apoio você desanima mesmo, porque não é fácil, você passa muita dificuldade e as pessoas não sabe o que se passa no acampamento. Só quem passou que sabe fala para você o que passou, come o pão que o diabo amassou. E muitas vezes ele falou: “ não, vamos embora” e eu falei: “Não. Vamos esperar, né. Fazer o que, voltar lá de volta?” Aí chegou o tempo de eu falar: “não, vamos embora homem, vou fica aqui não, para você ver, você ver um filho pedir um pão né, seu filho pedir um sapato, para calçar, e chega lá na cidade eles vê tudo, aquelas criança indo para escola tudo bem arrumadinho e você vê seu filho tudo ‘mulambento’ e indo para escola e ele pedir um sapato para você e você não ter para dar.” Eu falei: “‘Vão bora’ que esses meninos está crescendo, e eles pedem um sapato, você não tem para dar porque você não... tem, você fica esperando um dia, um dia, outro dia melhor, né”. Eu falei “‘Vão bora’ (marido), ‘vão bora’ desse lugar que... é difícil”. Ele falou “Vamos esperar mais esse ano para ver o que é que vira, espera para ver o que é que vira porque se não virar nada, se não for para o assentamento para se assentado a gente vai embora. Vamos só agüentar mais esse ano.” Ai ele falou: “Agora que já está no final, nós não pode sair no final”. Aí eu fiquei né, falei: “Ah, se não virar nada, mais”, que vai indo você perde aquela esperança que você tem. Você perde. (...) Você vê suas crianças crescendo e você não pode dar nada para elas. Aí hoje eu estou aqui né, com as graças de Deus, mas foi a primeira vez que eu falei: “Não vamos ficar mais aqui não”. Isso foi que eu fui lá na casa da minha mãe né, passar o Natal lá e teve a mesa farta, todo mundo trabalhando e tendo seu dinheirinho, comprar tudo que quer, né? E aqui não podia sair porque eles não deixa sair para trabalhar. Mas, menina, eu passei uma situação de que não tinha mais nem o que por na panela, falei: “Ah Jesus, como é que pode uma coisa dessa?” (...) É onde que muita gente que é apegada no dinheiro não fica não.

Quem passa por uma situação assim, deve “manter seus sentidos vigilantes para cada humilhação que lhes é infligida e mantê-los disciplinados até que seu sofrimento tenha

trilhado, não mais a ladeirenta rua da amargura, mas o caminho ascensional da revolta” (BENJAMIN, 1995, p. 22). Mas parecia não haver nada a esperar. O destino, o mais terrível, o mais obscuro, não a segurava no conhecimento sobre “as obscuras potências das quais sua vida se tornou serva” (BENJAMIN, 1995, p. 22). Sra. Aurora disse que não participava das reuniões e das discussões do MST. Se o espaço do acampamento, para alguns atua como o lugar em que os sentidos são aguçados e o sofrimento toma o caminho da revolta impulsionadora de uma mudança, para ela, pareceu representar a continuidade: do sofrimento em si e, mais ainda, da perpetuação de sua responsabilização por sua condição de vida. Eram as escolhas feitas por ela e o marido que inviabilizavam a partilha com a família da mesa farta. A sensação anterior de impotência era fortalecida porque também agora, uma vez no movimento, não dava mais para voltar atrás.

O “não poder voltar para trás” corrobora o fato de que o grau da privação, humilhação e mutilação dos indivíduos nas sociedades administradas não tem limite nem fim. Haveria, talvez, alguma outra condição ainda pior àquela. Então, esperou mais um pouco. A privação é vivida por Sra. Aurora, seu marido e filhos enquanto estão sozinhos e podem escondê-la dos demais familiares no acampamento. Mas não conseguiu “firmar sua paz” com a situação quando ela se evidenciava aos outros parentes de fora da luta (Benjamin, 1995, p. 22). Diante da mesa farta dos familiares, Sra. Aurora vê sua perseverança em estilhaços. Os padrões mínimos da vida no acampamento tornam-se padrão de miséria humilhante, pois frente à fartura dos seus próximos, Sra. Aurora é confrontada ao que a sociedade moderna poderia ainda proporcionar, mesmo que apenas ideologicamente.

Benjamin (1995) fala de muito perto sobre a brutalidade reinante no raciocínio que atribui a culpa da pobreza desonrosa aos milhões de indivíduos que já nascem dentro dela, e aos outros milhares nela diariamente enredados. A expressão habitual miséria ‘nua’ não apenas refere-se à sua exibição que começou a tornar-se costume sob a lei da calamidade e, no entanto, torna visível um milésimo apenas do escondido, mas a algo que é ainda mais funesto: “que não é a compaixão ou a consciência igualmente terrível da própria incolumidade que é despertada no observador, mas sua vergonha” (1995, p. 22). Por isso, o provérbio “pobreza não é desonra”, que antigamente se podia admitir como válido, tem sua data de validade chegada ao fim há muito tempo, do mesmo modo que o brutal “quem não trabalha não come”. Quando ainda havia trabalho que alimentava o homem, havia também pobreza que não desonrava, quando o atingia por fatalidade. A nota de dinheiro que o passante dá ao miserável tenta cobrir a vergonha que aquele sente. A miséria põe a nu o observador, que precisa remediar algo, mais por conta da sua vergonha do que por reconhecimento de uma dada

alteridade. Assim é que dá para compreender a vergonha sentida por Sra. Aurora em se viver com doações: elas envolvem uma aliança entre a vergonha daquele que pede – por se sentir culpado pela sua condição - e daquele que dá – porque quer esconder a parte da culpa que também sente. Ambas ainda restarão descobertas e o que ficará oculto é a possibilidade do sentimento real de alteridade, matéria prima da política.

O Sr. Cosme mistura saudade, medo e remorso nos relatos que faz sobre o longo período de vida no acampamento. Era ele quem deveria estar garantindo o sustento da mulher e dos filhos, mas estava ali, sem poder trabalhar, vivendo com as doações e a ajuda que a mulher levava:

Muitas vezes eu colocava o prato de comida para comer e chorava, falava: “meu Deus, eu aqui comendo coisa que a gente pede na cidade, doação, a comunidade ajuda e tal. E a minha mulher, coitada, será que tem um ovo frito, para levar em cima da marmitta para o campo para ter um sustento? Será que tem dinheiro para pagar tudo essas coisas e sobreviver?” Aí eu ficava pensando nisso e chorava, muitas vezes, muitas mesmo. Tinha vez que a gente estava comendo uma comida mais ou menos boa, uns pedaços de carne. Eu escondia a carne embaixo do arroz e do feijão e comia com o coração mais magoado, pensando na mulher lá fora, porque eu estava lá comendo aquela carne e talvez ela não tivesse um ovo frito para colocar na marmitta. Mesmo assim, quando ela vinha, coitada, ela ainda trazia coisa para gente, um arroz, um café. Ou então trazia o dinheiro e ia na cidade comprar, então eu chorei muitas vezes, muitas vezes mesmo, não tenho vergonha de falar não.

O Sr. Lineu, que também passou muito tempo acampado, falou sobre o esmorecimento da esperança por conta do sofrimento, mesmo depois da terra conquistada. Todos cansados, ninguém mais suportava a espera. Se na época do acampamento tudo tinha sido tão difícil, não dava para imaginar mesmo que no assentamento pudesse ser diferente:

Antigamente, quando se falava de energia elétrica, falava de T.A.C [Termo de Ajustamento de Conduta], do que estava acontecendo aí, poço artesiano, não precisava nem falar que ninguém acreditava que saía, ninguém acreditava não. Falavam que não sairia o assentamento nunca, e daí não ia sair isso. Mas graças a Deus, porque as coisas vão acontecendo é de pouco, porque não temos dinheiro para mandar fazer isso, o que tem que fazer é correr atrás e ter paciência, o dinheiro nosso é a paciência. Aí é por isso que aquele que é mais apavorado ou então quem está se aventurando não fica por causa disso.

Por mais que a memória coletiva seja um elemento forte na memória do indivíduo que recorda, é este último quem memoriza e tem acesso a camadas do passado sob as quais pode reter imagens e objetos que são, para ele e só para ele, significativos dentro de uma substância em comum (BOSI, 2009). Sra. Aurora retêm-se nas imagens do sofrimento e é portadora, no grupo, daquilo que não pode ser jamais esquecido, nem por ela própria. A vivência do acampamento como algo sofrido evidencia-se em outras falas, mas é ela que permitiu o acesso a tal imagem em toda a sua força. A “moral da história”, o enigma da narrativa, é explicitada por ela: não passaria por isso de novo nunca, apesar de reconhecer que a única porta pela qual

pôde passar um sinal da salvação foi a da luta. O ganho é a terra, que salva a todos das tribulações anteriores, ainda que momentaneamente. Mas a chave, não foi “comer o pão que o diabo amassou”, ou a pedagogia do sofrimento por vezes propugnada ou defendida.

A dor denuncia o descaso social e histórico com a questão da terra e dos trabalhadores empobrecidos do campo, ainda que tenham aparecido, por vezes, nos textos da lei e no rol de prioridades de inúmeros governos e políticas públicas nas últimas décadas. A ocupação, enquanto revolta organizada contra o estado geral das coisas, foi então a única alternativa. O destino de milhares de famílias expulsas do campo e até da cidade pela economia modernizadora é cotidianamente discutida na imprensa e entre os burocratas do governo, com a exaustiva exposição de todas as suas causas e conseqüências aparentes. Mas é difícil esperar que apareça algo daí, de um discurso racionalizado pela burocracia e pelos esquematismos do mundo administrado; tais discursos não promovem o conhecimento das obscuras potências a que estamos todos submetidos (BENJAMIN, 1995).

A dificuldade às vezes é tanta que a maioria das pessoas que entram no movimento, acaba desistindo. Alguns entrevistados disseram que pelo Sepé passaram centenas, outros falam em mais de mil e o Sr Castor hiperbolizou (3 milhões de pessoas) para garantir nossa compreensão sobre a diferença entre os que desejam a terra e os que suportam lutar por ela. Mas, independente do número das pessoas que desistem, percebemos pelas entrevistas a ocorrência de dois perfis de pessoas entre aquelas que desistem: a) aquelas que já viviam anteriormente em condições de precariedade e ali não encontram alívio rápido à sua situação e b) as pessoas que já têm condições materiais de vida razoáveis e viram no movimento um meio de obtenção de um patrimônio.

Vasquez (2009) explica as mudanças sofridas nos últimos anos quanto às formas de recrutamento das pessoas para o acampamento empregadas pelo MST. Com o afastamento do MST da igreja, a preparação política organizada por agentes religiosos e realizada por meio de reuniões desaparece aos poucos. As pessoas passam a ser chamadas para o acampamento sem nenhum trabalho anterior de sensibilização ou reflexão prévia. A aposta do movimento social é que o trabalho reflexivo, possa ser deixado para o momento do acampamento, lugar onde se acentuam os elementos práticos ou a reflexão ligada à ação. Todavia, o pensamento reflexivo requer o exercício da interioridade e a dureza da vida no acampamento diminui o alcance do movimento social em multiplicar os espaços de reflexão crítica. A dureza também induz, de acordo Vasquez (2009, p. 179), a que as famílias adotem estratégias alternativas de resistência e acomodação em termos de inserção na luta: “a não sensibilização prévia das famílias como um todo, incluindo aí as mulheres, acaba tendo como decorrência uma opção familiar de

mandar somente os homens para o acampamento, deixando para irem as mulheres e as crianças quando sai o assentamento definitivo”.

No caso do Sepé Tiaraju, o recrutamento foi feito por meio dos carros de som nas cidades. Sem a reflexão prévia, a possibilidade de desentendimentos futuros, de desmantelamento de algumas famílias e de desistência por parte de alguns é enorme. Acabam sendo selecionados como participantes do acampamento aqueles que mais se adaptam a condições adversas, quem tem menos laços sociais (VASQUEZ, 2009).

A vida no acampamento foi um momento doloroso que o Sr. Castor não deseja a ninguém, pois é pior do que a condição de enfermo hospitalizado. Ao mesmo tempo, passar por esse sofrimento é muitas vezes associado a um ritual que permite àqueles que dele participam “dar valor à terra posteriormente conquistada”, o que nos remete à idéia da “pedagogia do sofrimento” mencionado por Brenneisen (2004). De fato, aqueles que ficaram mais tempo no acampamento, período de privação e dor, são aqueles assentados que encontramos bem comprometidos com a produção agrícola e com a reconstrução dos vínculos familiares no lote. As poucas famílias que, segundo alguns assentados, não passaram por esse período de privação, são aquelas que não dão valor hoje à terra e não conseguem visualizá-la como “mãe”. Alguns estudos já citados anteriormente apontaram o maior sucesso do assentamento rural quando ele é proveniente de uma anterior luta organizada.

“Aventureiro” não fica não. O acampamento atuaria então como uma espécie de filtro social, transformando-se em assentados apenas os mais resistentes. A pergunta que nos inquieta aqui é: tal sofrimento está associado à resistência ou à adaptação ao horror? Ao falarem sobre a importância do acampamento na formação da identidade do sem-terra não estão se referindo ao sofrimento, à dor e aos processos de humilhação vividos ali. Também não podemos esquecer que a ocupação de terras tem sido historicamente uma das únicas formas de pressão que de fato tem garantido a efetivação da reforma agrária, conforme demonstrado anteriormente. O que queremos colocar em questão apenas é a legitimidade (ou não) dos meios em relação aos fins na educação política ou nas ações coletivas com o propósito formativo emancipatório. Sabemos também que essa questão não é simples, mas importante de ser posta especialmente em tempos de eclipse da política.

A narrativa de outros dois assentados talvez possa contribuir com nossa investigação a respeito desta problemática. Por caminhos diversos, Selena e Leo passam pela temática da educação, num sentido amplo.

Da mesma forma que Sra. Aurora, Selena levou boa parte da entrevista nos contando sobre as dificuldades em viver no acampamento, sendo agravante o fato de o marido

permanecer viajando em militância junto ao movimento quase o tempo todo. Ela não queria inicialmente ir para o acampamento porque compartilhava da idéia pejorativa sobre ele tanto quanto as pessoas que só ouvem falar do MST pela televisão:

Eu falei (ao marido): “não vou, não vou, não vou! Não vou largar minha casa para ir para um acampamento, eu não estou louca, eu não estou passando fome para pode ir para acampamento!”. Na verdade, eu estava sim. “Não estou passando fome para ir para acampamento”. E ele me respondeu: “Eu vou, se você quiser ir, você vai, porque eu vou, se você não quiser, você fica aí sozinha”. Eu falei: “Ih, agora forçou, né? Deixa eu ir, né?” (...) Chegando lá, olhei para um lado, olhei para o outro, mato, mato, mato, e tudo barraquinho de lona. No sol, bichinho chegava a brilhar, porque lona, lona preta né, no sol chegava a brilhar, aí vai (...) esquentar almoço, almoçou e “cadê água para beber?” (...) Olhei para um lado, olhei para o outro, *hum hum*, não tinha água. Aí, tinha um latão, desses assim, latão mesmo de lata, e fazia anos que essa água estava ali (...). Peguei a água, coei e bebi uma amarela, não gosto nem de lembrar, uma água amarela, e vai nós beber essa água.

Sua fala é marcada inicialmente pela descrição da angústia e do medo em ficar no acampamento com os filhos, vivendo as inúmeras privações, dificuldades e humilhações enquanto o marido só viajava: “eu não achava justo eu dentro do acampamento..., tá, ele estava saindo em tarefa, sabe Deus como é que era para lá, mas, só a gente que estava naquela dificuldade e ele estava naquele bem bom, né?”

Um dos momentos mais traumáticos que Selena presenciou no primeiro acampamento em que vivia foi um despejo de reintegração de posse:

O Prefeito não apoiava nós lá. Essas máquinas, escavadeira, os barracos eram pertinho, era bem assim, ó, cabiam menos que duas pessoas de um barraco no outro, aquelas máquinas vieram assim, veio pegando os barracos, quem estava dentro, quem não estava dentro, com documento, com cama, colchão, do jeito que elas vinha assim ó, elas pegavam um barraco e iam derrubando por cima do outro, e vinha outro pondo fogo. O que estava no meu barraco mesmo, a minha menina estava lá, mas ela não estava no meu barraco, estava no da minha vizinha, que era mais na frente, então eu estava vendo e deu tempo deles sair. Mas ficou assim, tinha o brinquedo dos meninos, tinha cama, mesa, umas vasilhas de plástico que eu tinha largado lá. Do jeitinho que eles vieram, colocaram um barraco em cima do outro e fogo! (...) E a cada três barracos, eles amontoavam e punham fogo, amontoava e punha fogo. Isso foi o acampamento inteirinho eles fazendo isso. Menina, hora que eu vi aquilo, nossa... (...)Aí acabou com o acampamento (...) agora chega, (...) eu nunca mais quero saber disso. “Você quer saber de uma coisa? Sabe o que, que esse povo é?” Eu joguei a culpa no acampado, nem passou pela minha cabeça o fato do Prefeito, eu falei “eu falei para você que esse povo não prestava, olha o que é que fez, e se nós tivesse lá dentro eles tinham queimado tudo”. Mas, na minha cabeça, na minha visão era o movimento, e o movimento não tem nada a ver com isso. Até a hora que foi cair a minha ficha, que eu fui parar para pensar.

Selena já ilustra nessa passagem que uma noção vazia e pasteurizada, produzida pela indústria cultural, sobre o MST, a política e os sem-terras vai, aos poucos, sendo desonrada em face a uma leitura mais complexa e crítica da realidade, emanada da própria experiência.

Está conhecendo a vida, as pessoas, os interesses, os conflitos e os agentes, anteriormente ocultados ou remodelados pelos meios de comunicação.

Mesmo dizendo nunca mais voltar para um acampamento, acabou sendo convencida pelo marido a entrar na então recente ocupação do Sepé Tiaraju. A vida ali também não foi fácil. Diante à ausência do marido, inúmeras são as adversidades vividas sozinha com seus filhos. Novamente passou por uma desocupação, mas agora para se alojar na mesma área, tendo que fazer novo barraco de lona só com o auxílio dos filhos:

Aí surgiu uma reunião aqui que era para sair daqui da beira da linha e ir para lá para onde, naquele núcleo que o (assentado) hoje mora. Eu nunca tinha feito um barraco de lona, e todo mundo mudando. Eu fui a última. Eu fiquei lá na beira da linha, só eu e os moleques (...) e vai nós dois fazer esse barraco. (...) Eu fiz um barraco, que eu nunca tinha feito, um barraco desse tamanho aqui ó, grandão, não tinha repartição nem nada, só aquele barraco! Aí, nós fazíamos de dia e de noite. Nós íamos para lá, e estava ventando, e lona você sabe né, o vento batendo, ela vai longe. Olhava para um lado, para o outro, ninguém para ajudar nós (...). E vai e fura o buraco daqui, e vai medir, estava errado, e o chão duro, não tinha como jogar água... Mesmo assim nós fizemos. (...) Acabou de fazer o barraco. Aí eu fui trazendo as coisas. Com muito custo, nós dormimos na cozinha porque eu fui desmontando aos poucos, né? Falei: “eu não vou dar conta de desmontar o barraco até na hora da gente dormir”. Fui desmanchando aos poucos e trazendo... A última noite que nós dormimos na linha, num medo, porque era mato para tudo quanto é lado, olhe só, nós morava lá em baixo assim, pessoal todo lá, falei se nós gritar aqui ninguém vai escutar, aí nós dormimos todo mundo no chão, os meninos: “mãe é perigoso cobra”. E eu: “fazer o que, nós tem que dormir”. E nós dormimos. Deitou, né? E o medo? Mesmo com sono, não dava para dormir, o medo não deixava. No dia seguinte, vai nós mudar. Nossa, foi uma alegria ir todo mundo para o barraco né, o barraco era perto, qualquer coisa você podia gritar. (...) E aqui venta demais, aqui todo jeito que você pensar que venta. (...) Quando foi um belo de um dia lá, de tardezinha, devia ser umas 4 e meia, umas 5 horas, armou um tempão de chuva para lá que “empretejou” tudo. (...). Na hora em que os meninos chegaram da escola, eu estava acabando de fazer a janta, menina do céu, na hora que ele (o vento) veio, ele veio com tudo, do jeito que ele veio assim, o meu barraco foi, que ele não estava “infincado” direito né, meu barraco foi. Nós tínhamos uma carroça e a carroça fez bem assim ó, ela virou umas três vezes no ar assim, e caiu de novo, e do jeitinho que o vento veio, o barraco veio acompanhando o vento, pensei, engraçado né, veio em câmera lenta. (...) Eu fiquei no meio e os moleques rodearam tudo eu de medo. Agora, você imagina, eles estavam protegendo eu, ao invés de ser eu protegendo eles. Eles estavam me protegendo, e o barraco veio vindo (...). Passou o vento que aí todo mundo foi ver o estrago. (...) A lona rasgou, o pau quebrou, a comida que estava no fogão à lenha, encheu tudo de terra. (...) Falei para os meninos: “olha sinto muito, mas vai dormir tudo com fome, mas eu não vou fazer comida de novo”. “mãe nós estamos com fome!”. Falei: “ó, se vocês quiserem comer, vocês fazem”.

O tempo social é diferente do tempo dos relógios. À medida que o tempo social se empobrece em acontecimentos, ele vai pondo a nu o tempo vazio, sem aparas, como um chão infinito, escorregadio, em que os ponteiros deslizam. Tempo que vence e muda os seres mais resistentes. A vida marcada pela pobreza dos acontecimentos é monótona, é uma sucessão de horas, o tempo gira sobre si mesmo em círculos iguais e cada vez mais rápidos (BOSI, 2009). Os momentos da vida repletos em experiências se demoram no tempo e se perpetuam no

sujeito, mesmo que tenham durado, no tempo do relógio, frações de segundos. A carroça em rodopios no ar é a imagem das suas antigas convicções sendo levadas pela força da realidade dura, contraditória e dissimulada em suas razões.

A partir daí, Selena emprega outra tônica à sua história: não mais esperará do marido ou das outras lideranças do MST apoio às necessidades suas e dos filhos: ela foi absorvida agora pela vontade de começar a trabalhar e recuperar o prejuízo sofrido com o vendaval, melhorando o barraco com a substituição paulatina da lona por uma estrutura mais firme de troncos e telhado. Começou então a prestar serviços como cozinheira para o MST nas ocasiões de cursos de formação promovidos pela Diretoria Regional, que recrutava mulheres para trabalhos gerais e pagava por isso. Por conta desses trabalhos, Selena ficou um pouco mais próxima das reuniões do MST, mesmo nunca tendo gostado de estudar ou percebendo pouco sentido nos tipos de reuniões e grupos de estudo organizados pelo MST:

A única participação que eu tive foi quando eu falei, que eu fui para lá fiquei (...) na cozinha. Depois de um bom tempo, eu fui e fiquei na ciranda, mas foram 2 dias só, nunca gostei de cozinha. A verdade é, nunca gostei de estudar, vou te dizer o português claro: esse negócio de sentar e ficar escutando os outros falar e escrever nunca foi comigo. Mas assim, se já for numa ocupação, eu já gosto; uma atividade em Ribeirão que sempre tem, eu gosto; mas esse negócio de sentar não. Aqui dentro, colega minha, amiga minha, assim, ninguém daqui nunca fez curso. Fez assim um cursinho, num foi curso né, um de 15 dias, 1 mês. Mas atividade grande assim que nem o (marido), nunca foi.

As atividades de formação e militância que acontecem dentro dos acampamentos e assentamentos (“um cursinho”) parecem ter pouco mérito em relação às ações desenvolvidas fora (“atividade grande”); pois aparecem hierarquizadas na fala de Selena. Por isso também ela e suas colegas sentem-se pouco estimuladas a freqüentá-las. A diferença entre “curso/atividade grande” e “cursinho” acompanha uma demarcação, feita em relação às atividades mais voltadas aos homens e às mulheres.

Com a melhora no barraco de lona, a conquista do assentamento e a evidência sobre a continuidade da ausência do marido em razão da militância, Selena começou a cuidar do plantio no lote e da comercialização da produção junto com seus filhos maiores. Assumiu para si as responsabilidades que imaginava antes ser só do marido: plantar, cuidar, colher e negociar a venda da produção. Se antes sofria com a fome dos filhos, mas se sentia pouco capaz em fazer algo sozinha, no relato abaixo, o que aparece é um movimento de mudança muito forte na condução do seu destino e de seus filhos:

E vai nós dois plantar (ela e o filho mais velho) e colher. (...) uma vez passou um homem lá querendo comprar 15 caixas de mandioca, e nós numa crise, esse dia não tinha nem o que comer. (Os filhos) foram para escola tudo sem comer. Falei: “na escola vocês comem”. E os que ficaram aqui em casa, ficaram sem comer. (...) quando foi umas 11 horas passou um homem com uma “pampinha” lá de Bonfim,

querendo comprar 15 caixas de mandioca, (...) ele foi e perguntou: “tem mandioca para vender?” e tinha o mandiocal assim aquela coisa mais bonita, e eu falei: “não”. Mas eu falei não, querendo falar sim. O sim porque eu precisava, e o não porque eu estava com medo de vender e o (marido) achar ruim, e eu falei: “não, não tem”. Mas aquele não querendo falar sim, ele andou assim umas duas casas assim para baixo da minha, e eu parei e pensei, aí eu falei para esse (filho): “vai lá e chama aquele homem para mim!”. Aí o homem voltou e eu falei: “a não, tem mandioca sim” e ele falou: “tem?” e eu falei: “tem”, e ele falou: “muita?” e eu falei: “olha o mandiocal”, ele falou assim: “eu preciso de umas 15 caixas”. Eu: “não, tem até mais”. E vai nós arrancar mandioca, para dar para ele 15 caixas! (...) Aí esse moleque veio e falou: “mãe, o pai vai achar ruim”. Falei: “que pai achar ruim, a barriga de vocês que está achando ruim”. (...) Aí peguei eu e (filhos) e fomos para Serra Azul.

Rumaram então para cidade tentando encontrar supermercado para comprar o que comer. Além de ter encontrado os supermercados fechados, teve que lidar com o preconceito, experimentado pelos próprios filhos pela condição em que estavam e a baixa-estima deles diante da situação:

Chego lá, tudo fechado e o estômago lá no fundo. Mas, por uma sorte, nesse dia tinha uma cantina aberta e eu vou e paro a carroça bem perto dessa cantina. Aquele cheiro de comida (...) e esses moleque com os “zóião” tudo desse tamanho. Aí a dona da cantina varrendo a calçada, falou assim: “esses meninos já almoçaram?” E eu: “já”. Mais que depressa, ela falou: “já almoçou mesmo?” Falei: “já”. E esse aqui (filho) tava com um “zóião” né? Com aquele cheiro... Entrei lá para dentro, e falei: “ah, vou comprar 1 só, né?” Prato grandão, porque nesses lugares o prato é grande, fundo. Ali tinha de tudo o que você pensar, arroz, feijão, carne, batata, lingüiça, salada e tudo que você pensar. Aí ela (dona da cantina) falou: “eu trouxe isso aqui para os meninos porque eles ficam aqui vendo os outros comerem, depois eles ficam com fome, porque menino você sabe”. Nós sentamos ali na calçada ali, mais nós comemos, parece que o prato virou uma panela, porque todo mundo comeu de encher. E esse moleque meu é vergonhoso, a hora que ele pegou a colher que pôs na boca, a professora dele passou, (...) e ele “que vergonha!”. Falei: “que vergonha, não está roubando, a mulher que veio cá dar para nós!” (...) Ele abaixou a cabeça e não quis comer mais. Aí (...) o mercado abriu, eu entrei no mercado e aquele desespero e eles (filhos) tentando: “o pai vai brigar!”. Falei: “deixa o pai brigar, hora que o pai chegar, nós arranca o pau lá em casa, quero ver ele brigar, ele não vai trazer aqui e devolver tudo de novo”. E foi dito e feito, ele chegou e brigou mesmo, que não era para vender, que mandioca não era a época de vender, que tinha que esperar, que estava barata, “papapá”. E eu lá queria saber...? Sei que eu queria é que os meus filhos fossem comer (...). E de lá pra cá, o que tiver aqui, ele (marido) estando ou não estando, eu vendo!

Selena tece sua história pessoal demarcada pelo movimento de construção de sua autonomia. O espaço físico em que se desenvolve sua narrativa é do acampamento. O espaço social é predominantemente composto pelas relações familiares. Ela se coloca como narradora distante dos acontecimentos dentro do acampamento, como no caso da reintegração de posse presenciada por ela. Na maioria das vezes aparece sozinha, com seus filhos, à espera do marido. Mas ao mesmo tempo em que está distante no modo narrativo, Selena evidencia sua proximidade, na medida em que tais acontecimentos vão permitindo um confronto direto com as percepções que carregava sobre o MST, os sem-terra, os políticos, a política, o papel da

mulher. É no vendaval em que tudo aparecerá misturado: sua fala não será mais de alguém fora do movimento, à espera do marido, mas de uma acampada, sem-terra, mulher, buscando sua libertação da opressão imposta por determinadas condições econômicas, sociais e de gênero. E começa sua batalha pela conquista de relações mais igualitárias no ambiente familiar.

As inúmeras dificuldades pelas quais passou com seus filhos na época do acampamento não foram de forma alguma justificadas pela conquista do lote. Percebe e reconhece mudanças em termos de conquista de autonomia e de novos papéis na família, mas insiste em afirmar que essa mudança não se deu pelo sofrimento (fome e humilhação), mas como forma de enfrentar o sentimento forte de solidão vivenciado por ela no acampamento. Não concilia o sofrimento do acampamento com a conquista da terra, apesar de achar justa a luta do MST pela reforma agrária.

As atividades de militância são identificadas muitas vezes por ela como elementos desagregadores dos vínculos familiares. Tanto Selena quanto outros entrevistados nos contaram situações de separação de casais, brigas conjugais no decorrer do tempo do acampamento. As idas de um membro da família, geralmente do marido, para os cursos e eventos da militância, propiciam, na visão de alguns assentados, dissoluções e brigas entre parceiros. Essa é uma das razões para a reivindicação presente em algumas falas de que os cursos sejam desenvolvidos dentro dos próprios acampamentos/assentamentos. A existência de cursos grandes realizados fora e outros cursinhos dentro dos acampamentos/ assentamentos estabelece no imaginário de alguns uma hierarquia entre as atividades de formação, conseqüentemente uma hierarquia social entre os que deles participam.

Selena já participou de alguns eventos e cursos do MST, mas o que sempre gostou de fazer depois que se tornou assentada, foi de fazer visitas nos acampamentos para conversar com as pessoas que estão agora passando por dificuldades próximas àquelas suas. Ela própria diz que vê nisso algo de curioso e sem justificativa aparente.

Leo, depois de uma vida de andanças por várias cidades em busca de empregos ou qualquer serviço temporário, sozinho e sem muito sucesso, chegou a Ribeirão Preto. Soube que o MST tinha organizado um acampamento numa rodovia na região e mesmo sem saber o que significava o movimento, resolveu ir ver o que era:

Eu quis ir para esse lugar conhecer e aí. O povo começou a comentar: “Olha lá os sem-terra” e até o povo que anda no trecho, os “trecheiros”, tem medo dos sem-terra : “- Lá é lugar de doido, você é louco de ir para um lugar desses?” “Mas é para lá que eu vou, vamos ver mesmo se esse povo é doido mesmo, vou para lá” (...). Cheguei lá meio assustado, aqueles barracos velhos e pretos, se taca uma pedra a polícia vem e “mete bala” em nós. Eu ficava com medo da polícia e os caras

andavam de facção para lá e para cá e eu assustado: “Isso aqui é uma guerrilha, o que é isso?” E ficava com medo, mas o medo que eu tinha era da polícia ir lá e “meter bala” e os sem-terra são doidos, enfrentam a polícia, se vier aqui, “o couro come”. Fiquei durante o dia e teve uma assembléia, (...) vi os seguranças e fiquei com medo, “Segurança aqui para que?” E as armas? Deram um facção para gente fazer a segurança, mas se vai polícia lá, que arma que a gente tem? No outro dia cedo fiz meu barraco, ficamos no barraco, deram a lona e fui ficando. Trabalhar eu não trabalhava: “Vou ficar nesse lugar parado?” Eu estava agoniado. Dali a pouco apareceu um caminhão e me falaram para fazer arrecadação e eu fui, fazer o quê? Saí de porta em porta pedindo (...). Passaram uns vinte ou trinta dias e o (acampado) perguntou se eu não queria fazer segurança no Sepé, que era aqui. (...) Quando chegamos lá, só tinha cachorros. Mais cachorro do que gente. Uma cachorrada danada e tinha umas quinze famílias só, e cana para todo lado. Mas era bonito, o lugar era bonito. O (acampado) falou para nós buscarmos uns bambus para fazer uma guarita em frente ao pontilhão. Os bambus ficavam no final da fazenda, no meio da cana. Depois que passamos o pontilhão, eu achei engraçado porque ele olhava para as terras e dizia: “É, isso aqui tudo vai ser nosso, essa terra vai ser toda nossa”. (...) E eu pensava: o (acampado) estava com a família, embaixo do barracão coberto de lona, com filho pequeno e estava animado e eu que sou sozinho não iria ficar? Tinha umas crianças também e eu fui animando. (...)

Não conseguia entender bem o que se passava, o que significava tudo aquilo e era desconfiado em relação a muita coisa. Mas o maior problema, além do medo da polícia e de alguma reação violenta por parte dos acampados em um eventual conflito, era se aquilo era um grupo político:

Perguntei para (militante): “O que é isso, isso aqui é uma revolução, é um movimento político? Porque se for político eu não quero não, eu não gosto de política”. Ele respondeu que era um movimento social, que lutava pela terra, pela Reforma Agrária, pela transformação da sociedade, mas é um movimento social autônomo que não é mandado pelo Sindicato nem por movimento nenhum. É um movimento autônomo e um movimento social. “Mas que negócio é esse de movimento social, tem política aqui no meio, tem? Olha só, ein”.

Ficou incumbido de fazer segurança em outros acampamentos no estado de São Paulo e participou de algumas manifestações pontuais no interior e na capital. Narra algumas experiências difíceis pelas quais passou, destacando especialmente as situações de conflitos. Um dos acampamentos em que participou marcou fortemente sua história:

Duas regionais se reuniram, dava mais de duzentas pessoas, para ir ocupar lá em (...), uma área de uma empresa que faliu (...) e idéia do movimento, junto com o (Padre) era trabalhar com os moradores de rua. Porque ele (padre) já trabalhava com morador de rua (...) e ganhava cesta básica, roupa essas coisas para os moradores de rua. Mas ele achava que não resolvia, eles trocavam as cestas básicas por drogas, por pinga e não virava nada. Também dava remédio para pessoas portadoras de AIDS (...). Aí, vamos fazer o acampamento lá em (...) com os moradores de rua, para ajudar os moradores de rua, era o MST e o MTST, que é o movimento da cidade que luta por moradia e a proposta lá era moradia e um pedaço de terra, quer dizer, a pessoa iria ter a moradia e mais um hectare de terra, poderia fazer uma horta próxima da cidade. A idéia do MTST é uma idéia boa, não era uma idéia ruim não. (...) Fiquei três meses lá nesse acampamento, mas era duro, porque trabalhar com morador de rua é difícil demais, porque os cara é tudo danado mesmo, tinha doido no meio. Lá era diferente daqui porque lá era só morador de rua e aqui não, o pessoal que vem para o acampamento é da cidade, mas a maioria

estava na casa, é difícil vir morador de rua. Mas lá não, era só morador de rua mesmo. Tinha travesti, tinha tudo quanto é tipo de raça tinha no meio, ladrão, maconheiro, o negócio era feio mesmo, e de cara me colocaram na segurança. Sorte que tinha um pessoal mais experiente em segurança, para lidar com esse povo. (...) Eu sempre conversava com os caras, eu nunca pegava e ia com repressão, porque eu sou contra também esse negócio de segurança aonde o cabra chega e bate no companheiro assim, no sentido igual a polícia faz, então eu acho que tem que conversar: “Olha, aqui todo mundo que está aqui está por um pedaço de terra, tem um monte de gente que vem visitar aqui que ajuda, de apoio, de amigo que está apoiando, agora se vocês fizerem anarquia aqui, essas pessoas não vão apoiar então nós vamos perder forças e vamos ser despejados daqui, como baderneiros, não como pessoas que quer um pedaço de terra, que quer mudar de vida, então eu acho que vocês têm que manejar e apaziguar”. E assim eu conversava direitinho com o pessoal. (...) Fiquei três meses nesse acampamento, foi onde eu tive mais experiência, eu aprendi com o (padre) porque ele lá trabalhava a questão social direitinho mesmo.

Daí para frente, a tônica da narrativa centra-se nas diversas experiências formativas de que participou. Viajou bastante nesse período, conheceu muita gente e uma diversidade de formas de atuação e posições ideológicas dentro do próprio movimento:

Aí, fui de São Paulo para Itapeva. Chegou lá, (...) eu fui ajudar e foi lá que eu conheci o Zé Rainha. (...) Porque dentro do movimento, é igual nos outros movimentos e organizações: tem os conservadores e tem os... como é que eles falam dentro da igreja?... eh..., (...) porque tem as linhas né, tem a direita, a esquerda, o centro... Direita é direita: são os cabras mais ligado ao centralismo mesmo, que é aquele grupo que não tem jeito, tem aquela idéia e não muda, esse é o direitão. Aí tem o centro que era direita, mas é para outra idéia. E tem a... (..) que eles falam que o Padre Marcelo é... com a mente mais aberta... os progressistas! Então, dentro do movimento tem os progressistas, tem o centro e tem os conservadores.

Leo insiste o tempo todo na diversidade de posturas e no conflito de idéias constitutivos do movimento social: o MST não é habitado pelo pensamento e ação homogêneos e, em razão disso, não é livre de inúmeras contradições. Exatamente aí está sua riqueza social. Sua fala é de alguém mergulhado na dinâmica do movimento e, ao mesmo tempo em que marca a riqueza, corajosamente insiste em afirmar permanentemente as contradições. Sua identidade é de sem-terra, mas afasta-se das leituras sobre o MST que se apóiam confortavelmente apenas nas suas virtudes. Em outras palavras, na sua narrativa, ele tenta escovar a contrapelo o movimento social.

O mais significativo para Leo foi sua participação nos cursos e encontros ligados à formação cultural: cinema, rádio e especialmente o contato com o teatro. Todos os cursos de formação eram “bravos” mesmo, exigiam uma dedicação grande, já que eram muitas vezes oferecidos durante uma jornada semanal muito rigorosa e puxada, mas muito ricas de significados. Uma das experiências mais marcantes pela qual passou foi o curso de teatro com um grupo carioca coordenado por Augusto Boal (teatrólogo):

Augusto Boal passou a questão do teatro e a proposta do Boal era trabalhar dentro do movimento a questão do teatro do pobre, do oprimido. Que era um teatro diferente, que não é todo mundo que conhece, um método diferente, também, onde o público participa. A idéia do Boal era nesse sentido: “Vocês não são um movimento democrático, onde tem as assembléias, onde todo mundo opina? Então esse teatro é até bom para vocês desenvolverem a questão da organização de vocês”. Eu gostei mesmo, o “trem” era bom mesmo. A idéia era começar lá e vir para áreas, para trabalhar o teatro do oprimido em outras regionais.

Após o curso, organizou algumas vezes no acampamento grupos de teatro. “Sei que montamos direitinho”. As peças eram montadas com enredos retirados dos próprios conflitos vividos ali. Uma delas foi montada em cima de um dos fatos que mais angustiava os acampados com filhos na escola: o preconceito. As próprias crianças e adolescentes do acampamento eram os atores:

Lá em Serra Azul o pessoal discriminava os meninos daqui. Tinha uma professora que tinha discriminado o (nome do menino) (...) O menino era levado mesmo, mas só que ela agiu com o menino, a professora agiu de uma maneira errada com ele. E o teatro do Boal trabalha com o fato real, ele não inventa igual a novela, ele trabalha com a realidade mesmo. Então montamos essa peça em cima da realidade mesmo. Inclusive essa peça de teatro, tinha um cavalo aqui, que descambou para a beira da rua e essa professora passou e atropelou o cavalo. Um menino disse que a professora tinha matado “o cavalo do sem-terra”. Aí isso deu direitinho uma peça. Aí a gente ensaiou e foi apresentar a peça. (...) aí começamos, fizemos a apresentação tal e, aí o legal é que a pessoa “intera” no lugar da pessoa que está sendo oprimida porque quando você sofre uma opressão cada indivíduo tem uma reação e essa reação depende de acordo com o conhecimento que ele tem. E as pessoas entrava para interferir. E o opressor não muda e o legal é que o opressor, a professora, era a (...), uma menininha na época, e ela falava assim igual a professora mesmo, parecia a professora de verdade, ela tinha quinze anos na época, era igual a professora mesmo, o pessoal entrava para interferir e ela mandava ver mesmo. Só sei que foi muito legal.

Sentia-se bem, com a valorização da auto-estima sua e dos participantes (“ser artista, quem não gosta de ser artista, né?”), mas o essencial foi o aprendizado técnico e político possibilitado pelo método:

foi uma experiência legal, eu gostei, foi bem bacana, uma coisa que, para os jovens, para gente também, mas para eles principalmente, mais assim, uma coisa para educar. E a linguagem, o legal é a linguagem. A linguagem desperta uma coisa no povo, por mais que você seja um cidadão comum, no sentido de você não ter nenhum envolvimento social, você é uma pessoa igual a qualquer um, então passa essa imagem. Se a pessoa vem te repreender porque ela ocupa uma posição, você não pode deixar ela passar por cima de você se você está dentro do seu direito. Então se você está certo, você tem que debater: “- É isso aqui ó... - Ah mas, vou levar.... - Vamos levar. - Vou falar. - vamos falar”. Esse método do teatro do oprimido é legal.

Essa disposição para o novo e para o que ele mesmo considera como progressista, marcou toda a experiência ao longo da sua trajetória no acampamento e agora no assentamento, mesmo tendo diminuído muito atualmente sua atuação na área da cultura. Isso

aparece na leitura que faz hoje do MST, da militância regional, nas escolhas pelas formas organizativas de produção e comercialização, pelos setores de atuação que assumiu junto à direção regional, entre outros. A dedicação atual na produção o tem impedido de continuar participando de atividades ligadas à cultura, o que mais gostava de fazer. Além disso, aos poucos, tem se dedicado cada vez menos à leitura, mesmo com todo o apoio que o movimento social, principalmente na direção nacional e em outras secretarias estaduais, garante para a educação e a formação em geral.

As experiências de formação nos cursos organizados pelo MST também apareceram no relato de Solano. Na época da militância, ou estava na rua lutando, ou estava lendo e estudando. Uma vez, participou de uma exposição das fotos do Sebastião Salgado. Eram fotos de pessoas. Passou os olhos, achou interessante, mas nada demais: “A gente olhava assim não passava alguma mensagem. Aí tinha as pessoas que começou a falar e eu vi a que a foto quer dizer alguma coisa, né? Ele tinha muitas fotos dos oprimidos”. Também fala da alegria sentida uma vez quando um dos seus companheiros mais velhos leu pela primeira vez uma frase: “aquilo para nós, para todos, foi uma festa, a gente pulou nele, abraçou e tal, e com quarenta e poucos dias ele esteve lá, lendo e escrevendo. Olha para você ver como que é”. Solano fez cursos na Escola Nacional Florestan Fernandes de biossegurança e agroecologia. Conseguiu “entender um pouco de economia, entender um pouco de, enfim, assim da nossa história, e por aí vai, né (...). Além de eu estudar a história, eu ia lá ao local né, assim (...) isso enriqueceu e com isso ganhei liberdade”.

Da fala de Leo salta uma concepção dialética sobre o papel do saber e do movimento social do qual faz parte. Ao mesmo tempo em que considera importante o saber teórico, associa o acúmulo de conhecimento dissociado da prática a uma forma de conservadorismo:

Se a pessoa quer aprender, o movimento é uma escola infinita. (...) hoje eu tenho um pouco de preguiça de ler, mas não é que eu tenho preguiça de ler, porque lá no acampamento, nos barracos de lona, não tem muito o que se fazer, então para você se ocupar você pode ler e aí eu lia, eu gostava de ler e queria saber mais do movimento. Porque quando você entra no movimento e você começa ver as coisas, você quer aprender, você quer conhecer, você quer ser sabido. É uma coisa assim, até que eu falo assim, que um pouco, do movimento, que nem na parte do movimento que tem as pessoas meio conservadoras, é porque a pessoa quer ser sabido, mais sabido do que os outros. Ele acha que está estudando, está estudando e ele está adquirindo conhecimento e vai ajudar mais, pelo contrário, ele acaba virando “xarope” porque ele acumula aquele monte de conhecimento, vira uma universidade de conhecimento. Só que é para ele, e não consegue repassar aquilo. Agora, se você está no meio do povo, se você está ligado, estuda lá e vem por o seu estudo na prática, aí você consegue contemplar aquela teoria e pôr na prática porque você está ali, vai fazer com quem faz isso também, fazer, repassar e ver se está certo ou se não está. E eu acho assim, a teoria tem que intercalar e dentro do movimento tem essa deficiência sim.

Reconhece deficiências, falhas e problemas, mas que são típicos de qualquer movimento social, ao mesmo tempo em que identifica algo importante na luta do MST: a sua condição de movimento construído pelos próprios sujeitos que dele fazem parte. Essa percepção é elemento que utiliza para reconhecer o papel político do movimento e para realizar uma análise crítica de outros movimentos e dos partidos políticos, por exemplo. De acordo com ele,

Nós somos um movimento social. Tá. Nós lutamos pela terra, pela reforma agrária e pela transformação da sociedade. Mas é só essa luta que nós fazemos? Não. Política. Para começar a gente é um movimento político também, não adianta dizer que nos não somos um movimento político porque nós somos. Mas nós não somos um movimento político partidário, igual aos movimentos de partido que são vendidos, são comprados. Nós não. Nós somos um movimento social onde as pessoas que está ali dentro tem pessoas que são mais conservadoras, e mais errada, tem. (...) Mas tudo aquilo ali que tem de acumulado do que é, é aquele povo que construiu, foram aqueles excluídos que construíram. Eu acho que essa capacidade, essa força que o movimento mostra é legal: que é uma coisa que o Boal trabalha muito, são indivíduos que constroem sua própria história, quem construiu o Movimento dos Sem Terras? (...) é um movimento muito grande, precisa melhorar muita coisa, porque é um movimento social que tem estrutura, mas não tem dinheiro, mas eu acho até bom que não tem dinheiro, isso aí ajuda também, porque se não, um já fica para ele e vira uma coisa privada, igual os partidos.

Leo é o entrevistado que mais diretamente nos fala a respeito de um papel do MST como educador político. Demonstra uma clareza sobre as conquistas, dificuldades e problemas do movimento. Compreende bem o significado da sua participação no movimento para a construção da sua identidade. A tônica não está em nenhum momento na necessidade de uma “pedagogia da dor ou do sofrimento” para a construção identitária do sem-terra. Leo compreende que a força do MST está na possibilidade que ele garante a milhares de excluídos em ter acesso a um capital cultural, por meio de práticas pedagógicas que privilegiam a práxis e a libertação. O conhecimento pelo conhecimento é morto e associado por ele ao que é conservador. O MST, como um movimento social, cai por diversas vezes nas armadilhas desse conhecimento como mera adaptação. Ao mesmo tempo, o movimento também é campo de crítica ao conhecimento morto e de criação de novos saberes ligados ao desafio da emancipação.

Filho de trabalhador rural, Leo viveu até aos dezoito anos alternando as tentativas de estudo – que após várias interrupções conseguiu completar a sexta série do 1º grau – com o trabalho duro da lavoura. Teve apenas um trabalho registrado na cidade, mas substituído logo por serviços de pedreiro, cortador de cana-de-açúcar e vendedor ambulante. Perambulou por várias cidades e inúmeras atividades diferentes, mas seus sonhos e rumos “desandavam” sempre. Antes de entrar para o movimento, participou de um grupo organizado em torno da

luta por moradia em uma das cidades que morou. Afirmou que as contradições vividas por ele nesta experiência anterior de mobilização popular foram importantes para que, desde o início da sua entrada no MST, fizesse-o de maneira crítica. O movimento social aparece como repositório das lutas históricas pela libertação do pobre. A linguagem do movimento se expressa pelo vocabulário construído pela simbologia própria da luta do oprimido, e transmitida por meio de uma pedagogia viva, como é o caso da experiência do teatro do oprimido.

O saber produzido na luta permeia diversas realidades e vivências descritas pelos assentados nas entrevistas. Entre elas, destacamos as tentativas de produção agrícola desenvolvidas por alguns dos assentados, nomeadas de práticas agroflorestais. A novidade neste caso não está apenas nas técnicas, mas também numa forma específica de relação do homem com a natureza, que homens e mulheres estão aprendendo e reaprendendo no Sepé.

É na travessia pelas histórias de vida de Selena e Leo que podemos encontrar a perspectiva da formação enquanto emancipação do sujeito no movimento social: não é o sofrimento vivido, pois esse não gera política, e sim a força da experiência do aprendizado por meio da evidência das contradições em que reside o seu caráter pedagógico. No lugar social em que cada um encontrava-se, *mundo administrado*, as contradições eram ofuscadas pelas formas reificadas de vida. Os mecanismos da indústria cultural atuavam contra o entendimento dos sujeitos sobre as formas de alienação e dominação a que estavam submetidos. As ações diversificadas no interior do acampamento permitiram ao indivíduo entrar em contato com elementos favoráveis ao processo de inteligibilidade da realidade social. Nesse campo é que podemos falar de uma pedagogia para a autonomia. A vivência cotidiana dos embates entre forças sociais distintas e em oposição foi o pano de fundo no qual pode aparecer o discernimento sobre a condição de opressão anterior, e a quebra, em alguma medida, da realidade reificada do sujeito. A dor, mais se assemelha aos mecanismos que promovem e reproduzem o autoritarismo do que àqueles que propiciam a formação, a emancipação.

Há também uma forma específica de solidariedade vivida no acampamento, próxima ao sentido de alteridade e distante da idéia de compaixão, também capaz de educar. Apoiados nas reflexões de Arendt (2008) podemos afirmar que, tanto os sentimentos de fraternidade que se manifestam no acampamento, quanto os de compaixão daqueles que se aproximam desses grupos são ambíguos e revelam um debilitado sentido político. Historicamente, o sentimento de fraternidade que aparece entre os povos perseguidos e grupos escravizados é visto por Arendt (2008, p. 21) como um grande privilégio, pois seria a vantagem que os párias podem

ter sobre os outros homens. Mas, freqüentemente ele vem acompanhado de uma perda radical do mundo, especialmente nos casos em que o caráter pária persiste durante séculos, nomeado por ela como real ausência de *mundanidade*. E a ausência de *mundanidade* seria sempre uma forma de barbarismo:

(É) como se, sob a pressão da perseguição, os perseguidos tivessem se aproximado tanto entre si e o espaço intermediário que chamamos mundo (e que, evidentemente, existia, antes da perseguição, mantendo uma distancia entre eles) simplesmente desapareceu. Isso provoca um calor nas relações humanas que pode surpreender como um fenômeno quase físico quem teve alguma experiência com esses grupos.

Arendt não desconsidera o potencial presente nesse calor dos povos perseguidos; já que “pode nutrir uma generosidade e uma pura bondade de que os seres humanos, de outra forma, dificilmente são capazes” (ARENDR, 2008, p. 21). Além disso, ela seria “fonte de uma vitalidade e alegria pelo simples fato de estarem vivos, antes sugerindo que a vida só se realiza plenamente entre os que, em termos mundanos, são os insultados e injuriados”. Todavia, em termos de política, essa fraternidade não significa muita coisa, pois “não podemos esquecer que o encanto e a intensidade da atmosfera em que se desenvolve devem-se também ao fato de que os párias deste mundo desfrutaram do grande privilégio de não arcarem com a preocupação pelo mundo” (ARENDR, 2008, p. 21).

Por outro lado, a compaixão é inquestionavelmente um afeto material que toca, de forma involuntária, qualquer pessoa normal à vista do sofrimento, por mais estranho que possa ser o sofredor. Por isso, ela poderia ser considerada como base ideal para um sentimento que, ao atingir toda a humanidade, estabeleceria uma sociedade onde os homens realmente poderiam se tornar irmãos. É pela compaixão que o humanitário, com idéias revolucionárias do século XVIII, almejava a solidariedade com os infelizes e miseráveis. Mas logo ficou evidente que esse tipo de humanitarismo, cuja forma mais pura é privilégio dos párias, não é transmissível e não pode ser facilmente adquirido por aqueles que não pertencem aos grupos párias. Não bastam nem a compaixão nem a efetiva participação no sofrimento. Há, de acordo com Arendt (2008), um incalculável dano que a compaixão introduziu nas revoluções modernas, com as tentativas de melhorar o quinhão dos infelizes, ao invés de estabelecer justiça para todos. A compaixão tem natureza afetiva, tanto quanto o medo, por exemplo: disso já sabiam os gregos e também sabem os modernos. Mas, entre os antigos, por reconhecerem a natureza afetiva da compaixão, percebiam que ela também impossibilitava a ação. Em razão disso, partilhar a alegria é superior a partilhar o sofrimento, porque é a primeira que incita o diálogo, ou mesmo a simples conversa, a abertura aos outros, a alteridade.

A fala de Leo, por exemplo, permite-nos perceber um papel do movimento em se buscar evitar a *perda da mundanidade*, ao buscar a inteligibilidade da condição dos acampados em termos de linguagem política. Decifrar a realidade da opressão por tal semântica propicia a criação de campos de entendimento e de ânimo para a luta em comum. O acampamento é espaço de aprendizado quando ele se faz espaço do diálogo, onde se compreende que a dor individual pode ser temporariamente diminuída pela conquista do lote e com o atendimento das necessidades mais imediatas, mesmo essa inserção acontecendo no sistema responsável pela sua opressão. Mas, é nele também que se compreende que a opressão e a barbárie não cessarão enquanto aquilo que há de horror nas sociedades atuais não puder ser eliminado com transformações mais profundas.

Selena gosta de visitar acampamentos e uma das possibilidades de decifrarmos sua curiosidade sobre tal preferência é entendê-la dentro dos marcos da vivência da alteridade. Ela passou por tudo aquilo a que essas famílias estão agora suscetíveis. Sua presença, ainda que apenas física, nos novos acampamentos, é partilha, estímulo ao discernimento pela via da amizade, da ajuda-mútua e do diálogo entre iguais. A luta no movimento em busca de realizar o sonho da terra, da morada, entre outros, ganhou inteligibilidade ao ser realizada no grupo. O sofrimento passado pode ali ser conduzido ao seu esclarecimento, nos termos e na linguagem da política. Ela disse não desejar a ninguém o que passou no acampamento e faz suas visitas como marca de uma solidariedade viva. Ela gosta de ir para prestar auxílio, fazer novas amizades, conversar e levar ânimo.

Já o relato de Sra. Aurora revela uma das ambigüidades do movimento: a luta coletiva organizada pelo MST pouco garantiu o calor das relações fraternas que todo o grupo de párias poderia ter como privilégio. Para ela também, de nada valeria os sentimentos de compaixão. A pedagogia do sofrimento atua como elemento contrário à emancipação porque é a pedagogia da dor e, por isso, autoritarismo. O que poderia ficar como experiência política da época do acampamento é o aprendizado, no espaço coletivo, para a autonomia. Mas o sofrimento, as injúria, os benefícios conquistados para os párias em detrimento da justiça geral são elementos que mais embaraçam do que facilitam o processo de educação para a autonomia.

Seria necessário ao movimento social enfrentar seriamente tal questão. O que não diminui a importância da conquista realizada, sobretudo se considerarmos as condições concretas em que se deu a luta na região: sucessivas reintegrações de posse, inúmeras retaliações e pressões de grupos locais de interesse, intermináveis confrontos com os fazendeiros locais, entre outros. Sobretudo, conseguiu a desapropriação de uma área antes

destinada à plantação de cana-de-açúcar para usina, na região do país considerada a capital do agronegócio: em termos políticos, isso não é pouca coisa.

Por isso, em certa medida, a conquista do assentamento pode ser entendida como uma revolução, nos termos de um “isto tem que mudar” que cada um experimentou concretamente (NEGT; KLUGE, 1999). Eles deixaram corajosamente a esfera do individual para tentar, na luta, modificar tal situação. Essa “situação revolucionária” não criou algo completamente novo. Os motivos da ação, a negação decidida e obstinada da situação em que encontravam (violência e opressão, ainda que não claramente desveladas em suas consciências na linguagem da política), somaram-se às fantasias, os desejos e as utopias, criados antes ou mesmo durante o próprio processo de luta (NEGT; KLUGE, 1999, p. 88 e 89).

Negt e Kluge (1999) buscam nas reflexões do filósofo Maurice Merleau-Ponty a idéia de revolução, especialmente nas descrições do filósofo sobre a estrutura da percepção, em termos de concentração de tempo e de espaço, presentes na obra: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Fenomenologia da percepção). Merleau-Ponty parte da imagem da Revolução russa de outubro de 1917: seria de se duvidar que os camponeses tivessem naquele exato momento efetuado expressamente a revolução e a mudança das relações de propriedade. A revolução cresce com o encadeamento cotidiano de objetivos relativamente próximos. Nas sociedades fracionadas pela divisão do trabalho, é difícil haver comunicação viva entre os campos de atividades e os diversos mundos de vida, sendo que os sentimentos e idéias das pessoas encontram-se, quando muito, mergulhados num mal-estar comum diante da situação atual. Somente quando o espaço social polariza-se é que se cristalizam alguns dos motivos de cooperação capazes de se propagar e desencadear mudanças. De acordo com o filósofo francês (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 596-597):

Não é necessário que cada proletário se pense como proletário no sentido que um teórico marxista dá à palavra. Basta que o diarista ou o meeiro se sintam em marcha em direção a certa encruzilhada para onde o caminho dos operários da cidade também conduz. Uns e outros desembocam na revolução que talvez os teria assustado se ela lhes tivesse sido descrita e representada. No máximo pode-se dizer que a revolução está no termo de seus passos e em seus projetos sob a forma de um “é preciso que isso mude”, que cada um experimenta concretamente em suas dificuldades próprias e a partir do fundo de seus prejuízos particulares. (...) Isso não quer dizer que os operários e os camponeses façam a revolução sem o saber e que tenhamos aqui “forças elementares” e cegas habilmente utilizadas por alguns dirigentes conscientes. Talvez seja assim que o chefe da polícia verá a história. Mas tal visão o deixa sem recurso diante de uma verdadeira situação revolucionária, em que as palavras de ordem dos pretensos dirigentes, como por uma harmonia preestabelecida, são imediatamente compreendidas e encontram cumplicidades em todas as partes, porque elas cristalizam aquilo que está latente na vida de todos os produtores.

Depois de todo o sofrido e da luta, chega o momento então de dar espaço à experiência viva do presente: é necessário interromper o tempo do acúmulo do capital e do desenvolvimento tecnológico para que a apropriação do espaço conquistado se dê efetivamente. É preciso parar o relógio, mudar a velha relação com o tempo, reter o fôlego, instaurar o “tempo da expansão e da recordação” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 89). Nos termos de Benjamin (1985), é preciso substituir o tempo do “não mais” pelo “tempo do agora” carregado em igual medida das questões que não se resolveram no passado, sonhos diurnos reprimidos, concepções e ideais reativados pela memória coletiva. Isso para que as pessoas que participaram da luta, que acabaram de acordar para a autoconsciência e a coragem, não se vejam, do dia para a noite “expostas a uma nova estrutura de poder” (NEGT; KLUGE, 1999, p. 89).

O ponto do qual partem os indivíduos é composto por campos de atividades distintas, diferentes mundos de vida, sentimentos, interesses e idéias diversificados, comuns a uma sociedade fragmentada pela divisão do trabalho. Esse espaço social fragmentado é substituído pelo espaço do acampamento, diversificado em tendências e sentimentos, mas unido em uma luta comum. É só depois de conquistado o assentamento que essa diversidade pode passar a ser um obstáculo comum para os planos, esperanças e para a cristalização, no grupo, dos motivos de cooperação na luta.

Pode-se dizer, então, que o acampamento reuniu “um suprimento rico e muito individualista de possibilidades”. A situação revolucionária por qual passaram os indivíduos ali organizados relaciona elementos objetivos e subjetivos. (NEGT; KLUGE, 1999, p. 88-89). Em razão disso, não se pode mistificar nenhum movimento revolucionário bem sucedido, desligando-o das vontades e das consciências das pessoas neles envolvidas. Após a conquista, é preciso diminuir a pressão sobre a vida, experimentar os desejos e sonhos que são em grande número individuais:

Somente quando as percepções não se restringem às necessidades imediatas, quando cessa a miséria elementar e os interesses e desejos se tornam os mais variados, surge o campo de ação, surge o espaço para um novo projeto de vida. Contudo, também aqui é válido o fato de que o processo revolucionário realmente reestrutura necessidades, interesses e as fantasias dos desejos dos homens, mas não cria outros (NEGT; KLUGE, 1999, p. 89).

Da mesma forma que a revolução produz um novo espaço social de experiência, ela também rompe as velhas relações de tempo, o habitual contínuo de tempo, que subjaz ao conceito de progresso. A apropriação do espaço público, sua ocupação prática, é inimaginável sem um momento de parada do tempo, sem que se parem os relógios.

Após a conquista do assentamento, faz-se fundamental parar os relógios. As vivências coletivas do acampamento e a conquista advinda de uma pedagogia da luta podem ser lançadas pelos ares se não houver um tempo para se entender o que se passou, para que os projetos individuais mais imediatos possam acontecer e para que inúmeros espaços e repositórios de discernimento, com capacidades variadas, possam ser criados.

4.3.3 A conquista do assentamento rural

Quando a notícia chegou, muitos não acreditavam mais. Foi só no dia da assinatura do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), realizado na Câmara dos Vereadores de Ribeirão Preto, com a presença de inúmeras autoridades é que os (agora) assentados puderam começar a crer que finalmente a luta pela conquista do assentamento havia chegado ao fim. Eram finalmente vitoriosos. O TAC era, então, a lei que todos, naquele momento, assinavam comprometendo-se a construir ali formas dignas para se viver.

O momento do TAC marcou um novo começo: de novas esperanças e de novos temores. O Sr. Cosme, que no passado não havia compreendido as contas do seu antigo senhor também não conseguiu ainda entender a linguagem enigmática do TAC. Mesmo assim, sabe da máxima universal do direito moderno: não poderá alegar o desconhecimento da nova lei para se livrar das sanções previstas, caso faça algo contrário ao texto. O TAC é um pacto coletivo, o que significa que o descumprimento por um dos assentados pode comprometer a conquista de todos. Esse é um dos fantasmas que passam a assombrar as relações de vizinhança.

Muito do que estava previsto no TAC, especialmente os itens ligados às tentativas de produção agroecológica já era, em alguma medida, praticado pelos assentados, mesmo nos últimos anos de acampamento. A Secretaria Regional do MST, naquela época, incentivava a participação dos acampados em cursos em agroecologia, sendo que logo no início do assentamento, em 2004, foi feito acordo com a Embrapa no sentido de se buscar apoio técnico para isso. A expectativa da Embrapa era de conseguir transformar o assentamento em um modelo alternativo de produção em relação ao quadro presente na região, marcado pela predominância da monocultura da cana-de-açúcar, inclusive nas áreas de preservação ambiental e de reserva legal.

Alguns financiamentos e recursos chegavam e, junto deles, as exigências formais (projetos) e os técnicos para contribuir na escolha sobre como gastar o dinheiro, como

construir as casas, como, o que produzir, de que forma comercializar e assim por diante. Todos que chegavam, vinham carregados de ideais e projetos porque estariam lidando com um assentamento modelo e pioneiro sob muitos aspectos.

Na medida em que o tempo passa e a infra-estrutura a cargo do INCRA demora a acontecer, algumas metas do TAC vão ficando um pouco distante. Mesmo responsabilizando o INCRA por isso, começa a crescer um forte temor nos assentados de perder a terra, seja pelo descumprimento do TAC, seja pela incapacidade em saldar as futuras dívidas de financiamentos agrícolas que já começavam a aparecer, sem que houvesse condições de infraestrutura para garantir a produção.

Nas entrevistas, o que aparece como o maior dos problemas é a falta de água nos lotes, tanto para o consumo quanto para a irrigação. Eram poucos pontos de água na área toda e uns lotes ficavam muito longe deles. Haviam de escolher todos os dias: se buscavam água para o banho, para beber, limpar a casa, cozinhar, plantar ou regar as mudas de árvores. Uns puxavam de carroça, outros a pé mesmo. Uns conseguiam produzir mesmo em tais condições. Outros não. Mas se alguém descumprisse algo do TAC, o sonho de todos poderia ficar perdido.

Outro medo era relacionado à possível mudança nos rumos da política brasileira após o fim do mandato do Presidente Lula. De acordo com alguns entrevistados, mal ou bem, o governo estava, até o momento, ajudando os assentamentos e não tratava o MST como organização de criminosos. Seria importante aproveitar isso para se fortalecerem e poderem driblar qualquer adversidade surgida porventura em outros governos.

No termo de cessão de uso ficou garantido aos assentados entre 9 e 10 ha de terras individuais. Com o PDS e o TAC, essa área individual foi reduzida para algo em torno de 3 ha, sendo o restante destinado para as áreas coletivas. Um dos maiores problemas aí está ligado à dificuldade dos assentados em trabalharem na sua própria área e, ao mesmo tempo, conseguir trabalhar nas áreas coletivas. Isso, seja por conta da falta de infra-estrutura, seja pela ausência de regras claras ou já aceitas pela maioria a respeito da divisão do trabalho e da produção nessas áreas.

A Agro-Sepé foi criada com a definição de um Presidente, um vice e um tesoureiro, somados a dois coordenadores de cada um dos outros núcleos. Ela é chamada de associação mãe e os núcleos, as associações filhas. Quando começamos a realizar a coleta de dados, as reuniões da associação mãe e dos núcleos estavam se esvaziando. Outros grupos, chamados de grupos de afinidades, foram uma tentativa de não perderem os espaços coletivos e as deliberações coletivas. Mas também não eram todos que estavam mantendo o mesmo ritmo de

encontros e reuniões do início. A primeira definição como núcleos (Dandara, Chico Mendes, Paulo Freire e Zumbi) prevista no TC ainda era referência forte para eles afirmarem uma dada história e uma dada afinidade. Mas não representavam grupos com reuniões deliberativas rotineiras. Muitos entrevistados, especialmente as mulheres, declararam cansados dos bate-bocas das reuniões, dos falatórios intermináveis e até do discurso esvaziado ou deslegitimado de alguns líderes. Outros se referiram ao aumento das tarefas e do tempo de trabalho no seu lote como elemento impeditivo para continuarem participando das reuniões.

A assistência técnica (ATER) foi realizada, num primeiro momento, tanto por técnicos contratados pelo INCRA através de um convênio com a FEPAF (Fundação de Estudos e Pesquisas Agrícolas e Florestais), quanto por técnicos contratados pela CCA (Cooperativa Central de Reforma Agrária de São Paulo), ligada ao MST, com recursos repassados pelo Governo Federal/INCRA. O INCRA, responsável pelas questões administrativas e de infraestrutura do assentamento, fazia repasse de recursos e contratava técnicos terceirizados para prestação de assistência técnica.

Para a construção das casas com recursos da Caixa Econômica Federal, os assentados contaram com o apoio do Grupo de Pesquisa em Habitação e Sustentabilidade (Habis) da Escola de Engenharia de São Carlos (USP) em parceria com a UFSCAR. Tomando por base o valor do crédito a ser liberado pela Caixa para a construção das casas, o grupo desenvolveu alguns modelos de plantas para a execução, contemplando sistemas construtivos sustentáveis. Havia também a proposta inovadora de construção das casas com a técnica do *adobe*, especialmente por conta do seu apelo ecológico.

Assim, tão logo assentamento foi aprovado, os assentados já estavam em outra condição: muita expectativa, muitos sonhos, grandes cobranças, vários controles, novos medos, outras angústias. O tempo não parou, o passado foi submerso pelas novas exigências de um presente que haveria de se realizar a todo custo. O assentamento era considerado referencial para todos. Ele “tinha que dar certo” de qualquer jeito. Gostariam de realizar grande parte dos sonhos responsáveis pela permanência deles na luta do acampamento; queriam se demorar no passado, “acordar os mortos e reconstruir o destruído”; mas a tempestade soprava do paraíso, “aninhando-se em suas asas” (BENJAMIN, 1985, p. 158).

As experiências políticas de Solano no movimento garantem ao seu relato, por vezes, um sentido de prova testemunhal das ingerências dos vários atores e agentes no espaço do assentamento após a conquista. Não imaginava que para receberem os fomentos e recursos de direito haveriam de estar tão bem preparados técnica e politicamente. Na medida em que

descreve inúmeras situações de controle, também já denuncia a sua indignação e narra seus enfrentamentos contra elas:

Quando saiu o fomento, primeiro, o que que aconteceu? (...) Saiu os 700 reais para alimentação, certo? Só que daí na coordenação, não perceberam que tem família (...) com 8, 9 tem família que é mais, tem gente que vive sozinha.... O que é que os técnico fez? Fizeram a coisa assim ó: dividiu 200 para agora e 200 para daqui há dois meses, 300 não sei das quantas. Pois bem, daí vem de lá. Chegou aqui uma visita para cá, puxa vida, nós numa miséria desgraçada, quando sai um dinheirinho para nós comprar um alimento, “que bom que você chega”. Ou, “vamos tomar uma cervejinha? ou uma cachacinha? Vamos assar uma carminha?” O prazer da gente comprar o arroz, porque nós estava “lascados” fazia tempo, 7, 8 anos, aí tinha uns quatro vizinhos, nem um fogão nós tinha. Então a gente compra uma caixinha de cerveja, nós bota gelo, “papapá” leva uma lingüiça, claro, o arroz, o feijão. Tá. Só que lá, a (técnica), isso daí eu falo até para o mundo, o que eu estou falando aqui não é nada escondido não. Pode soltar. Chego lá, e nós enchemos o carrinho, aquela alegria, e de repente, a mulher do supermercado: “ó, só pode comprar 300!”. Falei: “ó, o acordo é 700”. “Não, mas a (técnica) falou que era 300”. E eu disse: “pode parar! Não começa não que vocês vão arrumar encrenca!” E aí já começou, daí eu falei: “eu vou fazer é de 700”, “não, porque o INCRA, porque o INCRA, porque o técnico... (...) mas aquilo já começou a me dar febre. (...) O crédito era de 700. Se passou dos 300, nós tirávamos do bolso. (...) “Se passar de 300 tira do bolso”. (...) Aí nós pegamos uma caixa de cerveja, e nisso nós tínhamos feito a despesa: “Não pode, é só alimento”. “Olha então, tudo bem, é alimento, mas eu quero saber se sabão é alimento, vassoura é alimento, por aí vai, panela, roupa, guaraná. Olha gente, se eu entender que capim é alimento, é problema meu, eu quem como; se eu entender que cerveja é alimento, é meu! O dinheiro é meu, foi eu que lutei, e eu não quero saber, eu vou comer, eu vou engolir esse negocio aí!”. (...) A gente vai ao Banco do Brasil e o balconista te chama e fala: “vamos criar uma caderneta, vamos fazer um cercado? Tem que ligar para autorizar, vai lá olha, dá a nota disso aqui e vai lá pagar. Tem que ligar para (técnica) e olha o dinheiro é meu, quem vai pagar sou eu, mas tem que autorizar, funciona assim.

Os termos do TAC também eram objeto de fiscalização dos técnicos em suas visitas ao assentamento, por vezes com o emprego de uma tônica ameaçadora:

Eles vêm fiscalizar o que a gente tem. Coisas que eles não vão construir. Fiscalizar o quê? Quem é que agüenta isso? Não é assim. Ajudou a fazer um projeto? Não. E quando nós fizemos o que eles veio e apoiou? Incentivou “desfacelar”. A tarefa deles que eu entendo, é para ajudar a gente montar projeto, arrumar recursos e executar o projeto. Juntando com a experiência nossa, com a nossa vontade, com o nosso sonho, é o papel deles. (...) E o que morreu de galinha de doença e nós não teve ajuda? Porco, cavalo, a nossa estrada. Basta dizer, você está andando aí, já está um absurdo... imagina só, isso porque é um assentamento diferenciado..... Sabe o absurdo? (...) Eu falei: “Ó velho, (...) você está errado! Você, (...) veio aqui para ouvir as famílias e para ajudar nós, a partir do que nós dissermos para você... espera aí, você está cheio de graça! (...) Você é abusado! Tinha uma companheira ali do Zumbi ali, botando fogo num lixo ali, você cresceu para cima da mulher veio. Vou adiantar uma coisa, porque as famílias aqui estão formando agora, vem com hábito lá de fora, são famílias, tem que ser respeitadas!”.

Solano diz que aprendeu com o movimento os valores e os mecanismos de uma democracia direta. Aprendeu, na luta, a organização coletiva e a decisão em conjunto. Mas agora, ele compara o assentamento a um sistema de governo presidencialista, com sinais nem tão sutis de ditadura:

Sabe o que que se criou? O presidencialismo aqui dentro. Com um monte de assessor. Quando se trata de Agro-sepé, a associação Agro-sepé, claro que tem que ter o que? A diretoria, composta por 5 e 5 suplentes, certo? Tá bom. Aí, quando você fala “olha, ela é uma entidade jurídica, aonde vai entrar recurso, e com isso nascer, o que seriam os grupos, as filhas, porque existia uma só, a Agro-sepé, e nela se afiliam os grupos. Os projetos, tal. Aí que entram os vícios: eu sou o presidente, eu sou o poderoso. Aquela família lá vai ter que fazer o que, esse pega, esse não. O INCRA mesmo, ele tem essa atitude, eles ditam as regras. Fizemos uma assembléia e fizemos a diretoria. Mas daí começou o “pau torar”. Os de esquerda e direita né. “Olha, aquele lá rouba”. Aí o “pau torou” e destruiu o que foi legitimado. Se fosse assim, vamos para uma assembléia, junto com o promotor, o INCRA (...). Agora, “eu sou presidente, sou importante, estou dentro do (...), tem um problema eu vou lá”. (...) Então assim, é que eu estou dizendo, o presidente é que manda, aí cria-se uma ditadura aqui fortalecida pelo INCRA. Porque o INCRA, “eu INCRA técnico sou dono da terra, certo?”. Ou seja, “ou vocês fazem, ou vão embora”. Vai embora. “E se uma família não quiser uma associação, que você vai fazer? Você vai me mandar embora? Vocês vai me expulsar aqui da minha casa, jogar no asfalto?”

Em tom de desabafo, fala sobre o papel do INCRA: ao mesmo tempo em que exige a organização em núcleos nos termos do TAC, eles ajudam a dissolver:

O correto é nós se organizar (...). É o certo. Mas, culturalmente isso não é fácil da gente construir, não é fácil! Mas, que bom que se a gente se organizar em grupos de famílias que se identifica sei lá, de alguma forma, ou pela fé, religião não tem problema, qual o problema? Por exemplo, se condena a atitude de fazer igreja de crente. Poxa vida, por que não senta esse segmento de católico e de crente e faz ali o espaço ecumênico e combina com o jeito de cada um. E qual o problema? É por isso que eu estou falando: umas disputinhas..., e o INCRA fortalece isso. “A titulação do senhor” (...). Eles mesmos individualizaram o negócio, e agora eles querem montar o que? (...) Pessoas do (INCRA), no dia da audiência falou: “olha, seguinte, saiu tantos milhões aqui para rede de água para fazer 6 assentamentos certo? Mas nós temos que fazer dar para 10. Então nós adotamos, no Estado, porque esse dinheiro é do Estado, nós estamos precisando fazer 10, mas no sistema de mutirão porque aí atende mais famílias. Daí, é o seguinte, se for para gente fazer, contratar uma empresa, vai ficar inviável, porque esse ano não vai dar para gente cumprir esse acordo que nós fizemos do TAC. Agora se vocês quiserem uma parceria, o dinheiro que a gente ia dar para uma empresa, dá paras famílias. Agora se vocês não quiserem é o seguinte, eu vou ver outro assentamento que aceita a parceria, e o recurso vai para lá. Vocês, quando vier outro, não sei quando...”. Foi assim minha filha. Daí nós: “não, não tem como nós continuarmos sem água não”. Nós abraçamos, você sabe o que está acontecendo? Até agora eles falaram assim: “Nós já temos os canos” ...nem cano, nem dinheiro, nem nada! Olha, essa é a situação do Estado. É, a gente decidiu que precisa de plantar arroz. O custeio saiu em Dezembro, Janeiro que as chuvas estavam acabando. O que você acha que as pessoas vão fazer com esse dinheiro? Vai gastar por ai, vai comprar carro velho.

Os assentados tiveram dificuldades com muitas das parcerias. As propostas apareciam junto com discursos que empolgavam por conta da proximidade em ideais: fazer uma casa só de barro, como nos tempos antigos, sem o cimento que enriquece a poucos e prejudica o meio ambiente. Alguns se entusiasmaram com a proposta de construir as casas de adobe com os parceiros das universidades. A vontade foi grande, mas o acompanhamento por parte daqueles que trouxeram a proposta ou mesmo por outros técnicos na execução das casas, na visão de

Solano, não foi suficiente. Se o sucesso acontece, é por responsabilidade de todos. Mas, quando a tentativa acaba em fracasso, de acordo com Solano,

Nós tivemos problemas com a casa, caiu duas vezes e levantar de novo foi só com muita garra: era 10 casas. As casa tem que ser agroecológicas. Aí começa: “O Antonio Ermínio de Moraes, o cimento e etc. Chegou um ponto assim, ó da discussão: “A casa só pode ser 20 metros do lado da rua, casas próximas” Ah não! Mas porque isso? “Para economizar energia na construção”. “Mas, nós têm que economizar energia humana ou essa que você gasta dez conto a mais?” (...) Aqui eu quase mato a minha família porque se um cômodo desse diabo dessa casa de barro cai em cima da minha família... Olha, assim sabe, o pessoal não tem noção das coisas. Se vai fazer um doutorado é porque já tem uma certa “bagagemzinha” não tem?

Há uma insatisfação generalizada a respeito da atuação dos agentes públicos que atuam no assentamento. Essa insatisfação está ligada, principalmente, a uma angústia forte por parte deles em não conseguir cumprir o combinado no TAC em decorrência da falta de infra-estrutura. O Sr. Castor, nesse sentido, afirma:

Esse sistema deles lá da floresta deles ó, nós temos um trato de 3 anos e ela está isso aqui. 3 anos. Cadê a água? Ligou? Tem quase um ano. Era para estar “dez” aqui ó. (...) “dez” de água todo dia. Por causa de quem? Nós temos 16.500 para pagar. Quem é que é o culpado? É o INCRA. Porque se ele não fosse culpado... que a verba está lá para pôr água. Se ele não fosse culpado como é que estava? Se tivesse tudo em dia, a água aqui, como é que estava essas plantas minhas? E outras plantas por aí? Estava a coisa mais linda do mundo. Aqui tem muito preguiçoso, mas tem muito trabalhador aqui também viu?

São inúmeras as críticas direcionadas ao INCRA. Mesmo com as divisões regionais e o modelo atual de terceirização do ATES (Assessoria Técnica Social e Ambiental) dos assentamentos, ele continua ainda sendo um órgão executivo federal. Mas isso não é levado em consideração quando os assentados referem-se ao chefe do poder executivo atual. Todos os assentados que se referiram ao atual Presidente (Lula), consideram-se felizes com as políticas voltadas ao campo. Apresentam uma crítica forte em relação ao governo passado e uma apreensão grande a respeito da sucessão presidencial em 2010. Nesse sentido, o Sr. Júlio, que chega a confundir em sua fala o MST com o partido político do Presidente, afirma:

Ainda mais agora que nós temos um cordão forte que é o Presidente, que ele faz parte do partido. Eu tenho gostado muito da ajuda do governo, da ajuda que o governo tem dado para nós, o governo não tem dado mais porque as uniões são muito fracas, o próprio povo.

Queixam-se quanto ao controle excessivo do INCRA no gasto dos recursos obtidos. Há um descompasso em termos de racionalidade de técnicos e assentados. O INCRA quer se garantir de que o dinheiro será gasto da forma que melhor garantirá a viabilidade econômica do lote. O assentado se sente ferido em sua autonomia por ver o dinheiro que compreende como direito seu sendo controlado tão fortemente pelos técnicos. O Sr. Castor assim afirma:

Olha, aqui tudo o que você for fazer aqui é projeto. O INCRA só paga, só paga, você não tem o direito de ver uma coisa mais ou menos ali e comprar com o seu dinheiro. Porque cada um tem o seu interesse. Está entendendo? Cada um tem o seu interesse. Tem interesse de um, de outro e daí por diante. Cada um tem que economizar. É assim o negócio. Agora, esse negócio do projeto, se é para comprar uma vaca você não pode comprar um boi de jeito nenhum (Risos). É assim mesmo, projeto (Risos). E se você pega o dinheiro na mão, você sabe o que faz com ele.

O momento de assinatura do TAC foi a situação mais formal de relação com o governo vivido pelos assentados. A maioria se referiu a esse evento como algo marcante na trajetória de luta. Mas nem todos têm conhecimento de todo o seu teor e o conteúdo mínimo que todos conhecem (produzir defendendo o meio ambiente) é simultaneamente motivo de angústia e de orgulho. Estão com medo de não conseguirem cumprir as suas metas, por conta da ausência da infra-estrutura, especialmente a água. Estão tomando consciência da dificuldade em produzir sem agrotóxico somente com o dia-a-dia na lavoura. Mas também se referem à produção orgânica como um aprendizado rico que tiveram em relação ao passado, marcado pela produção com o uso de veneno. Nesse sentido, Sra. Augusta afirma:

Quando eu era criança e fui criada na roça, meu pai era pequeno agricultor, mas era individual, não tinha esse negócio de INCRA, não tinha esse estudo que a gente teve aqui dentro do assentamento, eles não tiveram essa preparação, meu pai trabalhava com veneno nessa época. A lavoura dele era trabalhada com veneno. (...) Mas naquela época o pessoal não tinha a preparação que hoje tem, o conhecimento que hoje tem. Os produtos hoje que podem resolver, que são a solução, naquele tempo não tinha, hoje não, hoje já está mais desenvolvido, tem vários produtos que você pode usar para combater as pragas que não seja agrotóxico, tem também muitos adubos orgânicos, naquele tempo eles tinham aquilo e eles pegavam.

Há experiências entre técnicos e assentados que são consideradas satisfatórias para os assentados. Sr. Lineu destacou, por exemplo, a atividade realizada com alguns grupos universitários que contribuíram com as discussões sobre a formalização das associações e cooperativas. Sentiu-se valorizado em suas demandas e o sucesso da associação em que participa até o momento deve-se, ainda, à forte apropriação que cada dos associados fez dos termos do estatuto social construídos coletivamente com o auxílio do grupo de universitários. Muitos também destacaram a importância do apoio de membros do Ministério Público Estadual da região de Ribeirão Preto durante todo o processo de luta pela conquista do assentamento e pelo desenvolvimento das metas e objetivos do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) do Sepé.

Cássio destacou a boa relação com alguns técnicos da Embrapa e com todos aqueles que aparecem no assentamento em razão das discussões sobre plantio em agrofloresta: “cada um traz uma parte deles e levam uma parte minha. Então isso me deixa bastante comovido, é uma coisa que mexe muito com o nosso eu superior, de ficar bastante grato por ter conhecido

muita gente, muitas pessoas boas”. Sr. Sirius também nos contou sobre sua relação com todos os que visitavam sua agrofloresta: considerava-os como mensageiros que traziam sempre notícias e conhecimentos novos encontrados em vários lugares do Brasil e levavam os saberes brotados das mãos dele para outros agrofloresteiros do país. Sente-se por isso parte importante de uma teia maior de pessoas.

Sem tentar entender as razões que poderiam justificar a postura de um ou outro órgão ou entidade aqui citados junto aos assentados, o que percebemos nas entrevistas é que as queixas dos assentados estão direcionadas especialmente à postura autoritária por vezes assumida por alguns dos técnicos ou apoiadores. Tal queixa enuncia o mesmo perigo apontado por Adorno quanto ao desenvolvimento da técnica nas sociedades modernas: ao tornar os gestos humanos precisos, calculados e rudes, torna assim também os homens; “ela expulsa dos movimentos toda hesitação, toda ponderação, toda urbanidade” (ADORNO, 2008, p. 36). No desenvolvimento dos projetos, dos cálculos, das metas junto aos assentados, já está presente o violento e o brutal dos maus tratos autoritários. Pela lei da eficácia, a possibilidade de experiência é mutilada, já que as relações assumem a forma da mera manipulação. As relações valorizadas pelos assentados serão aquelas marcadas mais fortemente pela isonomia e pelo respeito mútuo. Eles lutaram e aprenderam que suas conquistas são direitos e não favores. Também, eles têm demandas e saberes próprios que não podem ser desconsiderados nas relações com qualquer grupo técnico ou de apoio.

De modo geral, os assentados reclamam pelos direitos básicos, como escola, posto de saúde e recreação, presentes inclusive nos termos do TAC como parte dos compromissos assumidos pelo INCRA. Isso sem falar na infra-estrutura da água, energia e esgoto. Sem esse mínimo, o sonho de viver e trabalhar na terra fica ameaçado o tempo todo. Conforme o Sr. Alvino,

Aqui só não está melhor porque não tem escola ainda, mas é bom demais. Já tiveram umas escolinhas aí, mas num barracão aí. Mas assim não dá certo, assim, gente que é de maior estudar assim é chato, então estão estudando na cidade, o ônibus vem aqui, pega, leva e traz. E aqui tem muita gente, gente grande, gente pequena, devem ter umas mil pessoas, então precisa. Porque tem casa que tem 10, 12 pessoas, aqui são 80 famílias, é muita gente. Então precisa de um postinho, de uma escola, de uma igreja, então precisa de tudo. Vai assim mesmo, devagar, porque de uma vez não pode. (...) Primeiro eram duas as maiores dificuldades: água e luz, então como a luz veio, então melhorou. Agora, outra dificuldade é a água, o que eu acho mais difícil no movimento é a água, todo dia, toda hora a gente tem que por o cavalinho para ir com a carrocinha lá no meio do assentamento, porque a água ficou lá para dividir, tanto para lá como para cá. Porque se trouxesse para cá, ia ser bom só para nós, e os outros? Porque o assentamento aqui tem quatro quilômetros, então tem que dividir no meio. Aqui nós bebemos e construímos tudo, carregando água na carroça, então é duro, né. Então tem que melhorar um pouco, porque senão, se ficar toda a vida desse jeito, como é que a gente vai viver?

Mesmo sinalizando para o peso da postura autoritária das entidades de apoio sobre suas vidas, os assentados também deixam aparecer nos relatos vestígios de que não estão todos submetidos drasticamente ao comando da técnica fria. Mesmo quando é o próprio MST que assume o papel de veiculador de um conhecimento por demais distante da realidade dos assentados, a resistência aparece. As tentativas de enquadramento dos gostos, da própria subjetividade ou dos modos de vida por parte dos inúmeros grupos apoiadores não irão recair sobre os assentados de forma tão decisiva. O Sr. Sirius fala sobre sua contrariedade a respeito da regra posta por um dos técnicos de não se plantar mamão por um período no assentamento, porque “havia uma doença no ar que maltratava os mamões” e só deixando de plantar por um tempo é que ela seria eliminada. Sr. Sirius não contestou a fala. Mas não arrancou seus pés de mamão: “como é que eu vou morar na roça e não ter um pé de mamão?”. Em meio às demais plantas de sua pequena floresta, Sr. Sirius mostrou-nos quatro mamoeiros plantados por ele, a fim de nos explicar a sua tentativa de eliminação da praga do mamoeiro: o primeiro pé estava com os frutos preteados. Mas na medida em que conduzíamos os olhos sobre cada um dos outros, víamos que a doença acometia em menor grau cada um dos outros pés. Sr. Sirius disse que sabia como espalhar os mamões no lote e com que outras plantas misturá-los, de modo a eliminar a doença.

Nesse mesmo contexto de resistência é que podemos compreender a fala do Sr. Alvino que, mesmo considerando importante o aprendizado nos cursos do qual participou, precisa se socorrer da memória do seu compadre para conseguir lembrar os temas sobre os quais as atividades versavam:

Eu aprendi muita coisa, depois que eu entrei no movimento eu já aprendi uns três cursos, do SEBRAE, eu tenho já três cursinho do SEBRAE. (...) O curso que eu aprendi é assim: tocar o negócio. Às vezes, vamos supor, você vai mexer com a terra sua aqui, então, se for pôr trator para gradear ou para cortar mantimento, então você tem que colocar tudo no bico da caneta, para ver se dá lucro ou se está dando prejuízo, porque se tiver dando lucro aí você continua. Agora se estiver dando prejuízo você não pode continuar. Então eu aprendi tudo isso, é bom demais, já fiz uns três cursos aí. (...) Do MST eu não participei de curso não. Para não dizer que não participei de curso do MST, eu participei de um cursinho de, de “criame” de..., “como é que chama, compadre, aquelas ‘bichona’”? ...De minhoca! Eu participei do curso de criação de minhoca. Aquele curso é bom, né? Eu participei dele, ensinava a gente criar minhoca, eu participei dele. (...) Em todas as reuniões eu ia, ia em muitas delas e umas eu gostava e outra não. (...) mas aí eu fui minguando.

A resistência não se dá no sentido de se perpetuar formas tradicionais de vida, mas ela é a oposição, nesses casos, às formas autoritárias assumidas por vezes pelos saberes e práticas de agentes com o interesse de trazer o novo. Sr. Alvino não se empolgou com a criação de minhocas e nem se lembra do conteúdo dos outros cursos do SEBRAE em que participou,

mesmo orgulhando-se de já ter hoje os diplomas dos três cursinhos. O autoritarismo nesse caso envolve a anulação do indivíduo em suas demandas e em suas necessidades concretas em favor da reprodução de um conhecimento com ânimo de integração dos indivíduos em determinada ordem de valores e práticas. Atua-se, dessa forma, em termos de semiformação, eis que as práticas desenvolvem-se unilateralmente no âmbito da dominação, negando-se a dimensão da autonomia. O termo *cursinho* já encerra, na fala do Sr. Alvino, uma diferenciação entre o conhecimento formativo e aquele oferecido enquanto mercadoria, nesse caso a título gratuito, mas que é apenas consumido em virtude do rótulo que ostenta: é um *cursinho do SEBRAE*. Sr. Alvino está feliz porque agora, na condição de assentado, pode ter acesso mais facilmente a produtos do mercado antes oferecidos apenas àqueles inseridos no universo empreendedor dos pequenos e médios produtores e comerciantes. Agora pode adquirir também os cursos, mas resiste em incorporar o conteúdo proposto.

A resistência ainda é feita de modo silencioso. Poucas são as situações de enfrentamento direto dos assentados contra as práticas autoritárias. Aceitam aparentemente, mas se opõem depois no dia-a-dia, na medida em que deixam de lado o conteúdo transmitido. Sr. Alvino aceitou um dos desenhos sugeridos pelo grupo de extensão universitária para a construção da sua casa. Mas o sonho mais vivo que carrega em si é ligado ao dia em que poderá começar a reformar a casa e deixá-la no jeito que sempre quis. Com muita curiosidade, perguntamos como era a casa dos seus sonhos. A resposta apareceu contada em pormenores:

Ah, o meu sonho que eu tinha antes era construir uma casa boa, né. E estou satisfeito. Bom, não é do jeito que eu quero, que eu queria. Porque a gente não pode mandar na vontade dos outros, né. A gente tem que ir pela ordem dos outros. Porque eu queria de um jeito, aí a Caixa veio e quer fazer de outro, então a gente tem que ir pelo jeito deles. (...) Porque eu já tinha um modelo dos meus sonhos, uma noção da minha casa e o modelo deles é de outro. É um padrão só para todos, então não tem jeito. Por isso que eu falo. Mas está bom, está bom assim mesmo. Depois, nem se for depois dela levantada, eu vou pôr ela do jeito que eu quiser, do o meu sonho. Nem se for ao menos umas partes. (...) Porque a sala, você vê, dá a metade dessa aqui, é pequeninha demais. Eu tenho oito filhos, e a hora que chegarem os filhos, netos, bisnetos, os conhecidos e os amigos? Então onde é que vai caber nessa sala desse ‘tamaninho’? Então, para receber, um pouco vai ter que ficar lá dentro e os outros ficam lá para o lado de fora, né? (...) Depois de pronto, porque eu não posso mexer enquanto eles não me entregam nas chaves, eu não posso mexer, porque esse aí é o projeto deles, eu não posso mexer. Aí depois que eles me entregarem, daí eu tenho o direito, posso fazer o que eu quero, posso desmanchar uma parede, falar assim: “ó, vou desmanchar essa parede aqui para aumentar mais aqui; ah, não quero esse banheiro aqui, vou botar ele para o lado de fora, do lado da cozinha”. Porque eu quero fazer a cozinha pelo lado de fora e eles colocaram para o lado de dentro. E eu não quero ela para o lado de dentro. Então, no lugar da cozinha eu vou deixar uma copa e faço a cozinha para o lado de fora, já passo o banheiro ligado lá, e aí, em vez de fazer só a cozinha, aí eu já faço minha área todinha ao redor dela todinha. Eu meço dois metros daqui até lá, faço uma área nela em redor todinha, aí já vai estar igual ao meu sonho, o que eu queria. E ela fica no meio, não fica? Aí do pátio até lá na frente, eu planto umas graminhas, para quando tiver chovendo ninguém não “lambrecar” os pés de lama e pronto.

A casa sonhada é muito diferente do modelo padronizado em que está sendo construída, mas ele não encontrou meios para fazer contemplado seu desejo. A casa, como uma forma de materialização das subjetividades, comporta também outros sonhos e modos de vida que não cabem na casa planejada pelos técnicos. A descrição feita pelo Sr. Alvino põe a nu a relação problemática entre a visão dos técnicos e do homem rural. Somente quando os técnicos realizarem suas metas é que haverá espaço para a concretização dos sonhos dos assentados. Os modelos de casas foram todos pensados de modo a se evitar desperdícios de material, uso excessivo de energia elétrica na construção e a produção de entulho. Uma vez prontas as casas e realizadas todas as metas de eficiência e qualidade ambiental das entidades responsáveis pelo projeto e pelo dinheiro, os assentados quebrarão paredes para colocar as casas no modelo dos seus próprios sonhos.

A resistência silenciosa acaba se voltando contra eles próprios: a frustração dos técnicos com relação à baixa ou ausente adesão converte-se em um juízo pejorativo sobre os assentados. A boa oferta de préstimos não foi reconhecida por parte dos assentados, em razão do seu forte tradicionalismo, conservadorismo, baixa escolaridade, entre outros. Nesse caso, o aprendizado político propiciaria a emancipação, na medida em que permitisse ao sujeito assumir certa linguagem que tornasse pública a sua contrariedade, resistência ou oposição às eventuais práticas *impositivas*, *propositivas* ou mesmo autoritárias.

Ao mesmo tempo em que há muita gente sonhando num mesmo espaço social, os assentados sentem um relativo distanciamento por parte das lideranças do MST e uma carência com relação a um agente capaz de intervir nos conflitos presentes no assentamento. Nesse sentido, é a fala de Sol: “o MST está ausente, eu não sei o que está acontecendo, está fraco o Movimento. (...) E eu acho que o que piorou aqui dentro foi a ausência das pessoas que eram capacitadas mesmo para trabalhar aqui.

A dificuldade dos assentados em se perceberem como sujeitos autônomos é grande. Alguns sentem ainda necessidade de alguém que fale por eles, que saiba o jogo da linguagem política para lutar por seus direitos. Aparece aí também o papel, por vezes assumido pelo movimento, de responsável pelos indivíduos em razão da sua minoridade social. A educação política, educação para emancipação, precisaria atuar no sentido exatamente contrário a esse. O movimento social precisa insistir na sua atuação em vistas à emancipação dos sujeitos. Nesse caso, poderia atuar na reflexão coletiva crítica a respeito dos medos e dos sentimentos de desamparo explicitados na fase de assentamento, buscando evidenciar suas causas sociais profundas.

Os assentados também falam sobre uma ausência dos dirigentes, em termos de reuniões e cursos de formação, que na época do acampamento, eram intensos. A informação trazida e que poderia servir para o aprendizado em geral deixou de circular no espaço do assentamento. As reuniões em grupos, as atividades e cursos antes realizadas, de acordo com Luna,

Tornava-se também uma terapia para a gente, além do que você aprende muito, você se desenvolve, conversa, cada dia vinha uma pessoa diferente de outro lugar para fazer uma palestra, sei lá, era uma coisa boa para gente, a gente saía daqui para ir para outros lugares, para aqueles encontros bons. Era bom também. Acabou isso daí, o contato com outras pessoas, tipo assim: você me ensina e eu te ensino, troca de experiência, de palavras, cada coisa que você que fala de interessante, eu também posso falar uma coisa interessante que você nunca sabia, e é bom que você vai aprendendo, é gostoso isso daí. Mas agora...

O espaço rico de diálogo, de troca e de produção de saberes sobre a condição social, política e história do sem-terra, criado pelo movimento na época do acampamento não é ocupado, no assentamento, por nenhum outro agente. Os assentados também sentem dificuldades em dar conta de tantas outras exigências, agora formais, e, ainda assim, manter vivo o espaço público e político da reflexão coletiva. Em parte, sentem falta das reuniões e dos debates reflexivos, que eram mais intensos no acampamento. Entretanto, a nova condição de garantia da subsistência reordenará o tempo (entre tempo livre e de trabalho) dos assentados e, nesse sentido, atuando também como obstáculo às atividades de formação e à autoreflexão.

4.3.4 Os assentados, a natureza e os agrofloreiros

Entre as práticas de produção experimentadas pelos assentados encontra-se a agrofloresta. Ela aparece inicialmente por conta das exigências do TAC em se produzir defendendo o meio ambiente e em decorrência de experiências anteriores de alguns assentados. Descobrimos, logo nas primeiras visitas, haver assentados que optaram pela Agroecologia e que, após os dois primeiros anos de muito prejuízo, estavam, recentemente, conseguindo os primeiros resultados financeiros.

Entrevistamos três assentados que se nomeavam agrofloreiros. Eles demonstraram grande abertura à experimentação de práticas que ainda são pouco conhecidas mesmo entre os técnicos agrícolas (Embrapa). Uma abertura a novas formas de produzir na terra e ao desafio de produzir sem nenhum tipo de agrotóxicos em um solo já muito prejudicado pelo longo

tempo de plantio de cana-de-açúcar. Há um orgulho grande pelo que fazem. É o que Cássio demonstra:

Às vezes as pessoas dizem: “ah aqui é um inferno”, mas é porque não conheceu o céu, entendeu? Porque a gente está criando nosso próprio paraíso aqui (...). Então a gente está crescendo, o grupo de agrofloresta, inclusive, já está aumentando (...). Às vezes as pessoas dizem que aqui só tem mato, e às vezes quando chega um comprador, eles admiram o tamanho dos montes que ficam ali na frente, o quanto de produção que é colocado na frente. E não uso trator, trator aqui dentro eu já esqueci, eu quero que esse solo seja igual a um solo da mata e com toda as diversidades, não com uma biodiversidade do tamanho da floresta amazônica, mas pelo menos com o de uma mata ciliar. Eu acredito que dentro de quatro anos isso aqui vai ficar irreconhecível, porque há uns anos, tudo isso aqui era cana, e hoje eu me sinto bastante privilegiado, porque foi feito com as próprias mãos, é diferente de quando você já pega as coisas prontas, de uma coisa que você constrói com seus próprios braços, e também com a ajuda dos companheiros que acreditam naquele objetivo. (...) Então nós como agricultores experimentadores, assim que é chamado (...). Inclusive tinha vindo na época um pouco de mudas da USP, umas mudas raquíticas, falei: “vou recuperar essas mudas e vou dar um jeito”. E hoje as pessoas vêm e é impossível acreditar.

Renunciaram ao uso das práticas de monocultura ou rodízio de culturas, para apostar na idéia. Alguns deles já tinham visto de perto e outros foram movidos apenas pela fé na proposta de investir na transformação dos seus lotes em verdadeiras florestas produtivas e laboratório de experiências. Assim nos disse Lineu:

É isso o que estou fazendo, a floresta. A floresta é nativa, árvore nativa, frutífera, é diferente, não é como quando, por exemplo, vou lá e planto só banana, lá tem banana, ali tem café, abacaxi, tem nativa e frutífera, um bom pedaço do lote, por minha espontânea vontade, não por imposição de ninguém, mas outros vão fazer isso ainda por necessidade, porque só milho, mandioca, cana, tem uma hora que não vai mais, todo ano é isso aí, vai diminuindo. Porque aqui não pode usar adubo, é tudo orgânico, como é que vai fazer, você está cuidando do chão, está arrumando uma terra, são as folhas das árvores que caem, passarinhos que tem aí que antes não tinha, aí você vai cuidando da terra, vai colhendo as coisas, é só saber plantar.

Os três sabiam que estavam diante de um desafio imenso. Nem mesmo os técnicos do INCRA, da Embrapa, ou do ITESP sabem ainda exatamente o que significa agrofloresta e como fazê-la. Sabiam que estavam diante de algo novo e ao mesmo tempo antigo; que os antepassados índios, negros, ou mesmo os bisavôs tinham técnicas parecidas que foram esquecidas ou encobertas pela lógica da lavoura intensiva. O orgulho nos pareceu que estava exatamente aí: ao mesmo tempo em que inventavam, também reinventavam, resgatavam e ressignificavam. Resgate do passado e ao mesmo tempo inovação no presente. Contavam com a força de gerações passadas e com a coragem própria deles.

Os três consideram-se guardiões e recuperadores da natureza. Essa auto-imagem se projeta no sonho de um mundo restaurado em termos de equilíbrio entre natureza e homem. Sabem que não estão diante de uma tela em branco, pois trata-se, sobretudo, de uma

restauração. Precisam conhecer as técnicas do passado, as plantas, as relações, os usos, os costumes, saberes e crenças, para que a terra seja a restauração do passado no tempo presente.

Dessa forma, assumem o compromisso de, nos termos benjaminianos, “acordar os mortos” esquecidos do passado e apostar numa outra relação entre homem e natureza menos ameaçadora a ambos. Para produzir no modelo agroflorestal é importante se entregar, em alguma medida, aos ritmos próprios da natureza, entendê-la sem querer dominá-la, deixar-se conduzido por ela, abrir-se às suas surpresas e à intuição: uma relação de embriaguez, conduzida pela abertura dada pelo desejo de conciliação entre homem e natureza, sem que ela necessariamente tenha que se realizar de fato.

Pudemos observar as “florestas”, caminhar naquele solo que, depois de décadas de desgaste, estava agora a receber um cobertor denso de galhos e folhas em decomposição, produzido pelas mãos desses sujeitos que por dois anos seguidos cuidadosamente o haviam tecido com espécies que só foram plantadas para servirem de adubo verde às espécies seguintes. Cobertor riquíssimo em uma gama de nutrientes descritos por eles em suas funções, qualidades e propriedades. Abaixavam-se ao solo para levantar parte daquela cobertura preta e comprovar-nos o quanto o solo já estava mais escuro também, recomposto, pronto para oferecer aos homens, agora sem muito esforço, uma infinidade de alimentos. Dedicavam-se a plantar o que seria alimento para eles (tomate, mamão, abobrinha, abacaxi, mandioca, palmito, milho, feijões, ervas, pimentas, frutas nativas, entre outras) e para a terra também (feijão guandu, vagem de porco, mamona, e outras espécies nomeadas de adubos verdes). Mesmo entre aquelas espécies que plantavam para eles, sempre um pouco de tudo era deixado para as formigas, pássaros, insetos e outros animais. A advertência dos antigos, captada pelas reflexões de Benjamin (1995, p. 26), fazia-se atual nos gestos desses homens:

Dos mais antigos usos dos povos parece vir a nós como uma advertência: na aceitação daquilo que recebemos tão ricamente da natureza, guardar-nos do gesto da avidez. Pois não somos capazes de presentear à mãe Natureza nada que nos é próprio. Por isso convém mostrar reverência no tomar, restituindo, de tudo que desde sempre recebemos, uma parte a ela, antes ainda de nos apoderar do nosso. Essa reverência se manifesta no antigo uso da *libatio*. Aliás, é talvez essa mesma antiqüíssima experiência ética que se conserva, transformada, na proibição de juntar as espigas esquecidas e de recolher cachos de uva caídos, uma vez que estes fazem proveito à terra ou aos antepassados dispensadores de bênçãos. Segundo o uso ateniense, o recolher de migalhas durante a refeição era interdito, porque pertenciam aos heróis. – Uma vez degenerada a sociedade, sob desgraça e avidez, a tal ponto que ela só pode ainda receber os dons da natureza pela rapina, que ela arranca os frutos imaturos para poder trazê-los vantajosamente ao mercado e que ela tem de esvaziar toda bandeja somente para ficar saciada, sua terra empobrecerá e o campo trará más colheitas.

Eles também nos conduziram nas trilhas que fizeram no meio do lote para que pudéssemos visualizar as suas linhas limítrofes e fizéssemos por conta própria o juízo sobre as diferenças entre aquela área (a floresta deles) e as áreas que ainda estavam para ser cultivadas.

Com a prática da agrofloresta, Lineu compreendeu o que fazia o seu trabalho anterior no corte de cana-de-açúcar empobrecedor: não são apenas as perdas materiais, morais e até físicas (SILVA, 1999), mas ele mesmo percebe que o prejuízo grande está na perda do passado, em termos de tradição, saberes e história. O trabalho precário nas monoculturas da cana revelou-se para ele como a eterna repetição do mesmo sofrimento e, assim, pobre em experiência. No passeio que fizemos em seu lote pela floresta, Lineu empenhou-se por nos mostrar as espécies ali presentes com poder curativo: a árvore *sonrisal* (além das propriedades químicas em comum, suas folhas amassadas, na água, teriam o mesmo efeito efervescente do remédio industrializado), a *cana de macaco* (boa para os rins) e outras incontáveis ervas e frutinhas já esquecidas no passado. Mas, o efeito curativo parece ser maior ainda do que os descritos por ele: é cura dos traumas, da memória individual e social. A distinção entre vivência e experiência formulada por Benjamin (1995) ganha atualidade na distinção entre trabalho na lavoura extensiva (monocultura) e a prática da agrofloresta.

A relação com a natureza permitiu, de modo geral, uma significativa mudança na visão dos assentados sobre o sentido de terra relacionado à propriedade privada, mas não sem ambigüidades. Alguns querem cercar o lote, vê-lo bem fechadinho, ao mesmo tempo em que outros sinalizam o seu valor de uso, mais do que o seu valor econômico.

Todavia, a tarefa dos agrofloresteiros e de todos os assentados de produzirem no lote cumprindo as exigências do TAC, especialmente, a de produzir sem o uso de qualquer agrotóxico, é uma tarefa bastante árdua. A fala de Lira ilustra bem isso. Ela marca sua narrativa com referências como coragem, fibra, obstinação, esforço pessoal, resistência por parte dela e dos outros assentados. Primeiro, fala sobre a luta para afirmar sua identidade de mulher diante dos homens assentados e de assentada e agricultora diante dos moradores da região, especialmente os da cidade. Mas a luta também muito laboriosa para ela é produzir dentro dos marcos da produção orgânica e agroecológica, com todas as adversidades existentes aí.

Lira reconhece o tanto que ela teve que aprender sobre a lavoura, e sozinha, sem muito apoio dos homens do assentamento, para que sua produção atingisse o esperado. Isso não só pelo inicial desconhecimento a respeito da lavoura, mas também por conta do alto grau de exigência posto aos assentados para produzirem no lote, ligado especialmente à produção orgânica, nos termos do TAC:

Depois que você pega um pedacinho de terra que você entende o que é reforma agrária. É aí que você vai ver que o povo da cidade cobra coisas que também não entende. Estou na reforma agrária, estou assentada há quatro anos e não é fácil. Porque depois que você está assentada, você assume o compromisso de proteger o meio ambiente e quando você faz esse compromisso de proteger o meio ambiente, você não tem nem idéia de como se sofre para proteger o meio ambiente. Para produzir sem veneno é um sacrifício! Eu falo para você porque a gente está numa luta muito difícil para proteger o meio ambiente. Você plantar uma lavoura com sementeira, para salvar no cabo da enxada, não é fácil não. Há quatro anos que estou aqui no lote, a primeira lavoura foi um fracasso, a segunda foi outro fracasso, a terceira foi uns trinta por cento, agora a quarta lavoura, eu estou dando show de bola, 90% de produção. Porque eu peguei o jeito, peguei o conhecimento, fui pegando o manejo de como fazer melhor para não perder no meio do mato, a gente foi adquirindo experiência. Hoje eu posso dizer que eu sou uma agricultora, com certeza. (...) O primeiro ano quando eu peguei o lote, quando eu fui assentada, eu olhei para aquele colônho, de seis metros de altura com a trouceira de 50 centímetros cada uma, pensei: o que eu vou fazer? Fiquei apavorada, chorei muito naquele dia. Aí eu levantei do chão, sacudi a poeira, falei: não, se eu cheguei até aqui é porque eu sou capaz. E fui aprendendo no decorrer das lavouras como é que funcionava, porque tem o compromisso de defender o meio ambiente. Porque não é só você chegar lá e produzir. Tem que produzir e junto defender o meio ambiente que nós vivemos. Tem o Aquífero Guarani e a gente faz isso dentro do assentamento. A coisa é maravilhosa. (...) As pessoas da cidade passam, porque a gente mora próximo à rodovia, que fica bem no meio do assentamento, então dá para você ver os dois lados, o lado direito, o lado esquerdo do assentamento da rodovia. Então o que acontece? As pessoas passam e comentam, “aqueles sem-terra pegam terra lá e está tudo no ‘colônho’”, mas eles não tem a visão de qual é o nosso propósito: que é proteger o meio ambiente, produzir alimentos de qualidade, sem veneno, para os próprios filhos deles, né. E não é fácil também, é muito difícil.

O sentimento em relação às exigências de se produzir “defendendo o meio ambiente” revela duas questões: sente orgulho porque acredita ser maravilhoso o que estão fazendo ali no assentamento, mas também desamparo, em razão da falta de apoio por parte daqueles que exigiram algo que não têm exatamente a dimensão. No limite, sente muitas vezes haver mais preocupação com a defesa ambiental do que com os sujeitos: uma condição vivenciada por ela como desespero e solidão. Foram várias as situações descritas em que ficava manifesta a dificuldade de se produzir não apenas para garantir o próprio sustento, mas também para provar para os próprios companheiros do assentamento que a sua condição de *mulher, sozinha* e de origem *urbana* não a impedia de ser uma agricultura “*show* de bola”. Tinha que provar também aos moradores da cidade que a reforma agrária é viável e que os assentados não são vagabundos e sim estão produzindo alimento defendendo o meio ambiente. Ainda, provar que conseguem produzir defendendo o meio ambiente, mesmo que isso implique “um esforço e tanto” e que disponham de pouco auxílio em relação ao tamanho da encomenda. De acordo com ela, “agora eu estou aqui no meu sítio, produzo o meu alimento, tomo água natural, que é do aquífero Guarani”, mas a luta não é fácil, ainda mais quando acaba encontrando com variadas forças contrárias à realização de tantos desafios. É na afirmação de sua identidade

recém conquistada de agricultora, sobretudo de *mulher agricultora*, que irá arrumar coragem para tanto desafio:

Minha família (...) não acredita até hoje que eu sou agricultora, porque eu era frentista em posto de gasolina. O que é uma frentista? Você não suja, fica ali só colocando combustível, “bom dia, boa tarde, tudo bem? Como vai? Quanto põe? Quer olhar o óleo?” É coisinha simples. Aí vem para uma lavoura, vem ser agricultora para você ver, e isso sem veneno, “colônã” de cinco metros de altura, Deus me livre! Mas está bom, é isso aí.

Sra. Augusta e Sr. Januário falam da felicidade em produzir no lote desde que o assentamento saiu, com técnicas diferentes daquelas que praticavam anteriormente. A obrigação de produzir sem agrotóxico e sem utilizar o fogo é compreendida por eles como uma responsabilidade pela saúde daqueles que vão comer o que foi produzido ali. Para entendermos melhor a fala dos dois, cabe lembrar que a maior parte da produção no assentamento é atualmente adquirida pela CONAB, que repassa os produtos a instituições públicas de ensino e saúde. Assim os dois nos contam:

Ela – A parte boa que eu achei é que quando era acampamento não podia plantar, nós não podíamos plantar nada, nem um pé de uma erva para fazer um chá você não podia plantar, eles falavam que pelo procedimento não podia plantar nada. E no processo de assentamento não, nós podemos plantar, podemos cultivar, podemos plantar o que quisermos.

Ele – Mas respeitando, não pode por fogo, tem que respeitar a natureza.

Ela – Tem uma lei, quando nós assinamos tem essa lei. Outra coisa, nós não podemos trabalhar com veneno de espécie nenhuma, tem que ser tudo natural, nada de agrotóxico. Não podemos também danificar em nada a natureza, por fogo em nada, nada. Então a gente tem uma visão de que isso é bom para nós mesmos, porque se nós não fizermos essas coisas, por veneno, nós vamos prejudicar a nós mesmos, nossos filhos, nossos netos. E a gente se conscientizando disso aí, tanto estamos nos livrando de uma doença mais tarde, como qualquer outra pessoa também. Porque futuramente... já está saindo, já está saindo muito mantimento daqui, está distribuindo para o pessoal aí fora tudo daqui, mas é tudo natural. Já imaginou se trabalhássemos com veneno? Como ia ser com o pessoal aí fora? Como iria entregar nos orfanatos, hospitais, asilos? Se fossem umas frutas, mandioca envenenada poderia estar prejudicando lá fora e a gente tem a consciência de ter um alimento saudável. Então isso é bom tanto para nós como para população lá fora.

Os assentados do Sepé incorporaram em suas práticas produtivas e suas visões sobre a agricultura um saber ecológico. Mas uma questão importante, do ponto de vista da política e do aprendizado político, refere-se ao enfrentamento possível da discrepância entre o exigido deles por parte dos técnicos e agentes do governo e as condições reais oferecidas para que novas maneiras de se produzir ali aconteçam. O aprendizado nas técnicas de produção orgânica e agroecológica exigem também um esforço político: as carências específicas desse modelo precisam se converter em reivindicação por direitos também específicos, individual ou coletivamente. Os prazos e condições, por exemplo, para cumprimento das obrigações

contraídas em financiamento precisam, bem como o suporte técnico oferecido, levar em conta as adversidades especiais desse tipo de agricultura. Essa é uma angústia presente na maior parte dos entrevistados, mas ainda pouco interpretada por eles em termos de demandas por direitos. São sentidas apenas como frustração, outras vezes até como incompetência deles e dos grupos de apoio técnico.

Enquanto conversávamos com Lineu, um comprador chegou em seu lote, a fim de buscar uma caixa de uma espécie de mandioca produzida no assentamento apenas por ele. Esse foi o mote para que Lineu pudesse se lembrar de nos descrever parte das dificuldades enfrentadas pelos assentados na comercialização da produção. Os produtos eram orgânicos, mas vendidos para os atravessadores em preços até menores daqueles praticados na venda dos produzidos com agrotóxico. Para ser, de fato, considerado orgânico no comércio precisam passar por certificações especiais, que geram custos, formalidades, mais regras, mais imposições. A comercialização de maneira individual era sem dúvida mais desvantajosa em termos financeiros. Mas, os caminhos para a criação das formas coletivas não eram tão simples de serem percorridos.

4.3.5 Formas de organização do trabalho e da produção

De modo geral, os assentados entrevistados nos contam muitas transformações na forma de se produzir e comercializar em relação aos arranjos experimentados por eles no passado. Isso não apenas entre aqueles que trabalham com agrofloresta, mas também entre aqueles que, por exemplo, aceitaram culturas diversificadas e vinculadas às demandas do mercado. Aos poucos escapam das práticas comuns de produção apenas para o autoconsumo que, de acordo com Lineu, é a marca carregada por muitos pequenos agricultores tradicionais:

Na roça, (...) não é só um tipo de coisa. Você tem que ter de tudo, variedade, porque se não tiver variedade fica difícil. Tem gente que fala que não vai plantar quiabo porque não gosta de quiabo, mas tem quem goste de quiabo. Tem um compadre, que no ano passado ele sentiu o drama: não gosta de feijão guandu, não planta; não gosta de feijão de corda, não planta; não gosta de não sei mais o que, não planta. Daí eu falei para ele: “uma hora, faz uma entrevista com o dono do mercado, vê se dentro do mercado só tem o que ele gosta, se tiver só o que ele gosta, ele está lascado, não pode ser assim”. Aí esse ano ele mudou a idéia, acordou.

Foram várias as tentativas de associações para fortalecimento da produção e comercialização no assentamento e não poucas as que fracassaram. Mas, algumas ainda funcionam, e bem. O sucesso até o momento é atribuído aos cursos de formação organizados

pelas universidades da região que contribuíram para o aprendizado a respeito do funcionamento de tais formas jurídicas e para a elaboração de um bom regimento, com normas discutidas amplamente e por todos os envolvidos. O conhecimento, nesse caso, foi incorporado ao sujeito em razão da sua proximidade aos desejos por autonomia dos envolvidos. É importante saber construir um bom estatuto, com regras conhecidas e compartilhadas entre todos os associados, a fim de que o grupo se movimente em função da melhoria geral das condições de trabalho de cada um, sem que isso signifique a perda da autonomia conquistada. Essa medida não é simples de ser definida, por isso a necessidade de muita reflexão, muita conversa que não termina necessariamente com a elaboração do estatuto social, mas perdura no tempo, com a continuidade do diálogo entre os envolvidos. Lineu assim explicou:

Nós temos uma associação registrada, com CNPJ e tudo. Aquele trator que está trabalhando lá é nosso, é dos quinze, nós que compramos aquele trator e um caminhão com plantadeira, com tudo. Eles trabalham para nós e fazem serviço para os outros também. Mas tem gente que não se acertou até hoje, tinha umas associações por aí, mas desmanchou, começaram a brigar e desmanchou. Teve umas que até venderam o que comprou, vendeu trator caro e compraram três tratores mais baratos, foi por aí fora. Nós graças a Deus, como quando nós começamos, está até hoje. (...) Eu acho que é o regimento que colocamos, para não desmanchar por qualquer coisinha, porque desmancha se não tiver uma coisa bem conversada, nós tivemos mais de 60 horas de palestras, com (grupo da universidade). Mas mesmo assim tem que ir conversando, então foi pelo regimento que colocamos, que o companheiro da associação, ele leva 50 por cento do que ele gastou na associação. Nós temos investido na associação (valor), cada um. Mas tem uns ainda que criticam até hoje porque fizemos o regimento desse jeito.

Há uma ênfase por parte do MST e pelos termos do TAC para a constituição de grupos de produção coletiva. A divisão da área foi feita de modo a facilitar o trabalho coletivo, o mesmo acontecendo com as discussões de produção. Mas as formas coletivas experimentadas são estranhas muitas vezes aos modos de vida anteriores dos assentados. Para o Sr. Cosme,

O (servidor público) até falou na reunião esses dias que quem tiver aqui dentro pensando que vai ficar individual, está muito enganado, porque não vai ter individualismo não. O que vai ter é coletivo, associação. Beleza. Tem o lote da gente onde a gente vai viver, mas lá embaixo e lá em cima é associação e coletivo. Então talvez é por isso que eles partiram a terra em três pedaços, porque se for só aqui, como fica o individual daqui? E a mesma parte fica coletiva? (...) Mas no coletivo um dia que eu vou, o outro companheiro não vai, o dia que um outro companheiro não vai, o outro também não vai, só que da minha parte nunca falhou: o dia que não posso ir por motivo de doença, eu mando os meus filhos (...). Só que já faz uns três anos que nós ganhamos a terra aqui, lá embaixo não foi mexido ainda, nem lá em cima, agora lá embaixo eu comecei a mexer lá esse ano. Um companheiro meu já falou que não quer nem saber, que já não está dando conta aqui, não pode falar isso, tem que “ponhar” gente, plantar uma coisa aqui, outra ali. E é em conjunto, não é um só, então vai levantado lá, trabalha até meio dia, no outro dia cada um no seu, e vai repartindo, é que nem repartir o pão quando é pouco, repartir um pouco para cada um e beleza. Mas tem uns que não estão nem aí, então até hoje o coletivo não foi, de jeito nenhum.

A dificuldade de se montar os coletivos é por vezes associada a uma grande frustração dos assentados com relação à liderança local do MST. De uma forma geral, é como se o discurso tivesse se esvaziado de sentido por conta de alguns incidentes, restando como caminho o já conhecido trabalho individual em seu próprio lote. A descrença com relação a alguns militantes do MST se estendeu também às relações coletivas de produção. Mas há recuos e avanços nesse processo, pautados por um complexo jogo de forças. Se algumas práticas coletivas retrocederam, outras apareceram. Quando realizávamos as entrevistas, acompanhamos a discussão entre alguns sobre a tentativa de se construir uma cooperativa, com formatações diferentes das pensadas pelos militantes regionais do MST. Outros assentados demonstraram-se desestimulados por conta de contradições do movimento social, afloradas após a criação do assentamento. Assim foi a fala do Sr. Alvino:

Ah não dá, para você largar o seu, eu falo a gente, porque a gente é que manda, mas largar aqui e ir lá para o coletivo, ficar no meio de 10, 15, 20, só escutando *Baco Baco*, mentirada, aí não dá certo não. Eu tenho um coletivo de mandiocas, mas é só de cinco pessoas, mas não vou porque eu já fui lá sozinho umas cinco vezes limpar, sem ninguém ir, falei: “esse negócio não está certo não”. Os homens ficam lá tranqüilos e eu fico aqui, arrancando capim aqui, esse negócio não está certo não, aí teve um dia que falei: “Ó, vamos juntar todo mundo, vamos limpar os pés de mandioca aqui e vamos ficar por isso mesmo”. Aí fomos lá, limpamos tudo. “A hora que acabar de arrancar as mandiocas vamos fazer o seguinte: vamos pegar o metro, e medir cada qual, nem que dê 10 metros de lavoura para cada um, cada um pega o seu, quem quiser pagar trator paga, quem não quiser leva na enxada, mas cada qual pega o seu”, eu não vou entrar nessa mais não. (...) Aí eles “aqui é coletivo”. Que coletivo, eu nunca vi coletivo desse jeito não, coletivo é assim: vamos? Vamos! Então você vai, eu vou, ou outro vai..., mas esse negócio de um ir, chega lá, espera os outros e os outros não vão, você fica lá sozinho trabalhando e os outros, falei: “não está certo”. (...) Agora tem esse coletivo que eles estão gradeando aí, falei: “Ó, a hora que acabar de gradear, medir tudo certinho quanto toca de frente para cada um aí e cada qual pega o seu. Nem que toque tudo junto, mas cada qual no seu”. O meu mesmo é 80 metros de largura e o que der de comprimento, se der 500 metros é 500 metros, se der mil é mil, mas a frente é 80. Mas agora sou eu que vou tocar, não vai ser embolado. É junto assim: cada um pega 80 metros de largura, aí cada qual no seu, no coletivo né, mas cada qual no seu. Mas, trabalhar embolado igual a gente trabalhava lá, não dá certo não. Trabalhar para os outros... *hum hum*, nunca mais, não dá certo não.

O “trabalhar para os outros” refere-se ao fato de que, em algumas ocasiões tiveram que plantar para garantir suprimentos às atividades do Centro de Formação da Secretaria Regional do MST. Eles demonstram pouco saber a respeito da finalidade desse alimento, e ficam injuriados com o “ter que trabalhar para isso”. Foi nesse sentido que o Sr. Alvino afirmou:

Teve uma vez, uma vez não, sempre. Nós íamos para o coletivo e eles “Ó, esse coletivo aqui é para tal”. e aí nos íamos trabalhar. Trabalhava como uns condenados. Quando era hora de colher, jogava dentro do caminhão, levava e, ah, onde é que foi? Tudo para o Centro de Formação e ninguém via nada. Nós plantamos feijão lá em cima, levaram para a oficina do Centro de Formação e até hoje nunca nem viu, esse negócio não está certo não. Nós só vimos feijão aqui que

foi nós que plantamos, no coletivo nosso, foi lá perto do trevo da usina que nós colhemos uns 150 sacos de feijão uma vez, aí a gente dividiu tudo certinho. Mas os outros, o MST levaram tudo para lá, então coletivo não presta.

O Sr. Cosme nos falou sobre o seu receio em relação à criação de cooperativas no assentamento, demonstrando não ter ficado muito satisfeito com a destinação das áreas coletivas. Para ele, esses são dois nós que não consegue digerir bem e as razões postas por ele não podem ser desconsideradas:

Agora eles estão falando em abrir uma cooperativa aqui dentro, e eu, sei lá, porque lá (cooperativa em outro Estado) não funcionou. (...) o que eu ajudei essa cooperativa, trabalhei na construção e, também, mais sete anos depois na construção, na sacaria. Então quando eu saí de lá, essa cooperativa tava começando a abaixar as portas, (...) foi à falência, fechou. (...) E eles querem pôr ela aqui dentro, mas por que essa cooperativa de lá baixou as portas? Eu trabalhei lá sete anos e sete companheiros na gerência cataram o dinheiro e compraram fazenda, compraram sete fazendas, tiraram dali. Então saiu essa piada: qual a diferença dessa pilha do gato com a cooperativa? Aí o companheiro falou: “a diferença é simples, a pilha tem o gato fora e a cooperativa tem o gato dentro”. (...) Então para quem mexe com dinheiro, a cooperativa é boa e para quem tem coragem de roubar, para aquela pessoa a cooperativa é boa, porque lá racha de ganhar dinheiro.

As formas coletivas de organização da produção e comercialização parecem, de fato, significarem uma estratégia fundamental para o relativo sucesso econômico do assentamento. Todavia, não nos parece verdadeiro supor que a solidariedade vivida no acampamento possa servir como suporte às futuras organizações coletivas para produção. Os vínculos entre as pessoas aconteceram, em cada situação, sob interesses e valores distintos. Para muitos, ela esteve vinculada mais à amenização da dor, do que fundada no aprendizado sobre novas maneiras de divisão do trabalho. Não seria também a força dos termos do TAC, que definiu a divisão do assentamento em núcleos e estabeleceu áreas coletivas para a organização coletiva da produção e do trabalho, a garantia do desenvolvimento do cooperativismo. A própria nomeação dos núcleos (Dandara, Paulo Freire, Zumbi, Chico Mendes) é, para nós, indício de uma carga forte de idealismo que, ao invés de ter servido para o sucesso deles, talvez tenha atuado no sentido inverso: era tão importante para todos que os grupos dessem certo, que o dia-a-dia difícil e conflituoso das reuniões coletivas não eram interpretados como parte inevitável do processo, mas sim como sinais de fracasso. Nesse sentido, o recuo do coletivismo só pode ser analisado como tal, sob o ponto de vista da ideação presente nos termos do TAC.

A resistência às propostas de organização coletiva para produção advindas do MST e dos agentes governamentais pode ser entendida de diversas formas. Sr. Alvinho contrapõe à elas suas experiências passadas de trabalho coletivo. Candido (1971), por exemplo,

identificou entre os grupos de parceiros e sítiantes paulistas várias formas de cooperação no desenvolvimento do trabalho individual como: a *retribuição em trabalho*, a *retribuição em espécie*, a *troca de serviço*, o *trabalho coletivo* e o *mutirão*. Todas essas formas pautam-se, sobretudo, nas formas de solidariedade familiar, vicinal, nos vínculos de compadrio e nos valores próprios da religiosidade do grupo e de uma ética da ajuda-mútua. No mutirão não há vínculo contratual de trabalho ou troca individual de serviços entre os indivíduos que dele participam. Além disso, ele aparece associado, com frequência, às atividades festivas promovidas pelo beneficiado ou, ao menos, a distribuição de alimentos. Há também as figuras do *trabalho associado* e do *trabalho encadeado*, que aparecem quando os indivíduos fazem parte de um mesmo grupo ou equipe e coordenam suas tarefas e gestos de acordo com um ritmo em comum. Nessas formas aparecem diferenciações de papéis que não significam necessariamente especializações ou fragmentações definitivas de tarefas entre os participantes.

Assim, não necessariamente as recusas pelas formas coletivas propostas se devem à estranheza do assentado em relação ao trabalho coletivo. Há inúmeros exemplos narrados de vizinhas que cozinham e trabalham juntas, de trocas de dias de serviço e de associações que surgem, até mesmo contra a vontade de agentes públicos ou do próprio MST (lideranças). As formas mais espontâneas de cooperativismo e coletivismo aparecem geralmente em formatos tradicionais ou já experimentados por eles anteriormente em outra fase da vida, mas, quase sempre, com a incorporação de elementos, simbologias e valores aprendidos na luta. Isso, talvez, seja o mais relevante em termos de sociabilidade e de aprendizado político.

Mesmo com os receios, as formas coletivas de produção e comercialização no assentamento são expressivas e são compreendidas por alguns como a única forma de se garantir a sustentabilidade econômica frente ao mercado externo muito competitivo. Lira nos conta que foi com o movimento que aprendeu a necessidade da organização em coletividade:

Então é assim, depois que você é assentada, se você não estiver totalmente organizada você fica barrada, porque você vai ter produção para vender e se você não vender, perde na lavoura, na roça. Se você perder na roça, você não gera o subsídio para fazer uma nova lavoura, sustentar a família, melhorar, crescer, fazer uma estrutura no sítio. Então isso foi uma coisa que eu aprendi depois que eu fui assentada, a gente passa três fases de aprendizado. E eu descobri que depois de assentada a gente tem que estar cooperada com famílias juntas para gente poder ter nossa mercadoria. Porque tem essa barragem também, quando a gente é assentada se você não estiver organizada, cooperada ou associada, porque a visão do mercado não te vê como produtora. Olha só o que eu descobri: não vêem a gente como produtora. Se você chega no mercado com uma caixa de mandioca, eles não vão comprar, porque você não tem o CGC, você não tem como provar que aquela mandioca é produto seu, então vai barrando, tem uma parede bem na nossa frente. A gente tem que quebrar essa parede, senão a gente não vai para frente não. Não adianta a gente pegar a terra aqui e ficar parado, não adianta.

Os indivíduos que experimentaram, na época do acampamento, variadas formas de coletivismo têm que agora, para se organizarem coletivamente, confrontar-se com uma realidade complexa e difícil, composta por um conjunto alto de expectativas e exigências, uma gama de desejos em disputa e carências fundamentais e infra-estruturais ainda não equacionadas. É difícil, não é fácil viver coletivamente, desabafa Solano. Cássio exprime o sentimento de cobrança vivido: “porque a sociedade dá, mas também recebe. Porque nós enquanto movimento, enquanto trabalhador rural, nesse projeto PDS, a gente precisa, em primeiro lugar, da sociedade, porque a sociedade ajuda, mas ela quer ver um retorno, de uma forma ou de outra”. Perseu aponta para o processo difícil, mas importante, do aprendizado sobre a organização coletiva, que, para ele, não pode resultar em nivelamento dos indivíduos:

Pelo processo de assentamento, pelo projeto, a gente entra em discussão coletiva, a posse da área da fazenda não é individual, é coletiva, e você vai aprendendo dentro do grupo. No montante de gente é difícil de você se organizar, mas no pequeno grupo que vai tendo afinidade um com o outro, vai se organizando de uma maneira possível um modo de trabalhar. Você vai percebendo que você tem que conviver, que cada um é de um jeito, não adianta forçar: “você tem que fazer igual a eu”. É diferente um do outro, você vai engatinhando e aprendendo isso aqui. Você fica tanto tempo acampado, vivendo de doações, aí quando passa para o processo de assentamento e começa a vir uns recursos, muitos estão despreparados para aquilo. Então é através de reuniões, de sentar, um sabe lidar mais que o outro com dinheiro, a gente acaba aprendendo isso aí, com a diferença das pessoas, porque ninguém é igual. A gente vai se transformando cada vez mais, você vai aprendendo uma coisa.

Aprenderam no acampamento que a realidade é conflituosa, contraditória e que a garantia dos direitos se dá com a luta travada no campo das contradições e dos conflitos. Mas agora, no assentamento, não podem falhar. As contradições, os conflitos, as dificuldades tem que ser sufocados em troca de uma imagem mais harmonizada, combinada com as expectativas de todos aqueles que ajudaram na luta, a fim de não colocar em risco as conquistas de até então.

A partir das falas, podemos não apenas perceber a ocorrência de práticas autoritárias por parte dos agentes de apoio (INCRA e outros agentes) e do próprio MST, mas também, e num sentido ligado à educação para a emancipação, um papel que consideramos fundamental cumprido por eles. Um trabalho difícil o de se buscar a mobilização dos assentados em torno da importância das formas coletivas e de autogestão, que possam viabilizar a sustentabilidade do projeto do assentamento. Esses atores e agentes acabam por tensionar, em alguma medida, as concepções previamente existentes dos assentados, frente à exigência do projeto de assentamento em sobreviver a médio e longo prazo, em uma realidade que caminha drasticamente no sentido da reconcentração fundiária.

As formas coletivas, em toda sua complexidade e a despeito de todas as ideações ou resistências, parecem ainda ser uma questão importante de ser enfrentada. Nesse sentido, precisamos entender porque as formas propostas pelo MST ou pelo INCRA sucumbem muitas vezes em favor da persistência de formas mais tradicionais e individuais de organização do trabalho. A expectativa demasiada por parte dos agentes e por vezes do próprio MST de que elas dêem certo; a crença de que as formas de solidariedade vividas no acampamento possam lastrear os modos de organização do trabalho no assentamento, a desconsideração, por vezes, da gama de sociabilidades e experiências de solidariedade mais ricas presentes no assentamento como substrato rico para as propostas de coletivização; são alguns dos elementos identificados por nós que, talvez, possam lançar luz a essa problemática.

4.3.6 O rural e o urbano

A humilhação e o preconceito vivido pelos acampados são motivos para que os assentados, especialmente as crianças, por vezes, deixem de transitar pela cidade. Sra. Augusta conta com tristeza a humilhação vivida por ela e pelos filhos por parte das pessoas da cidade:

Às vezes a gente era muito humilhado, principalmente na sociedade, a sociedade vê a gente como inferior, não vê nem como ser humano, trata a gente muito mal. Aí a gente ficou no município de Serra Azul, aí o Prefeito de Serra Azul também não dá muito apoio, é muito contra, então é um lugar que depende, você vai lá e é discriminado. As crianças também foram discriminadas na escola, meu menino chegou a ir para escola e o professor chegou a discriminar ele, disse que sem-terra ela lugar de ladrão, discriminava muito. Tem muita gente direita e honesta aqui dentro, tem pessoas certas também, como em todo lugar tem.

Essa humilhação pela qual passaram os filhos foi a coisa que mais deixou cicatrizes nela e no Sr. Januário na época do acampamento. Tiveram que aprender a se defender dela enquanto lutavam pela terra também. A respeito disso, disseram:

Ela - As crianças precisavam estudar, aí iam para escola e não tinham as mesmas condições que as crianças da cidade tinham, então chegava lá, por causa do lugar, iam de ônibus, mesmo que tomassem banho chegavam lá sujos, empoeirados, as crianças discriminavam, jogavam aquele monte de coisa assim. (...) Às vezes não queriam ir para a escola. Aí o pessoal da militância precisava se coordenar para ir lá conversar na escola, falando que não era por aí.

Ele - Mas ainda bem que o mais velho foi exemplo na escola, foi primeiro lugar numa olimpíada, mesmo estando nos sem-terra, um sem-terra dando exemplo na sala de aula.

Ela - Porque hoje em dia o que conta mais é a competição, lá na escola as crianças querem andar de igual para igual, crianças de um lugar muito pobre não tinham como, então eram crianças sempre retraídas, recuadas, elas não conseguiam se desenvolver com as outras crianças por causa da discriminação, ficavam muito

fechadas, então isso era o que me deixava mais triste. Hoje não, hoje Graças a Deus já estamos melhor, já compreendem melhor como se defender nessa questão, primeiro elas não sabiam, hoje elas sabem se defender.

Experiências como a peça de teatro organizada entre eles foram possíveis tentativas de se buscar entendimento sobre as formas de violência vividas e, via a reflexão, propiciar aos indivíduos a constituição de limites às inúmeras práticas discriminatórias advindas do mundo urbano. Seguindo os passos da reflexão de Adorno e Horkheimer (1985) sobre o anti-semitismo, podemos dizer que nas sociedades administradas, aqueles que não lutam pela liberdade e se mantêm em situação de privação da liberdade, ressentem-se; a vida lesada é expressa pelo sentimento que nutrem de medo por tudo o que a liberdade promete. O medo reprimido aparece como desprezo pela liberdade e por todos aqueles que por ela lutam. O sofrimento e a brutalização sentidos no âmbito das sociedades administradas, precisam ser sustentados pela força da realidade enquanto tabu: a vida lesada é a única forma de vida possível. Desse modo, o ressentimento recai sobre os aqueles que ousam tentar lutar pela liberdade: eles serão as vítimas do medo reprimido dos indivíduos integrados. O medo do professor é reprimido, reaparecendo projetado nas crianças e adolescentes sem-terras, indivíduos estranhos ao modo de ser predominante no resto do grupo, e cujas fraquezas chegam a ser um insulto, pois é pelos sem-terras que o professor se recorda do caráter frio que a sociedade administrada impõe a ele.

A discriminação, na percepção das pessoas, perdura de maneira intensa apenas enquanto são acampados, pois, assim que o assentamento saiu, muita coisa mudou. Disse o casal:

Ela - Graças a Deus hoje já é processo de assentamento, a gente já é mais respeitado pela sociedade, o pessoal já trata a gente melhor. (...) Ele - A própria mídia que avisa mais, já sabe o que é um assentamento, o que é o processo de um assentamento, então já não é aquilo mais, então lá fora também já sabem que no governo já é assentamento, então já tem um nível. Ela - Aí em vez de criticar já passam a elogiar, porque já é um assentamento, já é uma coisa organizada, já está com o Governo, com o INCRA, já tem gente “grandona” envolvida.

Tanto a mídia trata agora o assentado de forma diferente, como também os próprios assentados irão se utilizar de mecanismos aprendidos na luta para entenderem sua realidade e defenderem-se das visões preconceituosas, o que, para nós, é resultado do caráter pedagógico das experiências vividas.

Lira fala sobre sua luta em se afirmar, entre os moradores das cidades vizinhas, como cidadã, igual em direitos. Há muito preconceito ainda por parte dos moradores da cidade, mas entendidos por ela como parte de um processo, em que o seu papel é fundamental. Dedicase

a conversar com as pessoas da cidade para adquirir novos conhecimentos e, ao mesmo tempo, demonstrar a elas que estão equivocadas quanto às visões reducionistas sobre o assentado e o indivíduo que entra na luta pela terra:

O pessoal da região, eles têm a mente um pouco fechada, mas conforme vão passando os anos, eles vão conhecendo a gente. Vou tendo contato com pessoas do mercado, vou tendo contato com pessoas do posto de saúde, aí vou conversando com um, conversando com outro, com as professoras, no posto de gasolina, na padaria, então a gente vai se envolvendo no município, aí eles vão mudando a mente, a gente vai explicando um pouquinho. Inclusive um dia eu estava no cartório em Serra Azul e eu comentei com a moça sobre o assentamento, aí ela falou: “nossa, mas naquele assentamento não tem nada, só tem ‘colônho’”. Eu falei: “não..., por que você acha que lá é só ‘colônho’? Porque a gente não trabalha?” Ela falou assim: “deve ser”. Eu falei assim: “negativo, aquilo ali, a gente não pode deixar o solo descoberto quando não está produzindo, porque se a gente deixar o solo totalmente descoberto, aí vem o sol e a chuva e levam todas as coisas, as proteínas do solo embora”. Eu tive que explicar para ela, que quando a gente não está produzindo tem que deixar o “colônho” mesmo, para proteger o solo. Ai ela: “ah é?” Eu falei: “é, está vendo como vocês não entendem?” E quando você vai produzir, passa o maquinário naquela cobertura, porque é aquela cobertura do “colônho” que é o adubo, a gente não usa veneno. E o povo aqui da cidade eles não sabem, o trabalho nosso eles não conhecem. Devagarzinho a gente vai passando um por um, vai explicando, aí eles vão entendendo.

Ao falar sobre o seu trabalho de esclarecimento das pessoas da cidade, enuncia também o seu próprio processo de esclarecimento. As pessoas não sabem, não entendem, em alusão também a uma consciência reificada anterior que compartilhava com os demais habitantes urbanos sobre uma visão pejorativa e preconceituosa do homem do campo. Ela está falando sobre a mudança que, aos poucos, também passou, ao viver no acampamento e no assentamento: o processo de substituição de uma visão de política, de economia, de cultura e de mundo rural por outra que tem aprendido na luta. Ela também compreende a mentalidade pejorativa do homem/mulher urbanos sobre o mundo rural e o MST, porque também pensava antes da mesma forma e não sabia, até antes de entrar para o movimento social, quase nada sobre a terra.

Lira também sabe que a cultura de massa, as informações midiáticas sobre o mundo rural, o MST e sobre a possibilidade de se viver na terra são os elementos exclusivos que o homem/mulher urbanos têm à sua disposição para construir suas convicções e que é difícil mesmo escapar delas. Por isso, empenha-se no diálogo entre os habitantes da cidade como forma de esclarecimento. É na conversa do dia-a-dia, aos poucos, que acredita conseguir mudar algumas das concepções sobre o assentamento e o assentado, pois é também o diálogo um dos elementos que tem permitido também a ela mudar.

Sra. Augusta, Sr. Januário e Lira permitem-nos apreender a tensão entre a visão de política agenciada pelos mecanismos da indústria cultural e a advinda da luta concreta. Há

uma noção a respeito do MST e da própria luta política reproduzida cotidianamente pela mídia que precisa abrir campo para percepções mais complexas. No mesmo sentido, a luta pela dignidade e pela autonomia passa necessariamente pelo enfrentamento cotidiano, até dentro do espaço do assentamento que se pretende como espaço da igualdade, para a construção dos esperados homens e mulheres novos e de uma nova relação entre homem e Natureza.

O conhecimento advindo da mídia revela-se meio de manipulação das pessoas: “o que importa é subjugar o cliente que se imagina como distraído ou relutante” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 153). Nesse enfrentamento, o MST também acaba por buscar também os meios de propaganda e publicidade para opor uma imagem diversa, e os assentados precisam manter a imagem de que as coisas funcionam bem no assentamento para ganharem um pouco mais de aceitação na sociedade em geral e, com isso, o reconhecimento e o respeito.

O risco presente nesse processo é o da integração ao esquematismo da linguagem publicitária. Na esteira das reflexões da Teoria Crítica sobre a indústria cultural, questionamos a possibilidade concreta da imagem construída pela mídia do MST e dos assentados trazer conhecimento às pessoas que estão de fora. Ao se deixarem veicular como imagens midiáticas, acabam passando por uma limpeza ideológica também, pois a luta dos assentados precisa tornar-se palatável a todos os gostos. Cássio conta as inúmeras vezes em que foi procurado para dar entrevistas e realizar reportagens para revistas de agronegócio e canais televisivos locais, presenteando-nos, no fim da entrevista, com alguns impressos e gravações com o conteúdo das informações. Neles, as suas entrevistas aparecem harmoniosamente combinadas às demais matérias a respeito das práticas agrícolas daqueles que até então eram os maiores inimigos do MST: o agronegócio, representado na região pelos usineiros e monocultores da cana-de-açúcar.

No limite, precisam agora, como assentados, realizar propaganda dos ganhos, a fim de saírem da condição de suspeitos diante daqueles que estão de fora do assentamento. O discurso ecológico assume, dessa maneira, um duplo caráter: ao mesmo tempo em que está ligado a novas experimentações e alternativas ricas de vida e produção dos assentados, também serve aos rótulos do “ambientalmente correto” e permite a produção de uma imagem do grupo condizente com os ditames definidores também das empresas com selos de responsabilidade ambiental. O selo ambiental serve ao consumo da produção dos assentados e das empresas. Se a produção envolve uma experiência rica com a Natureza, nas malhas da propaganda ela se explicita apenas enquanto valor que se agrega à mercadoria produzida.

A tentativa de se fazer compreendido pelos mecanismos publicitários ou de massa parece então ser pouco eficaz: “quanto mais a linguagem se absorve na comunicação publicitária, quanto mais as palavras se convertem de veículos substanciais do significado em signos destituídos de qualidade, quanto maior a pureza e a transparência com que transmitem o que se quer dizer, mais impenetrável elas se tornam” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 153). A notícia veiculada nem sempre permite ao ouvinte associar uma fase da luta com a outra, nem compreender o próprio sentido da luta desses trabalhadores. A linguagem política construída na luta reduz-se em marca publicitária, em *slogan*. Tal linguagem é fria e não tem nada a ver com a experiência que personalizava as palavras ligando-as às pessoas que as pronunciavam: “inúmeras pessoas usam palavras e locuções que elas ou não compreendem mais de todo, ou empregam segundo seu valor behaviorista, assim como marcas comerciais, que acabam por aderir tanto mais compulsivamente a seus objetos, quando menos seu sentido lingüístico é captado” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 155).

A experiência dos assentados, em toda sua riqueza, é traduzida nos marcos de poucos esteriótipos, em que se escapam os elementos que poderiam lhes dar sentido. O assentado que aparece nos noticiários sobre os sucessos recentes do assentamento, não se diferencia do perfil de pessoas que, para o telespectador em geral, somam-se aos incontáveis homens pobres, agora dignos de respeito porque estão conseguindo vencer com o trabalho. Não reconhecem nos assentados de agora os acampados *invasores de terras* que até pouco tempo atrás eram ameaças à segurança falsa do telespectador. O discurso sobre a agrofloresta, por exemplo, aparece cindido de sua anterior luta, da sua história passada de reivindicação e de sofrimento para a conquista dos seus direitos negados. Ele é higienizado de tudo o que incomodava na sua figura enquanto *sem-terra invasor*. O maior crítico da reforma agrária e das invasões do MST pode se sentir absolutamente contagiado pela emoção de ver hoje, ex-párias, produzindo em um assentamento rural criado pelo governo, defendendo o meio ambiente. Emoção que carrega, em premonição, o sentimento do futuro fracasso, porque os telespectadores compartilham, emudecidos, da constatação de que não há possibilidades reais nas sociedades capitalistas da inclusão, de fato, dos grupos párias. A única inclusão disponível facilmente é aquela oferecida aos indivíduos como adequação da subjetividade à semiformação oferecida nas sociedades administradas.

A busca pelos espaços da mídia não pode ser de todo descartada. Os meios de comunicação local, em alguma medida, ajudam a informar a população local sobre a existência do assentamento. Eles podem ser veículos de divulgação do assentamento, situando-o como exceção à monotonia dos noticiários locais sobre as “virtudes do

agronegócio”. As mensagens publicitárias e os noticiários da região apostam, há anos, repetidamente na indagação sobre o que seria do país, caso o agronegócio voltado à monocultura da cana-de-açúcar não tivesse se fortalecido na região. O telespectador mais atento, mediante o acesso às informações sobre o assentamento, poderia formular sua resposta: a alternativa seria a realização da reforma agrária, vinculada à busca pela preservação ambiental e pela proteção da biodiversidade.

Todavia, os perigos que a mídia em geral pode trazer devem ser considerados, quando estamos nos referindo a uma educação emancipatória e a construção da identidade dos assentados. A aposta maior talvez possa estar no diálogo cotidiano entre os assentados e os habitantes das regiões urbanas e rurais vizinhas, no uso dos espaços públicos urbanos para manifestações culturais e de protesto por direitos. Esse caminho aproxima-se do desafio em se problematizar as visões dicotômicas entre campo e cidade, rural e urbano e de se buscar entender a noção de ruralidade.

É cada vez mais difícil hoje delimitarmos fronteiras entre o urbano e o rural, seja em termos de atividades produtivas ou de hábitos culturais. Para Abramovay (2009), há vícios na própria forma de se definir o que é rural decorrente de um pensamento social voltado à análise do processo de industrialização. Para o IBGE, por exemplo, ele é demarcado residualmente: as áreas rurais são as que se encontram fora dos limites da cidade, pois o mínimo de adensamento e infra-estrutura já seria suficiente para que ela seja considerada urbana. Dessa forma, os censos continuam apontando para um decréscimo da população rural nos últimos anos, enquanto que, por exemplo, há um fluxo de pessoas para regiões rurais, em busca de uma natureza não danificada e um modo de vida oposto ao dos ritmos desgastados dos grandes centros. Por isso, a visão acima apontada tem sido posta em dúvida recentemente, na medida em que também se têm buscado novos indicadores da ruralidade no Brasil.

De acordo com Carneiro (1998), até os anos 1980 encontramos, com frequência, na sociologia a idéia de que o desenvolvimento do capitalismo no campo generalizaria e enraizaria formas de sociabilidade, instituições, padrões e valores expressivos da urbanização do mundo. As fronteiras clássicas entre o rural e o urbano são dissolvidas hoje na medida em que as tecnologias são assimiladas por toda a parte. As condições gerais de vida do trabalhador rural não são mais tão dispare em relação ao urbano. Os padrões do modo de vida urbano estão cada vez mais estendidos ao campo, compondo hoje uma nova imagem do rural. Mas tal processo parece não ter resultado na dissolução do agrário e na uniformização total das condições de vida no campo. Há, hoje, pelo menos dois fenômenos na região do meio rural brasileiro que devem ser analisados ao se pensar a questão da ruralidade.

Primeiro, o rural não se define mais apenas pelas suas atividades produtivas. Percebemos hoje tanto o aparecimento de novas formas de organização da atividade agrícola (ela pode ser vista, por exemplo, como alternativa ao êxodo rural, ao desemprego urbano, ao padrão de desenvolvimento agrícola predominante, além de abarcar novas combinações entre atividade agrícola e não agrícola para a composição das fontes de renda do pequeno trabalhador rural), como também o engendramento, por esses novos arranjos, de novas formas de sociabilidades no seu espaço e nas suas fronteiras com a cidade.

Segundo, há uma procura crescente de formas de lazer e meios alternativos de vida no campo por pessoas da cidade, voltados para uma tentativa de proximidade do homem urbano com a natureza, capaz de construir novos significados ao mundo rural. A vida no campo passa a ser também cada vez mais procurado como opção de residência para se sair da degradação das condições de vida dos grandes centros urbanos e instituir um novo estilo de vida mais simples e natural. Numa das vias desse fenômeno, o que se pode perceber é a conversão do campo e do rural em bens de consumo a serem disponibilizado pelo mercado do turismo.

Nesse contexto, importa aos debates sobre o rural definir um conjunto de valores tidos como identitários e que servissem para distinguir o grupo de outros. De acordo com Carneiro (1998), é na possibilidade de se estabelecer relações de alteridade com os de fora que residirá a capacidade do grupo em definir a sua identidade, sustentada no pertencimento a uma localidade. Por isso também a importância de o grupo em conseguir garantir a existência de uma memória coletiva, herdada de gerações anteriores e reconstruída pelos presentes. A memória coletiva informará ao grupo as suas mudanças adaptativas. A recontextualização do passado pode garantir respostas concretas e viáveis para o presente.

Para Moreira (2005), a ruralidade estava sujeita aos domínios da natureza e da tradição, próprias da hegemonia urbana industrial dos espaços nacionais quando apreendida pelas oposições campo/cidade, tradicional/moderno, incivilizado/civilizado e não tecnificado/tecnificado. Na modernidade burguesa, os pólos construtores de identidade estiveram sediados na indústria e na cidade, sendo deles que emergiram os sentidos que qualificaram o rural como pólo subalternizado e carregado de valores como atrasado, tradicional, rústico, selvagem, incivilizado, resistente a mudanças. A tentativa de se compreender a ruralidade em novos marcos tematiza o mundo rural nas sociedades contemporâneas, postulando a existência de um processo de ressignificação do rural. Abre-se caminho para se pensar o rural como gerador de identidades e atores sociais, individuais e coletivos.

Entretanto, pensamos que ainda persistem problemas difíceis de serem equacionados quando se fala em uma reordenação dos marcos do que seja o rural e o urbano: como, por exemplo, pensar respostas a algumas das questões e problemas ligados comumente à cidade que ameaçam recentemente a vida no campo? Muitos dos assentados referiram-se à opção de morar no campo como uma espécie de refúgio dos problemas da cidade e lugar em que estariam protegidos os filhos e netos de problemas como tráfico e violência urbana. Todavia, timidamente, alguns denunciaram a presença no assentamento de entorpecentes e revelam seus temores em relação a isso. O medo, por um lado, decorre da ameaça que isso significa aos seus filhos. Por outro, está associado à possibilidade de perderem o lote ou acabarem com o assentamento, já que teria ficado previsto no TAC, ou no termo de concessão de uso da terra, algo a esse respeito. Responsabilizam o INCRA, eis que ele não cumpre seu papel institucional de regulador do espaço territorial do assentamento. Reclamam por medidas e por um agente que interceda por eles a respeito disso tudo.

Ainda, se a composição é grupal e nessa condição assumiram responsabilidades diante do poder público, como pensar a resolução dos conflitos no interior do assentamento? Quem é responsável pela mediação nos conflitos internos (familiares, entre vizinhos e comerciantes intermediários, por exemplo)? Se buscarem o poder judiciário na tentativa de resolução judicial dos conflitos, não colocariam em risco os compromissos assumidos coletivamente ou mesmo a própria conquista do lote? Aqui aparece a carência das justiças e promotorias agrárias especializadas, amplamente reivindicadas por grupos e movimentos sociais afinados com as demandas da luta pela reforma agrária e ainda não plenamente realizadas, como um dos mecanismos que poderiam atuar favoravelmente ao processo de construção identitária dos assentados.

4.4 Educação e subjetividade no processo de luta pela terra

Destacamos, nesse momento, as falas em torno da percepção que os assentados têm sobre a mudança em suas subjetividades, com ênfase em alguns eixos que definimos previamente nos objetivos da pesquisa. De modo geral, os assentados identificam como mudança a construção de uma visão mais complexa sobre o que é política, de uma percepção

melhor sobre os seus direitos e sua condição como sujeitos de direitos. Cássio, nesse sentido, afirma:

Achava que política era o mal do mundo. Mas depois a gente acaba aprendendo que é através da política que tudo gira, tudo gira através da política. Então aí a gente adquire esse conhecimento político, tanto quanto social e acabei entrando também na parte ambiental. Eu acabei estudando também um pouco sobre a legislação ambiental, o que é reserva legal. Então eu acabei adquirindo, talvez se tivesse feito uma faculdade, eu demoraria mais, porque cada matéria tem o seu tempo e acabei englobando tudo junto e deu um montante de conhecimento que depois já não me dava mais conta de tanto que conhecia.

Lira, Sr. Cosme, Leo e Sol falam do aprendizado sobre os direitos. Perseu nos conta sobre a importância da luta na sua vida: “através do movimento eu consegui tomar gosto para estudar, fazer os cursos. Consegui terminar a oitava série, eu tinha só até a quinta. Foi uma transformação que a gente foi aprendendo qual é o direito da gente”. Entende as mudanças decorrentes de um processo que ainda está em curso, aproximando, na sua fala, as alterações materiais daquelas mais subjetivas:

É um processo que a gente veio sentindo as mudanças, tanto as mudanças de comportamento, como as mudanças... porque você vai tendo a visão. Você fala “agora vou ter minha casa, vou ter água”. Vai vendo também que para você ter, tem que lutar, porque não vem de mão beijada. Nessa vida minha, com desmanche de família, sem lugar para morar, eu estou construindo um local de referência de moradia, coisa que a gente não tinha. Eu estava acampado uma hora, agora construímos isso, temos uma referência de moradia, temos um endereço.

Explicitamente apontaram como mudanças: o maior conhecimento sobre a natureza na lida com a terra; a conquista de voz ativa no que se refere à reivindicação de direitos; a maior igualdade entre homens e mulheres, mesmo que esta não seja vivida no espaço doméstico; o sentimento de pertencimento a algum lugar e a um dado coletivo; a conquista de respeito diante dos demais familiares e dos moradores da cidade; o maior sentimento de amor pela natureza e pela terra; a mudança na visão da terra como simples propriedade privada; a possibilidade de acompanhar mais de perto o cotidiano escolar e a formação geral dos filhos, tanto pela mãe como pelo pai; a maior aproximação dos homens com as esposas e filhos; a formação cultural possibilitada pelos cursos e reuniões do MST; a mudança na própria percepção a respeito do MST; o conhecimento sobre agrofloresta e cooperativismo; e a maior abertura para se arriscar em empreendimentos econômicos coletivos.

Outros elementos recorrentes dizem respeito à valorização da liberdade, ao orgulho pela sua nova situação diante seus familiares e da cidade, ao sentimento de vitória mesmo com as adversidades; a sensação de poder opinar e decidir sobre qualquer assunto e a valorização da liberdade e da opinião própria.

A vida ficou mais calma. Quando perguntamos à Sra. Aurora sobre o que mudou e o que ela vê para frente (sonhos), rapidamente respondeu:

Ah, a paz né, pelo menos paz, não é aquela tribulação que a gente passava. De primeiro não era uma vida, era uma tribulação. Nossa, Deus me livre! Eu não gosto nem de lembrar, gosto de lembrar desses tempo para trás não. O (marido) você fica perguntando muita coisa do passado, ele não gosta muito de lembrar não, porque, sofrimento é demais. Sofrimento é demais. Muito sofrimento, não gosto de lembra das coisas passadas não.

A paz é em relação às atribulações anteriores, mas no assentamento os desafios e as dificuldades são outras e o aprendizado adquirido no momento de acampamento muitas vezes perde espaço aos valores tradicionais mais arraigados. A ilustração mais forte disso talvez esteja simbolizada na questão de gênero.

De modo geral, os entrevistados afirmam que as relações com o espaço e com o tempo modificaram-se em vários sentidos. Isso no sentido de ter havido um preenchimento do tempo de maneira qualitativa: eles se agruparam e, ao mesmo tempo em que puderam demonstrar formas múltiplas de solidariedade e sociabilidade, também experimentaram o espaço público como lugar de protesto e reivindicação por direitos. Assim, o espaço conquistado, mesmo que em medidas e graus variados, perdeu seu caráter privado e exclusivo e ganhou densidade política, porque apropriado agora por sujeitos que reivindicam direitos e não o título de propriedade. Nesse espaço também o trabalho vivo é reivindicado em oposição ao trabalho morto, que aliena (NEGT, KLUGE, 1999).

Nesse sentido é que, por exemplo, Lineu afirma não mais precisar de relógios no assentamento, pois agora ele não tem mais quem mande e determine no seu tempo, que pulsa em ritmo mais lento que o da vida anterior. Solano é quem define qual o dia da semana será sábado ou domingo, qual o tempo para descansar e o tempo para trabalhar. Lira tem como relógio o ritmo de crescimento das mudas plantadas por ela e emociona-se com cada folha, flor e fruto novos que aparecem. Selena nos fala da possibilidade de os filhos hoje contarem com a presença do pai em casa por mais tempo. Luna sente saudades, no assentamento, do tempo em que foi acampada e preenchia seus dias com as atividades de formação e reflexão organizadas pelo MST. Sr. Januário e Sra. Augusta afirmaram a possibilidade de hoje conseguirem resgatar os modos de vida do tempo dos seus pais e avôs. Em todas as situações, o que aparece, ao menos enquanto desejo, é uma ruptura com a vivência do tempo vazio e a possibilidade da experiência em um tempo rico em acontecimentos significativos. Tempo de se restaurar as capacidades humanas, de se tecerem subjetividades e identidades, de

reconstrução demorada e artesanal do passado, a fim de se atribuir um novo sentido existencial ao presente.

Sra. Dalva fala das mudanças, de forma que conseguimos perceber que a mudança é movimento e não a transposição de uma situação para outra, simples passagem. Ela encadeia em sua fala os ganhos advindos da luta com a descrição das novas dificuldades e dos novos desafios; um fluxo que combina os ciclos da natureza com as alternâncias dos seus sonhos:

Eu acho que, assim, mudou. Mudou um pouco porque o aluguel está muito caro né. Então aqui na roça você planta uma abóbora, um quiabo, planta um maxixe, planta um feijão, o feijão mesmo eu não compro porque a gente come feijão aqui, só o arroz a gente plantou aqui no primeiro ano e não deu, mas o porco..., só que o porco está tendo falta. Era a melhor coisa que estava tendo para fazer é criação. Nós começou a criar os gado aí, mas estava dando um trabalho danado porque não tinha água. Pegando água longe para lavar roupa, dar para a criação, beber e tudo. Não estava dando certo aí nós pegou e vendeu. Os porco, adoeceu aí e morreu um bocado. Eu fiquei muito alegre assim para criar de tudo. Mas só que, quando é porco e galinha, agora esse ano é que estamos criando, mas todo ano passa uma doença aí e acaba com as galinhas. Mas eu tinha bastante galinha, só que morreu tudo. Agora esse ano já tenho bastante de novo. Até agora está tudo “vivinha”. Mas, de vez em quando passa doença aí e limpa o terreiro. Mais mesmo assim eu fico feliz. Porque aqui é muito bom, trabalha feliz porque está trabalhando para a gente mesmo.

Na sua fala não aparecem elementos de um discurso político e o MST aparece inscrito na simbologia e linguagem de sua religiosidade, atuando para ela como uma espécie de protetor e salvador. Foi o MST que garantiu o acesso à terra e se empenha em melhorar a vida de todos ali, cuidando até das oportunidades de estudo para seus filhos. Sra. Dalva aparece perto e ao mesmo distante do MST, e o percebe constituído por pessoas que servem para proteger os interesses e direitos daqueles que querem ter terra. Diz que já foi muito próxima das pessoas do MST e como a sua proximidade serviu para quebrar a imagem que tinha dele antes de entrar na luta, formada especialmente pela mídia.

Solano fala sobre a dúvida que habitava seus pensamentos e o distanciava de uma conversa com seus filhos a respeito da vida no acampamento:

Eu tinha muito medo dos meus filhos falarem para mim “pai, mais com toda essa dificuldade, nós tínhamos casa, e nós sofrendo aqui, para quê?” Eu tinha medo de eu não ter resposta, e realmente se eu fraquejasse, eu não ia ter resposta. Hoje não. Eu não tenho que dar resposta nenhuma porque eles nem perguntam, eles está vendo, entendeu? Hoje eles são livres.

Eles reconhecem uma mudança na subjetividade e na própria constituição da identidade. E essa mudança se fez na luta pela terra, pelo reconhecimento dos direitos individuais e coletivos, pela possibilidade de se reconhecerem enquanto sem-terras, militantes, camponeses, agrofloresteiros, homens, mulheres, agricultores e agricultoras, defensores e defensoras do meio ambiente, produtores e produtoras orgânicos. Identidades,

ainda que fragmentadas e em elaboração. Descobriram que a reforma agrária começa mesmo após a conquista do lote, que são inúmeros os desafios como assentados e o aprendizado da luta irá servir em grande medida para enfrentá-los.

As divisões entre o *tempo de trabalho* e o *tempo livre* foram, ainda que momentaneamente, dissolvidas. O tempo de trabalho passa a ser também tempo de liberdade. Não existem necessariamente paixões ou *hobbies* fora do trabalho porque agora, mesmo com todas as dificuldades, o trabalho na terra é uma experiência afetiva e de prazer: cada rama de mandioca que brota e cada pequeno saber adquirido na lavoura é experimentado com satisfação intensa.

Nas sociedades tardo-capitalistas, a reificação subjuguou o tempo do trabalho e nas sociedades contemporâneas o tempo livre também; a dominação e a reificação no tempo livre se dá de maneira sutil, nas relações mais cotidianas, naquilo que se veste de normalidade e aceitação do sofrimento e do absurdo. Mas, na medida em que os assentados podem romper com o tempo fragmento, o sofrimento, o absurdo e a dominação podem ser identificados como tais. É também com o sentimento de conquista da liberdade, ainda que abarque sentidos muito variados, que poderemos falar de espaços e compartimentos variados para que os indivíduos, em suas especificidades, possam liberar os sonhos e desejos reprimidos, elaborar os ressentimentos e buscar a realização, para si, de escolhas verdadeiras.

4.4.1 Gênero

Mesmo com todos os riscos e toda a novidade implicada no processo, os agrofloresteiros assumiram o desafio de deixar de lado as práticas do rodízio de culturas para experimentarem a técnica da agrofloresta. Mas, mesmo entre eles, as transformações no campo das diferenças de gênero, especialmente na divisão das tarefas na família, não são simples: os papéis tradicionais do homem e da mulher no campo reproduzem-se ali, com poucos sinais de mudança e inobstante reconhecerem existir um esforço por parte dos grupos de apoio e do MST em se romper com formas tradicionais. Por isso, afirmar a insistência na reprodução de relações de gênero assimétricas, mesmo com o fato de terem experimentado, no acampamento ou nos encontros de formação, práticas mais igualitárias de divisão do trabalho doméstico e concordarem, no plano do discurso, com a igualdade entre homens e mulheres. O agrofloresteiro Sr. Sirius nos falou sobre os cursos que participou no movimento sobre a questão de gênero:

Tudo isso você aprende no movimento, chega ali eles já falam que não tem divisão, separação de sexo não, aqui é todo mundo igual. Se tiver que dormir tudo em uma cama, vai dormir tudo em uma cama, tem que aprender respeitar. Eles falam isso, se você acabou de comer, você tem que lavar o seu prato, todo lugar que o acampado está, ele não é capaz de devolver o prato sem lavar, porque ele aprende, é por obrigação mesmo, o movimento ensina. Se ele não fizer aquilo, a hora em que ele chegar lá no acampamento vão cobrar dele.

Mas sobre o dia-a-dia no assentamento, o Sr. Sirius, nos conta, afastando sua fala cada vez mais da questão formulada:

Quando chega no assentamento começa a desigualdade de novo, mas alguns fazem ainda. A tarefa na roça é pesada também. Você está fazendo uma coisa, já está pensando na outra “tenho que plantar uma muda, tenho que pregar um arame lá na cerca”, tem muita coisa no dia-a-dia da roça que você não pode vacilar. Se você tem que plantar hoje e não planta e amanhã deu sol, já perdeu, é muita coisa com que você tem que ocupar o seu tempo. Tem que fazer mais ou menos de acordo com o tempo, se vem sol você tem que aproveitar para carpir e limpeza, se você não procurar fazer isso, deixa passar uma chuva, ou “hoje tinha que ter plantado”, mas deixa para amanhã e amanhã faz sol, aí perdeu um tempão. Vê a horta do vizinho, que já está grandona, mas ele aproveitou o dia, plantou no dia certo e você vacilou... tem tudo isso né.

Percebe-se aí a dificuldade em praticar o que em teoria e em vivências pontuais aprenderam com o MST relativo à igualdade de gênero. O indivíduo, em momentos e contextos específicos, apresenta atitudes classificáveis como novos ou modernos e, em outros, apresenta-se ligado a uma visão de mundo tradicional. Isso ficou evidente aqui, quando aproximamos domínios diferentes: no trabalho o desempenho pode ser inovador e nas relações familiares persiste a desigualdade.

Perseu foi o único homem, dentre os entrevistados, que argumentou diretamente sobre uma relativa mudança de atitude em relação à divisão do trabalho doméstico, mesmo tendo sido criado no campo e nunca antes ter cuidado desse tipo de atividade:

Não tenho vergonha hoje em dia de pegar uma pia e lavar louça. Eu tinha aquele receio, aquela coisa, isso é serviço de mulher e não de homem, e através do movimento muda. Muitas vezes a gente está no curso, por exemplo, a gente fez uma mobilização dia 08, lá em Campinas, era comemoração do dia das mulheres, então as mulheres estavam em reunião, nas práticas delas lá, eu fiz parte na cozinha, eu estava cozinhando, descascando mandioca, cozinhando feijão, ficamos quatro horas na cozinha, cozinhando. Então vai mudando essas relações assim, têm dias que vou para cozinha e faço arroz, feijão. Eu gosto muito assim de comer pão com ovo, então se precisar muitas vezes eu estou ali fritando ovo. Agora mesmo cedo, está chovendo, aí o (filho) veio aqui, levantou, fez o café. Então eles mesmos fazem o café, eles mesmos esquentam a comida deles, não ficam esperando a mãe. Então isso muda muito. Então sempre tem a participação, de um ajudar o outro, nada de deixar para um só. A única coisa que eu não gosto muito é de lavar a roupa.

Lira traz o sentimento grande de orgulho por ser mulher e ser mulher corajosa. Ela narra, com muita satisfação, a indignação do “rapaz da Prefeitura” ao vê-la com aquele “barrigão” defendendo direitos dela, de seus filhos e das outras mulheres. Ao ser questionada

diretamente sobre a questão de gênero no assentamento, ela retoma o assunto com o mesmo orgulho de si, mas afirmando a visão machista dos homens do assentamento e como ela teve que lutar para mostrar para eles que ela tinha condições de ser mulher agricultora:

Os homens aqui não costumavam botar muito valor em mim não: “vão dar lote para mulher, o que ela vai fazer?”. Aqui dentro do assentamento nós somos em oitenta famílias, e são três mulheres que são assentadas que não tem marido. (...) Para elas também, os homens de hoje em dia, só eles que se acham, ainda mais na parte de lavoura. Agricultura, “mulher não sabe nada; mulher, vai fazer o que aqui no lote?” Os homens me subestimaram e caíram do cavalo, porque eu dou show de bola, até dirigir trator, comigo não tem tempo ruim. Eu aprendi a trabalhar com trator, com maquinário, aprendi a lavourar, aprendi de que forma melhor eu plantar, aprendi quais são as culturas que é mais fácil, aprendi tudo, Graças a Deus. (...) A primeira lavoura eu perdi tudo, a segunda foi um fracasso, a terceira foi trinta por cento e a quarta eu estou dando show de bola. Mas por quê? Porque eu sou uma mulher muito esforçada e eu procuro saber, eu me informo, falo com um, falo com outro, então eu vou me orientado com as pessoas mesmo. Então começam uma lavoura e eu só vou prestando atenção, eu sou curiosa. (...) Os homens não botam muita fé nas mulheres não. Eu passei por isso, mas eu provei o contrário, eu dou aula para eles hoje.

De modo geral, homens e mulheres fazem o mesmo serviço na lavoura. Mas a atividade doméstica e de cuidado dos filhos ainda aparece como obrigação da mulher. Há poucas modificações nesse formato percebidas por eles. Mas mesmo as mudanças mais sensíveis são atribuídas aos cursos e trabalhos de formação do MST. Alguns dos assentados também argumentam a respeito da diminuição nas ocorrências de “explosões” que tinham em casa com sua esposa e filhos. No modelo de vida anterior, haveria um tipo de exercício de autocontrole durante as horas de trabalho, com a repressão da agressividade, acabando por liberá-las violentamente no espaço doméstico contra os mais próximos. Também apontaram para um aumento quanto à proximidade física e ao diálogo entre os parceiros, tomando-se como referência o modo anterior de vida.

As análises sobre as relações de gênero no MST apontam para três situações distintas em que a mulher se faz presente conforme os espaços sociais onde atua o MST. Nas ocupações, elas aparecem freqüentemente na linha de frente dos aparatos repressivos e confrontos. No espaço do acampamento, a participação política das mulheres é maior e nele se vive mais intensamente uma igualdade entre os sexos. Já no assentamento, as análises apontam para um recuo das mulheres para a nomeada esfera doméstica (GONÇALVES, 2009).

Lira e Selena relembram os momentos em que cada uma delas esteve na frente dos confrontos atuando como “escudos” desmobilizadores da violência do agressor (governo ou grupos opositores). A imagem de *mãe*, até de *santa protetora*, desempenha a função de proteção dos sem-terras, afastando os policiais que não ousarão atacar (GONÇALVES, 2009).

Foi a barriga de Lira, representação dos direitos das gerações presentes e futuras e da inserção da mulher no espaço público e político, que incomodou o “rapaz da Prefeitura” e permitiu proteção também aos demais companheiros presentes na mobilização. A fala de Lira aponta para a inserção política da mulher pela afirmação da diferença entre os gêneros. As frases e as “palavras de ordem” são por ela compreendidas completamente, porque ilustram e cristalizam o que já estava latente em seu universo e é essa cumplicidade que parece ser o substrato rico da ação política. Selena, que foi com seu filho recém nascido servir de barreira em um protesto na rodovia, sentiu ali colocando em risco a vida dos dois e que era útil ao movimento social apenas nessa condição de fragilidade, pois era a sua imagem e a do seu filho que importavam naquele caso, duvidando da relevância da carne, dela e do filho, para o movimento porque o perigo de um acidente na estrada era para ela concreto.

Referindo-se à fase de acampamento, os relatos das duas somam-se aos dos demais homens e mulheres entrevistados, dando-nos a idéia de uma vivência rica em termos de igualdade de gênero, no âmbito social e político. Homens que nunca lavaram pratos antes aceitavam prontamente as tarefas e limpeza nos cursos e trabalhos de formação em que participavam. Lira e Luna não tinham vontade de sair do acampamento e voltar para a cidade, pois haviam descoberto uma forma de vida cheia de sentido, ligados à luta por direitos, ao reconhecimento dos direitos das mulheres e à solidariedade de grupo. Nos últimos anos, o MST tem demonstrado interesse especial nos seus trabalhos de formação sobre as relações de gênero, como parte dos discursos e práticas em torno da construção de novos homens e novas mulheres que se dá especialmente na fase de acampamento (GOLÇALVES, 2009).

Mas, o entusiasmo de Lira, por exemplo, sucumbiu ao desespero e à decepção, quando sentiu o sonho da terra ameaçado por muitos dos companheiros que não aceitavam a idéia de destinar lotes a mulheres sozinhas (sem parceiros). A condição de agricultora não fazia parte do mundo daqueles homens que tinham aceitado viver a igualdade de gênero no acampamento. A mulher no campo sempre foi uma ajudante do agricultor homem e nunca uma agricultora, autônoma. Um dos elementos que reforçam essa idéia era a titulação da terra realizada pelo INCRA, até poucos anos atrás, apenas ao homem, pautada nas concepções civilistas da propriedade privada presentes no Código Civil brasileiro de 1916. No assentamento Sepé, não foram apenas as mulheres, mas também os homens que se recolheram ao espaço doméstico, por razões variadas.

Há um espaço social em que a diferença entre homens e mulheres é acentuada pelo ganho estratégico que dela pode ser extraído: a imagem das mulheres liderando as ocupações de terra e prédios públicos, formando barreiras com as crianças nos embates e enfrentamentos

com policiais, ou participando das marchas e outros eventos de protesto contrapõem-se à imagem produzida pela mídia sobre MST, como grupo criminoso e violento. Também nas místicas e no discurso produzido em torno da luta pela terra, há certa glorificação do caráter feminino: a figura da natureza, da *mãe terra* e a figura da mulher. Os efeitos agregadores de tais discursos e práticas são conhecidos. Mas é necessária a reflexão a respeito do potencial de dominação e sujeição presentes aí.

Para Adorno (2008) a dominação exercida sobre a mulher é emblema do destino dos homens modernos numa sociedade em que governa a lógica da reificação. Há um efeito de dominação na afirmação de um caráter feminino, contraposto ao masculino: na realidade o feminino é produto da sociedade masculina e carrega a marca da ferida da mutilação social. A proximidade da mulher com a natureza, bem como a idéia de natureza feminina são, na realidade, criações da opressão. O que é designado por natureza, na lógica patriarcal burguesa, não passa do estigma de uma mutilação social: aquele tipo de feminilidade que invoca o instinto é sempre exatamente aquilo que toda mulher é levada a impor a si com toda força – a força masculina. A natureza feminina é conformação, por isso “toda glorificação do caráter feminino envolve a humilhação de todas as que o trazem” (ADORNO, 2008, p. 92).

Adorno e Horkheimer (1985) destacarão o destino de desumanização e mutilação reservado às mulheres na civilização moderna. As tentativas de se compensar a opressão realizada pelo sexo oposto pelo respeito e a glorificação da mulher, enobrece a reminiscência dos tempos arcaicos, mas dissimula o ódio sobre ela. A mulher enquanto ser supostamente natural é um produto da história que a desnatura. O progresso, que pressupõe o nivelamento ou a rejeição do diferente e o controle da natureza, faz da mulher seu objeto predileto de dominação, pois ela é portadora das marcas da diferença inassimilável imposta pela natureza (LÖWY; VARIKAS, 1992).

Para Bourdieu (2007), a dominação masculina leva em conta a incorporação, tanto no mundo social como no próprio corpo, de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. A ordem social funcionará como uma máquina simbólica que tende a corroborar a dominação sobre a qual se funda. Isso pela divisão sexual do trabalho, pela distribuição estrita das tarefas atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu lugar, seu momento, seus instrumentos.

Também a mulher, ao assumir para si as afirmações de uma feminilidade naturalizada e modelada pelo dominador, não será nada mais do que a cópia positiva dele: “a mulherzinha é o homenzinho”, reprodutora, portanto, das mesmas formas de dominação (ADORNO, 2008, p. 92).

Foi a barriga de Lira que representou a luta do MST diante a Prefeitura por direitos coletivos das gerações presentes e futuras, mas o que ela simboliza em fragilidade também representou obstáculo para seu posterior ingresso no assentamento. É o que há agregado simbolicamente à barriga que inviabiliza seu reconhecimento enquanto agricultora, aos olhos dos seus companheiros. Nesse sentido, a libertação da mulher não passaria pela definição ou afirmação do que ela seja, do que seja caráter feminino, tampouco pela exaltação do feminino em suas características naturais: a glorificação da mulher no movimento e a associação da luta e da terra a caracteres femininos já é em si a enunciação da dominação da mulher. A emancipação passaria, sobretudo, pela eliminação de qualquer auto-definição. Lira afirma-se na luta como mulher, mas luta no sentido de alargar o que parece encerrado nos papéis sociais, tentando romper com as marcas identitárias comumente aceitas às mulheres no campo.

O uso das mulheres como estratégia simbólica de amortecimento das reações dos adversários nos protestos e conflitos, merece atenção especial por parte do MST, especialmente naquilo que ela possa significar reificação da mulher ou integração não refletida da pessoa no coletivo.

Alguns autores analisam o recolhimento da mulher ao espaço doméstico ocorrido após a conquista do lote como recrudescimento da sua atuação política: ao deixarem de participar das reuniões, assembléias e coletivos no assentamento, ou participarem apenas como telespectadoras, estariam retornando ao âmbito do trabalho doméstico e aos padrões anteriores de divisão sexual de trabalho (ABRAMOVAY; RUA, 2000).

No assentamento Sepé, há uma diversidade grande de origens, de modo que não podemos falar de um retorno da mulher à padrões de divisão sexual do trabalho do mundo rural. A maior parte, por exemplo, das mulheres entrevistadas por nós e que tensionaram em seus discursos as questões relacionadas a gênero, são de origem urbana. Por isso, preferimos aqui analisar a questão sob a ótica dos códigos morais e relações sociais comuns às famílias de camadas populares. Sob esse ponto de vista, a noção da mulher, enquanto alienada da política porque reclusa no espaço doméstico, e da invisibilidade de seu trabalho podem ser problematizadas.

A noção de família será considerada na condição de unidade de relações sociais e de prestação de serviços entre pessoas ligadas entre si por laços de parentesco e afinidades. Ela organiza-se de modo a estabelecer entre seus membros as ações realizadas por cada um deles, um código de direitos e obrigações e produzir uma multiplicidade de sentidos e significados a cada uma dessas ações (SARTI, 1996; FAUSTO NETO, 1982).

Nessa trama de tarefas, ações e sentidos, a condição da mulher e o trabalho doméstico exercido por ela, assumem importância e especificidades: sua ação é rica em significados que não se reduzem às interpretações clássicas ou influenciadas pela lógica da classe média. O papel que a mulher e o trabalho doméstico assumem nas classes populares é diferente do papel entre as classes médias (FAUSTO NETO, 1982).

A organização doméstica está ligada fundamentalmente às atividades de consumo familiar, de proteção e cuidado dos filhos, sendo que a as mulheres têm aí uma atuação marcante. Enquanto que aos homens, idealmente, caberia a missão de prover a família, é a mulher a responsável pelo cuidado da casa e dos filhos. A própria construção da autoridade de cada um dos membros do casal organiza-se muito em função desses dois elementos básicos: casa para as mulheres e trabalho para os homens (FAUSTO NETO, 1982). O fundamento econômico da autoridade paterna pode ficar reduzido com a diminuição de sua renda (desemprego, idade, concorrência com outras figuras adultas etc.) e com a ascendência moral da mulher sobre a família permanece, sendo até reforçada quando ela também participa economicamente do sustento familiar. As mulheres, portanto, permanecem, em todas as etapas de desenvolvimento familiar, sendo as responsáveis pela execução das tarefas fundamentais no espaço doméstico.

Tal estatuto moral da mulher funda-se muitas vezes no discurso sobre a sabedoria acumulada no campo da criação dos filhos, saúde dos membros da família, preparo do alimento, nos conselhos e relatos de experiências, entre outros. Desse modo, podemos falar que há uma significativa valorização do trabalho doméstico e da mulher enquanto dona-de-casa dentre as famílias de camadas populares e no próprio processo de diferenciação e constituição da identidade social dessas famílias. A casa, espaço do trabalho doméstico e da ação da mulher, é local da limpeza, da organização, do cuidado e da proteção (GOLDANI, 2002).

No entanto, ao mesmo tempo em que a mulher das camadas populares cresce em importância na trama das relações sociais internas da família, ela raramente chega a competir no campo econômico com os demais membros do grupo familiar. Sendo ainda que, muitas vezes o trabalho, para a mulher das camadas médias, não significa maior liberdade do trabalho doméstico ou conquista de direitos, mas muitas vezes, dupla jornada de trabalho ou piora na qualidade nutricional e educacional da família (FAUSTO NETO, 1982).

Cabe destacar ainda, que os tipos de trabalho rentáveis realizados por grande parte das mulheres são executados dentro de sua própria casa. A casa torna-se um local não apenas de consumo, mas de produção de bens e serviços destinados à venda. É comum a mulher ocupar

postos de trabalho não formais, com salários mais baixos e condições piores de trabalho que o homem.

Outra questão importante diz respeito à ação da mulher da família operária. É comum a noção da mulher confinada ao espaço doméstico, submetida à autoridade masculina, passiva em relação aos assuntos fora do lar (FAUSTO NETO, 1982). É certo que o lar é a base concreta da constituição de sua visão de mundo e de sua ação. Mas é nele também que ela vivencia as contradições do trabalho e a condição de desigualdade em que ela e sua família vivem. E é por conta de tal vivência que a mulher assume uma série de outras ações que extrapolam a visão da mulher passiva:

(É) ela que se lança no mercado de trabalho, através de ocupações assalariadas, ou não, para complementar o orçamento doméstico; é ela quem lança os filhos menores no mercado de trabalho, muitas vezes buscando pessoalmente o emprego ou pelo menos comparecendo nele, como responsável caso haja necessidade de um responsável por eles; é ela quem ‘faz justiça’ pelos filhos menores não só nas leves situações de ‘briga na rua’, como nas providências de ‘ministério’ ou de enfrentamento com patrões que injustiçaram seus filhos; é ela quem ‘cobra’ de cada membro da família sua contribuição para a despesa familiar; é ela quem toma as providências relativas à saúde de todos os membros da família (acompanhando-os ao médico ou cuidando deles em casa); é ela quem ‘briga’ na fila do INPS por um atendimento, ou na fila do Grupo por uma vaga escolar (FAUSTO NETO, 1982, p. 85).

Assim, a mulher das camadas populares enfrenta as injustiças, luta pelos direitos dos familiares, busca o emprego para os filhos etc. De modo que não é forçoso dizer que ela tem uma grande capacidade de iniciativas e de planejamento de estratégias de sobrevivência, tanto de produção de renda como de consumo.

Nessas trilhas que podemos encontrar mudanças significativas no papel da mulher em decorrência do aprendizado na luta. Selenia nos conta sobre a dificuldade em garantir, no espaço doméstico, as divisões de tarefas vivenciadas no acampamento. Mas, as conquistas em termos de isonomia no trabalho da lavoura e na definição das regras da economia doméstica foram significativas: a hora de plantar, colher, o preço e as formas de venda da produção passaram a ser definidas por todos aqueles da família que trabalham e não mais exclusivamente pelo marido. Também argumenta em relação a outras mudanças substanciais:

Mudou porque eu hoje, eu falo até demais porque eu não falava muito. Os outros chegavam aqui em casa e eu escondia. Hoje não, hoje eu falo, se eu tiver que chegar num hospital, que já aconteceu, de eu chegar e brigar com o porteiro e entrar dentro do hospital. Mudou por causa disso, porque antes eu chegava e falava “Ó não tem jeito”, eu voltava para casa, com menino doente, ou eu, ou o marido doente, voltava para casa, não tinha aquele negócio de brigar, entendeu? No caso, hoje eu vejo que mudou por causa disso porque se eu chegar num hospital: “Ó, eu quero uma consulta” “Não, não tem, volta mais tarde, está demorando”. Hoje eu tenho essa coragem de chegar e falar: “Porque está demorando? Que é que está acontecendo? Vai esperar morrer, vai esperar enterrar para poder atender?” Escola, mesma coisa, quando me chamava na escola ou de repente tinha que ir lá porque tinha que ir

mesmo, chegando lá o pessoal falava, falava, falava, eu escutava e voltava para casa. Hoje não, eu pergunto: “Por quê?” falo: “Não, tira, tira desse lugar. Separa uma criança do outro para parar de conversar” então eu vejo assim que mudou. Eu para mim mudou nesse caso. (...) Pessoal chegava aqui na minha casa fazia assim e eu ficava quietinha, hoje não, hoje é diferente! Então, hoje eu vejo que mudou bastante nisso. E a outra coisa também é, hoje, só que por um lado melhorou nisso, e a outra coisa piorou entre eu com a minha família (parentes), (...) já mudou, para pior, porque eles não aceitam. Essa semana mesmo, eu fui para lá eu discuti com eles, porque? Por causa de sem-terra, ficam criticando o sem-terra. Então a gente acabou que, brigando, e antes eu não fazia isso, então depois que eu vim para o movimento, vixe, brigo com qualquer um. Assim, não de tapa, né! Mais é de boca, eu falo: “Não gosto disso, quero isso, está errado isso”.

Luna e Sra. Augusta também nos contaram episódios que sinalizam no sentido da reconstrução dos seus papéis no grupo familiar em torno da defesa dos direitos delas e dos filhos. Sol nos falou a respeito do novo rearranjo da economia doméstica: ela assumiu todas as tarefas da lavoura enquanto o marido complementa a renda familiar com atividades profissionais desempenhadas no meio urbano.

Mesmo com todos os desafios implicados ao processo de construção de relações de gêneros mais igualitárias, o que percebemos foi um ganho de consciência crítica sobre a questão, variada de acordo com as experiências de vida anteriores de cada um. Nos espaços públicos, muitas sentem-se mais capazes e seguras para reivindicarem direitos. No âmbito das relações domésticas, a capacidade lingüística adquirida, quando não é suficiente para instituir arranjos mais isonômicos na divisão das tarefas, ao menos permite aos familiares uma maior negociação constante dos papéis e tarefas de cada um.

4.4.2 Educação dos filhos

Além da proteção geral dos filhos em relação aos males da cidade, o que os assentados perceberam aqui foi que a possibilidade dos pais em garantir as condições gerais de vida dos filhos melhorou no assentamento. A questão da baixa responsabilidade do homem pelo sustento dos filhos em caso de gravidez indesejada, separação ou falta de vínculo afetivo anterior com a mãe parecem sofrer redefinições importantes entre alguns assentados. Assim é a fala de Solano:

Eu mesmo eu paguei pensão alimentícia contra a minha vontade porque, e nunca precisaria de chegar ao ponto de, da gente ter que fazer um combinado na justiça para cumprir o papel de pai ou de mãe. Assim, uma coisa bem livre: pai e a mãe se sentir responsável. Dar até mais do que, assim, porque com isso, criou um ódio dentro de mim por causa desse fator “obrigado”. Assim, eu dou, mais não quero ver né, e não é isso.

A vida no assentamento, associada à ênfase dada pelo MST na temática educação, mudou a concepção que eles tinham sobre educação dos filhos. Passaram a valorizar mais a escola, a freqüentar as reuniões com os professores e se sentem com mais coragem em dirigir a palavra aos professores.

De modo geral, estimulam os filhos a freqüentarem um período maior de tempo escolar. A maioria sonha em poder garantir ao filho o ensino de nível superior. Apoiaram os filhos para a participação em cursos de redação, computação, matemática e técnicos de nível médio. Muitos também afirmaram que valorizam hoje um pouco mais o tempo que dedicam ao acompanhamento da vida dos filhos em geral. Perseu assim afirma:

Na parte da educação, hoje eu vejo, eu era criado pela minha mãe, (...) Minha mãe cortava cana, mal terminava a quinta série, ia para a roça e não tinha jeito da gente estudar. Então hoje eu vejo dentro da organização a gente tem um jeito de ouvir, dá para você acompanhar as crianças quando está estudando. Não é que você tem o tempo, mas você tem o interesse agora. Coisa que na cidade os pais não conseguem fazer isso, acompanhar os filhos na escola, muitos chegam cansados do serviço, querem deitar, dormir, não vêem um caderno. Agora hoje já não, a gente vai lá na escola para ver como está o boletim deles, participa das reuniões. (...) Semana passada eu fui lá na escola para ver o boletim do (filho). Não vou ver só dos meus filhos, eu aproveito que estou lá e vejo o boletim dos filhos das outras pessoas daqui do assentamento. Estou numa reunião, o outro não deu para ir, eu vou. Esses dias atrás fui olhar do menino do (assentado) (...) fui ver dos outros meninos também que pediram para eu ver, eu vejo, falo para os pais como é que está. Quando dá muita bagunça dentro do ônibus, a gente vai também no ônibus junto.

Essa participação maior dos assentados na vida escolar dos filhos acaba por trazer mudanças significativas na forma como a escola e os professores os enxergam. Na época de acampamento, a escola demonstra ter uma visão bastante preconceituosa e pejorativa sobre o sem-terra. Todavia, com a formalização do assentamento, as crianças deixam de ser o alvo preferencial de discriminação, pois agora são pessoas inseridas socialmente via governo. Além disso, o interesse dos assentados na vida escolar dos filhos e o empenho do MST em valorizar a educação formal e informal nos assentamentos, permite uma mudança da visão pejorativa. Os pais também passam a freqüentar mais a escola em que os filhos estudam, seja nos encontros previstos especialmente aos pais ou, até para compartilharem com as pessoas da cidade informações a respeito da vida no campo e no assentamento rural. De acordo com Perseu,

No começo aqui tinha uma rejeição, hoje eles até gostam que a gente vá. Eu vou na escola dos (filhos), falam “obrigado por vocês terem vindo”, se chega na hora do recreio eles chamam até para ir comer a merenda junto com as crianças. Foi uma transformação assim, a gente aqui ajudou a ir na escola, dar palestras.

Perseu nos contou sobre a experiência de ter ido à escola dos filhos dar uma palestra sobre a forma como vivem as pessoas no MST. Também falou dos estudantes de escolas de

ensino fundamental, médio e universidades que visitam o assentamento para elaborarem seus trabalhos de escola. Essas experiências vão mudando a forma como a escola se relaciona com o movimento e o assentamento e, ainda, a relação do assentado com o saber e a escola. De acordo com Perseu,

Hoje em dia na escola de Serra Azul as crianças estão bem tratadas, o (filho) mesmo está muito bem na escola, faz contas. Outro dia ele estava ensinando a tia dele, que faz pouco tempo que está aqui e está no segundo colegial, e o (filho) está na sexta e ensinou umas contas de raiz quadrada que a menina não sabia. Ele quando mais pequeno, que a gente estava naquela de acampado, reunião, estudo, então a gente ficava lendo muito, ele falava que quando crescesse que estivesse na escola iria ler todos aqueles livros (esse é o mais velho). Aí você vai vendo a transformação como é, então da vivência que a gente tinha nessa idade, a gente vê a transformação que deu na vida da gente.

Essa participação maior na vida escolar dos filhos acaba por representar também uma proximidade aos filhos de maneira geral. Os episódios de violência (surras e castigos) diminuem na medida em que a conversa aumenta. Para Perseu:

Você tem mais participação junto. Hoje você vê que não é você bater, dar castigo que você vai educar, você tem mais que incentivar nas coisas, hoje em dia a gente ajuda a fazer as coisas, não fica obrigando a fazer as coisas. A preocupação nossa é uma educação melhor para eles estudarem. Hoje em dia a gente pensa assim, incentivar eles para eles estudarem, porque sem estudo a pessoa não vai muito para frente. E hoje tem que ter, procurar ver mesmo se consegue prestar uma faculdade.

Aqueles que ainda têm filhos distantes sonham em trazê-los para o lote. Dedicam-se a construir casas para eles e os netos, e a montar “negócios” para os filhos dentro do lote, como bar, oficina, marcenaria, entre outros. O filho do Sr. Sirius está fazendo faculdade e vive trazendo novidades para o pai a respeito das técnicas de manejo agroecológico. Isso é motivo de conquista e orgulho. O sonho do Sr. Sirius é que seu filho venha morar com ele na parcela, assim que se formar.

Esse desejo de (re)unir os filhos no campo não é uníssono. Alguns assentados também entendem que o sonho deles não necessariamente precisa ser o dos filhos. Sra. Augusta, assim afirma:

Você me coloca do lado da minha mãe, (...) o pessoal pergunta se é ela que é minha filha, de tão acabada que a gente fica. Ela me vê e chora: “minha filha como você está tão velhinha”. Mas é assim mesmo, eu escolhi essa vida, porque eu não vim para cá obrigada, eu vim porque as condições me propuseram a estas condições, eu vim porque não tive condições de tocar a vida em outro lugar, vim procurar melhora, cheguei, cai aqui para procurar melhora. (...) Mas eu falo para os meus filhos, eu espero que eles estejam sempre comigo aqui, porque o meu sonho de vê-los aqui, mas eles são livres, eu falo: “vocês podem procurar a melhora de vocês, procurar estudar, não precisa ficar apegado a nós, nós estamos aqui e vocês podem mudar quando vocês quiserem, sabem onde a gente está, dão o vôo de vocês aí, vem visitar, mas vocês são livres para procurar a brigada de vocês, procure alcançar aquilo que eu não pude alcançar”. Não quero escravizar eles também, porque é

muito sofrida a vida na roça, eu escolhi isso, ele (marido) escolheu, mas é sofrido. (...) eu costumo dizer, a salvação é individual, cada um salva a si mesmo.

Solano fala sobre o ganho em termos de autonomia dos seus filhos, especialmente os mais velhos (adolescentes):

Hoje, aqui, assim as crianças não precisam do pai e da mãe no sentido deles comer, comprar, vender. (...) Não dão trabalho. Aqui é modo de se falar, porque olha, se chamar um menino desses para trabalhar, ele vai falar “quanto que é?”. “É tanto”. E não duvida não porque eles dão a resposta dele. Moleque de 12 anos foi chamado para trabalhar aqui e o cara perguntou “quanto é seu dia?” E ele disse “É 20 conto” e o cara respondeu “não, mais esse preço ai é de serviço de homem” e ele “não, mas, o que que eu sou?” É na lata.

O Sr. Alvino disse que gostaria que tivesse escola dentro do assentamento, pois isso facilitaria a permanência dos filhos e netos nela. Mas essa não é uma idéia compartilhada por todos, principalmente porque, para alguns assentados, a escola dentro do assentamento acaba privilegiando apenas um conteúdo, geralmente ligado às questões do próprio movimento social e não garante o acesso à formação geral fornecida pela escola tradicional. Nesse sentido é a fala do Sr. Castor: “na escola no MST não aprende nada de jeito nenhum. Tudo que eles falam é de terra e só. Já começa (...) com eles cantando ‘O feijão não sei o que (...)’. Um dia (...) eu falei ‘ó, se for para mim vir aqui e ler e escrever, eu venho. Se for para mim vir e ficar essa cantoria (...) eu não venho mais nunca”. Selena também afirma:

Dentro do movimento para mim foi melhor, porque eles aprendem não só, no caso, matemática, história, geografia, mas quando surge a história sempre surge o movimento no meio, você pega os livros deles e sempre tem negócio de MST no meio, eu acho. (...) É bem mais diferente que da cidade, eu vejo porque minha sobrinha estuda diferente desses daqui, tem uma diferença muita, daqui eu acho que é melhor. (...) Eu só não concordo com a escola deles (MST) do acampamento. (...) Se vier um professor de fora, eu concordo, mas se for professor daqui de dentro, eu não concordo dos meus filhos estudar na escola daqui de dentro. (...) porque teve uma época que estava tendo EJA, que é a escola de adulto e não teve desenvolvimento, porque eles estavam, na escola que abriu, (...) os alunos falavam aqui que gente nova aprende na cidade, porque no curso da cidade, a professora da cidade, ensina coisa de lá e sobre aula do movimento também, e aqui, só dão aula do movimento. Eles não ensinam assim, a matéria. Matemática é muito pouco, geografia é muito pouco, e eu acho que a educação é um todo, porque não adianta ter escola aqui dentro e ser só movimento, movimento, movimento. E as outras coisas?

Os assentados do Sepé reivindicam o direito à educação e ao conhecimento cultural que em geral foi negado a muitos deles durante suas trajetórias de vida. Selena considera muito importante que na escola em que seus filhos hoje estudam, os professores terem inserido, com o apoio e suporte do MST, o estudo sobre a história dos movimentos sociais brasileiros. Mas não gostaria que fosse apenas ensinada a história dos movimentos sociais, mas também “toda a história”, matemática, português, geografia, ciências e todas as matérias

importantes para a formação geral deles. Isso de modo a permitir a eles a escolha pelo futuro que quiserem, não necessariamente no meio rural. Por isso o medo da escola no assentamento sob coordenação do MST: ela poderia confinar os seus filhos ao estudo apenas daquilo que o MST considera importante e, em razão disso, à vida no campo inevitavelmente.

Quando dizem querer o conteúdo escolar tradicional, não parece que se referem a um conteúdo reproduzido mecanicamente. Porque é exatamente isso que irão criticar nas práticas educativas desenvolvidas pelo MST. As inúmeras decepções com a atuação de alguns dirigentes da secretaria regional serviram para que alguns assentados olhassem para os conteúdos reproduzidos nos espaços de formação organizados pelo MST como esvaziados de sentido. Se o conteúdo antes parecia vivo porque permitia o discernimento a respeito da condição dos indivíduos, com as mudanças de posturas da direção, ele aparece como mera repetição de um apanhado de cantorias e fórmulas mortas.

As falas também podem sinalizar para certa perspectiva idealizada por parte do assentado em relação à escola urbana. O preconceito em relação ao mundo rural parece se abarcar também, neste caso, a escola do campo. A cidade e seus produtos aparecem, por vezes, supervalorizados na visão do homem rural, o que nega a ele a possibilidade de perceber as armadilhas neles presentes. Podemos destacar, por exemplo, o estudo realizado por Brancaleoni (2002) a respeito do processo de adaptação dos alunos que deixam a 4ª série da escola de um assentamento rural e vão estudar em uma escola na zona rural. A autora constatou uma cisão na equipe técnica (professores, diretores entre outros), refletida em todas as práticas do cotidiano escolar, resultando em um clima de constante tensão. Dentre os problemas vivenciados pela escola, destaca-se o significativo índice de fracasso escolar das crianças. Para as crianças e adolescentes, a transição constitui-se em uma forte ruptura, sem qualquer preparação prévia e sistematizada, resultando, sobretudo, na vivência forte do preconceito. Quanto à participação da comunidade rural, o que se percebeu foi que, na escola urbana, ela se reduz drasticamente em relação à escola rural. Em síntese, a mudança para a escola da zona urbana foi, para muitas crianças, sinônimo de fracasso escolar e vivência do preconceito.

Isso não afasta outro aspecto da questão, associado ao exercício, por parte do MST ou de qualquer outro grupo de agentes ou atores, dos esquemas interpretativos da realidade já enrijecidos como serviço prestado aos assentados para o esclarecimento. Na medida em que eles demonstram a intenção de dirigir a percepção dos assentados sobre o mundo, fornecendo-lhes os elementos para que eles interpretem a realidade tal como os *tickets* ou *slogans* da indústria cultural, tais grupos ou agentes expropriam a capacidade do indivíduo de

autoreflexão. Isso acontece especialmente quando transformam os assentados em consumidores de uma lição já definida, quando as fórmulas são mais resultados de modelos e teorias fechadas e menos da interpretação viva da realidade dos sujeitos ali envolvidos. Pela via da trivialização da cultura e da sua conformação em fórmulas vazias, é que se dá o encolhimento dos afetos. Dessa forma então é que tanto o movimento social quanto qualquer outro agente ou ator presta serviço à semiformação. Nesse sentido também caminhou o ensaio de Freire (1985) sobre o papel dos extensionistas rurais

Um dos pontos fundamentais da crítica formulada por Adorno e Horkheimer (1985) à indústria cultural é a expropriação do homem da possibilidade de uma relação viva com as coisas. Ela exerce um papel decisivo na formação da consciência das massas. As manifestações culturais acabam sendo transformadas em produtos a serem reproduzidos a fim de converterem os sujeitos ali presentes em vitrines, pessoas que podem facilmente, em qualquer circunstância, serem *slogans* do movimento. Perde-se, então, o sentido humano da formação em favor de um caráter ideológico da cultura.

Por isso a importância de se compreender a formação cultural enquanto núcleo do processo educacional, inclusive nas perspectivas mais amplas da educação. Nele, os conhecimentos tradicionais não podem ser descartados: o movimento social exerce um papel fundamental ao se colocar como mediador entre o saber reproduzido nos conteúdos escolares e na própria mídia e a realidade concreta vivida pelos acampados e assentados. Mas, enquanto sujeito coletivo educador, deve compreender os indivíduos envolvidos no processo pedagógico como aptos a desenvolverem sua capacidade de reflexão (ADORNO, 2000 a filosofia e os professores) e não apenas a reprodução de fórmulas. É com a capacidade de auto-reflexão crítica que eles não estariam novamente aptos a legitimar o estado de coisas existentes.

Durante o tempo das entrevistas, os filhos estavam ali, junto com seus pais. Uns fazendo seus deveres escolares na mesma mesa em que estávamos a conversar, outros acompanhavam atentamente o que conversávamos e se sentiam autorizados por seus pais a fazerem suas considerações a respeito do que era narrado.

4.4.3 Participação política

Mesmo com a construção de uma idéia mais complexa sobre a política e a sua condição como sujeito político, os assentados, de modo geral, apontam para uma substancial

diminuição das atividades ligadas ao MST (assembléias, reuniões, protestos, entre outros) após a conquista do lote. Há razões ligadas às próprias exigências de trabalho no lote: o tempo de dedicação ao lote acaba tomando o tempo que levavam para participar das atividades, especialmente as de formação realizadas fora do assentamento. Diz Lineu:

Agora que eu dei uma maneirada, mas porque apertou um pouco na roça, mas tudo quanto é coisa que tinha aí eu estava no meio, porque às vezes tem curso que é repetido, então deixa ir quem nunca foi. Tanto lugar aí que já fui. Já fui para Brasília, Curitiba, Barra do Turvo, São Paulo, Andradina. No mês passado eu fui em Andradina, lá em um curso sobre a agrofloresta. Semana passada fomos em Serrana, porque tinha um pessoal novo querendo começar a agrofloresta, porque é o que eu falei, eles vão acordando.

Já se mobilizaram no assentamento para a conquista de direitos que consideravam importantes. Na Prefeitura de Serra Azul exigiram a passagem do caminhão de lixo e a ligação de energia elétrica, não por meio de formas clientelísticas tradicionais, mas dentro das regras do jogo democrático e pela compreensão desses bens como direitos e não favores a serem oferecidos pelo governo. Assim nos contou Lineu:

Nós fomos na Prefeitura de Serra Azul brigar por caminhão de lixo. Agora ele já está passando, passa toda quinta-feira. Aí nós fomos brigar por energia, luz nos postes para dar uma clareada, posto de saúde, telefone público. Mas eu mesmo da minha parte já falei, que nós não estamos querendo luz de graça não, a gente quer que coloque e cobre no talão de luz, como na cidade normal. Nós estamos no assentamento, mas não estamos fora do mundo, nós estamos dentro do mundo. Na cidade não vem cobrado no talão? Então faz a mesma coisa!

Lineu demonstra aí abrir mão das formas clientelísticas e estabelecer uma forte crítica a elas. As agências governamentais não mais produzem o temor de outrora. Se está no seu direito, mesmo com a ameaçadora presença da polícia, não abre mãos mais de reclamá-lo e, inclusive, demonstra determinado orgulho ao narrar os episódios de protesto em que participou. Sobre a mobilização feita pelos assentados na Prefeitura de Serra Azul, ele afirma:

Polícia é a primeiro que chega. “Nós não queremos briga aqui não, a gente está no nosso direito, nós queremos falar com o Prefeito”, a gente já chega e já entra. Vai lá, se tiver café nós bebemos, bebemos uma água gelada, nós ficamos esperando o Prefeito. Dali um pouco ele apareceu, depois apareceu a televisão de Ribeirão, tudo. Perguntaram: “o que vocês estão querendo com isso aí, aí?” Nós passamos a pauta para eles: “nós não estamos querendo nada demais, nem de graça, nós somos cidadãos daqui”. Como é que na hora de votar, neguinho vai lá? “Nós estamos querendo isso aqui, o caminhão de lixo”. Aí eles argumentaram lá. Era para arrumar a estrada, arrumaram. O caminhão de lixo está passando. Vamos ver as outras coisas com o outro Prefeito que ganhou, ele veio aqui conversar com a gente e garantiu que ia fazer o possível para fazer essas coisas acontecerem. Tipo a energia, telefone, orelhão e telefone para quem quiser colocar.

Sobre a vida política no MST, o que se percebe é que as obrigações na parcela individual vão, aos poucos, inviabilizando a participação deles nos cursos de formação e na vida de militância fora do assentamento. Nesse sentido é a fala de Lineu:

No que precisar de mim para outras coisas estou aí para ajudar, mas anda demais, você não pára em casa, não tem como. Aí eu falei não, vou dar um tempo, aí parei. (...) Mas para militar assim mesmo, eu não gostei não. Não gostei só por andar demais. Às vezes você fica três, quatro dias para fora, fica um dia, dois em casa e já precisa sair para outro canto, aí eu sai. E o mato aí só invadindo, depois como é que eu vou fazer? Outra coisa que puder necessitar, eu vou, mas para essas andanças, eu não vou mais.

A relativa distância em relação às atividades da militância não impede Cássio de se considerar ainda um militante:

Querendo ou não, eu sou um militante. Só o que eu faço aqui, já cresce no movimento, através dessas visitas que levam essa teoria para fora, que debate o tema lá fora, já está crescendo o movimento. Porque o militante nunca deixa de ser militante, entendeu? Por mais que ele, vamos supor assim, que ele não está atuante, ativo ali, ele está sempre militando, ele sempre acha uma forma de militar. Mas, se tiver ocupação eu vou, o que tiver ao meu alcance eu vou, mas eu não posso ficar saindo muito.

Perseu também afirmou ter diminuído sua participação nas atividades do MST. Entretanto, afirma que, mesmo após a conquista da terra, a pessoa nunca deixa de ser sem-terra, pois essa qualificação tem mais a ver com a luta organizada coletivamente do que com o acesso à terra em si:

Todos nós fazemos parte do MST, nunca deixamos disso, não é porque hoje estamos assentados que as pessoas falam: “é, hoje você tem terra”. Não, nós somos sem-terra. Tem que participar das reuniões do movimento social. Eu nunca vou deixar o MST, vou carregar sempre. O povo fala: “não quero saber mais de movimento”, mas, se eu cheguei aqui, foi através do movimento, não vou deixar o movimento, eu faço parte de uma organização, porque não adianta você ter o assentamento e não ter uma organização que te ajuda. Você tem que lutar ainda por muitas coisas e aqui no assentamento é através do MST que a gente faz a luta. Ainda precisa de muita coisa, precisamos da escola para as crianças, de um posto de saúde, ambulatório e para você discutir com o governo não adianta: “ai, porque o (Perseu) é assentado que ele vai conversar com o governo”. Jamais o governo vai olhar para mim se eu não estiver em uma organização, fazendo uma mobilização, jamais o governo olha para um indivíduo só. Então nunca vou deixar a organização. Tem curso criado para ir, e eu vou; se tiver uma ocupação para ajudar outras famílias que estão na cidade aí, sem moradia, eu vou passar cinco, quinze dias ajudando.

Ao mesmo tempo em que justificam com a falta de tempo a diminuição da participação nas reuniões de militância e nos coletivos, vários assentados referiram-se à falta que sentem das reuniões de formação. Não podem mais sair do assentamento, mas se sentem carentes, em termos de atividades de estudo, de aprendizado e de formação antes organizados

pelo MST. Luna nos contou sobre a tristeza sentida no assentamento em razão da diminuição das atividades de estudo organizadas pelo MST.

Sol valorizou na sua narrativa as atividades de formação promovidas pelo MST, já que elas colocavam os assentados em contato com os problemas do mundo. Ao mesmo tempo, Sol associa o termo *política* aos conflitos em torno do exercício do poder, à prática da mentira, garantia de privilégios, favoritismos:

A política para mim, eu vou te falar, é uma maneira de fazer mentira... a política é essa briga que tem, essa rixa entre assentados e movimento social, em geral, política da cidade também, entre dois partidos. Eu vejo a política desse jeito, as pessoas brigando pelo poder, então eu não quero o poder, eu quero usufruir daquilo que eu tenho, não quero que político me ajude, seja política do assentamento, seja política da cidade. Eu só quero a ajuda de Deus, que é para poder trabalhar, mas ser protegido por fulano, ser amigo do fulano porque ele tem acesso a isso, eu não. Tem pessoas que usam isso para se beneficiar, e eu não, eu quero uma coisa justa.

As concepções prévias de Sol foram, em alguma medida, reforçadas por certas práticas de alguns militantes após a conquista do assentamento e pelos conflitos entre os agentes públicos com atuação no assentamento e fora dele. Nesse contexto é que ela também apontará a necessidade de dirigentes do movimento com competência para defender seus interesses nos órgãos do governo, já que tanto ela como os demais assentados encontrar-se-iam, ainda, em estado de minoridade social e política:

Tem que ter discussão para poder chegar aos órgãos públicos e reivindicar de verdade, saber por onde começa. Porque se eu chegar, eu vou saber o que eu quero, mas eu não vou saber expressar. Colocaram um pessoal aqui mesmo que não está vingando, os que estão representando o movimento aqui dentro não tem política, tem um português ainda pior que o meu. Então vai no INCRA em São Paulo, vai em qualquer órgão federal aqui e não é respeitada, porque ao abrir a boca a pessoa já percebe que ela não tem como reivindicar. Eu vejo dessa forma, eu acho que falta a estrutura que tinha. (Militantes anteriores) são pessoas que têm acesso à informação, eu acho que é isso que falta, que não fossem eles, mas que fossem pessoas capacitadas. Eu acho que a decadência desse assentamento com o movimento foi a troca com essas pessoas que ficaram ocupando o lugar deles. Tem umas pessoas aqui, que meu Deus do Céu, se você faz uma pergunta para uma pessoa, a outra interfere e responde, vem buscando briga.

No sentido inverso, o Sr. Castor fala sobre o mesmo tema. Seu ponto de partida é daquele que se sente agora sujeito de direito, lingüisticamente competente para reivindicar seus direitos; sujeito autônomo, porque agora tem condições de conduzir seus próprios passos no mundo em direção às suas dúvidas. O caminhar dele é feito pelos pés e, sobretudo, pela língua:

Eu não sabia conversar, não sabia, está entendendo? Só que eu fui treinando 'devagarinho' também. Vinha um coordenador, coordenador de segurança, coordenador de almoxarifado e sempre aquelas pessoas. Porque quando nós estávamos em casa, eu não tinha tempo de aprender a conversar com os outros, porque todo dia trabalhando. Todo dia trabalhando e lá se ia todo tempo. E se eu via

um doutor conversar eu ‘pá’, escutava. Se vinha outro conversar eu ‘pá’, escutava. Falava “ É por aí”, eu vou desandar nesse trem também. (Risos) Ai foi quando eu desarme. Desarme. E devagarzinho de lá para cá eu andava perguntando as coisas. Eu perguntava, a gente já foi andando um pouco assim com as pernas, com a língua. Ai foi quando o INCRA já começou a entrar aqui. Ai começou a negociar, começou a negociar e foi, e foi e foi... aí está até hoje.

O relato do Sr. Castor ilustra bem o complexo processo de apropriação de significados políticos que se dá na realidade concreta dos sujeitos que estão na luta. A linguagem conquistada teve seu conteúdo semântico retirado do seu movimento de libertação e das relações concretas vividas nos espaços sociais do acampamento, do assentamento. Mas também está em constante jogo de aproximação e distanciamento dos conteúdos semânticos próprios da *realpolitik*.

A aquisição de vocabulários específicos por um sujeito está relacionada ao processo de interiorização de campos semânticos que estruturam interpretações e condutas de rotina em um grupo ou área institucional (BERGER; LUCKMANN, 2005). Sr. Castor agora está inserido em uma comunidade e pode, com o acervo lingüístico adquirido, enfrentar novos acervos, buscar legitimar o seu, pode ressignificar sua biografia, a de seus familiares, parentes e grupo social. Seu mundo pode ser agora dotado de uma realidade consistente e ele tem possibilidade de explicá-la em seu funcionamento e defeitos de funcionamento, em termos da linguagem e do conhecimento adquiridos.

Sr. Castor ingressou, pelo caminhar das pernas (sai de seu estado de menoridade, erguendo-se no mundo) e da língua (ingresso no campo político de reivindicação de direitos), na via inversa, também acaba por revelar a natureza de *campo* da lavoura intensiva de cana-de-açúcar, onde trabalhou a maior parte da vida. Não nos referimos aqui ao campo no sentido de espaço rural, mas sim, nos termos de Agamben (2007), ao espaço diferenciado dentro do território do Estado-nação, onde o exercício dos direitos é suspenso; as vidas que ali habitam e trabalham são desprovidas da condição de cidadania, de qualificações, garantias, atributos, potências políticas; representam os seres dos quais foram excluídas a humanidade, a linguagem e o poder de relação.

Sr. Castor abandona, aos poucos, a fala enquanto um conjunto de frases soltas e consegue elaborar uma linguagem política de reivindicação. Suas carências podem, então, ser ressignificadas em termos de direitos e garantias. Por isso, a conquista pela linguagem é conquista pela cidadania também: é nesse novo campo semântico em que caminhará, numa batalha sem fim, com vistas à garantia de seus direitos, de forma individual e coletiva. Mas, essa linguagem é ameaçada, o tempo todo, pelas apropriações dos termos e símbolos da luta

que os grupos, até então responsáveis pela mudez política do assentado, tentam incessantemente realizar.

A labuta diária na terra, que retira a possibilidade do ócio criativo e redefine a divisão do tempo dos assentados, também atua no sentido contrário ao da participação na luta. “Vencer o mato com a enxada”, não é fácil: exige dedicação diária de grande parte dos membros da família. A dureza do trabalho no campo foi uma das justificativas também utilizada pelos assentados para a diminuição da sua participação em atividades de militância.

O exercício permanente e vivo da linguagem nos espaços coletivos do assentamento e nos espaços fora do assentamento de maneira coletiva seria uma possível medida contra a perda dos sentidos. Por isso, o recolhimento ao cotidiano doméstico e privado não necessariamente pode significar um recuo da política, pois há desejos individuais a serem satisfeitos, feridas que precisam de curas e disputas e negociações em torno da garantia de novas relações de medidas ali também necessárias. Mas, a longo prazo, a força dos mecanismos de integração e de dessensibilização, próprios das sociedades administradas, atuarão brutalmente em favor do esquecimento da linguagem conquistada.

4.4.4 Causas da riqueza e pobreza

Concentração de terras nas mãos dos latifundiários, a monocultura da cana-de-açúcar, o agronegócio, a burocracia do governo, a exploração do trabalhador pelos grandes empresários, as condições de vida na cidade são algumas das causas da desigualdade social apontada pelos entrevistados. O movimento de descoberta sobre algumas das causas responsáveis pela situação de pobreza e exploração em que muitos se encontravam aconteceu durante a luta. Nesse sentido é a fala de Perseu:

Há um tempo atrás a gente não pensava muito assim, pensava no trabalho, quando estava desempregado pegava o jornal para ver onde estava tendo emprego, ficar em fila, coisas assim. Hoje, você discutindo pega um aprendizado, a gente vê que o mundo não é tão fácil. Tem um pequeno grupo que domina tudo, a gente sabe que nós desfavorecidos, não vai para frente mesmo, tem que ser o operário deles. Então é isso aí que eu estou vendo, as dificuldades que tem nas transições dos governos. Então hoje eu vejo assim, cada tempo que vai passando vai ficando mais difícil estar na cidade mesmo, pessoas nas favelas, aquelas pessoas embaixo da ponte, é complicado, hoje em dia para se viver é complicado sim, se você não tiver se mobilizando, se organizando, fica meio difícil mesmo.

A luta permitiu a eles um conhecimento sobre realidade local, regional e até do mundo, segundo alguns entrevistados. A ação cotidiana de produzir alimentos nos marcos da sustentabilidade ambiental é compreendida por eles como uma ação também política de

oposição ao latifúndio monocultor e predatório do homem e da natureza. De modo geral, puderam situar suas histórias pessoais no contexto mais amplo das formas de produção nas sociedades capitalistas. Mas, a tensão também aparece em algumas falas. Sr. Castor disse ficar injuriado quando ouve alguns militantes falarem tão mal da cana-de-açúcar e da burguesia:

O povo fala aí burguesia, eu não chamo burguesia. Sabe porque eu não chamo? Porque é o seguinte: Eu cortei cana muitos anos num latifúndio. Mas sem o latifúndio o que é que eu comia, sendo que eu nasci na pobreza? (...) eu tinha que trabalhar nela. Eu não tive cabeça para estudar. (...) Eu fiquei 10 anos na escola eu não aprendi a ler e eu não aprendi a escrever. O que eu vou fazer na vida? Eu tenho que cortar cana mesmo. E eles chamam latifúndio. Eu não tenho nada que falar de latifúndio por quê? Tudo que eu trabalhei lá ele me pagou. O que eu vou falar dele? Vou falar nada. De todo jeito eu tenho que trabalha mesmo. Ou para ele, ou para outro eu tenho que trabalhar, eu vou fazer o quê? Não que eu estou puxando o saco, ou que eu estou cuspidno no prato que eu comi. Não pode. O corte de cana é uma miséria, deixa a gente sem saúde, deixa a gente todo danado, mais você não tem outra profissão, se você não trabalhar na cana, vai para cadeia. Você tem que cortar cana mesmo.

A atividade na agricultura aparece em sua fala como uma profissão residual tanto no passado como agora, assentado, pois se ele “tivesse estudo”, não estava no assentamento. O lote no assentamento foi o único modo de ampliar as possibilidades da única alternativa com que se deparava e o trabalho no corte de cana-de-açúcar era a única alternativa para quem não fez *a escolha* pelos estudos. O mesmo sujeito que está ainda aprendendo andar com as próprias pernas e língua, encontra ainda dificuldades em se desvencilhar da responsabilidade pessoal de sua condição social como trabalhador precário. O trabalho no corte da cana-de-açúcar é a última opção dada a um homem sem estudo, antes do cárcere que, na sua visão, seria a pior de todas as condições sociais. O burguês e o usineiro o salvam na última situação possível antes do cárcere: ser trabalhador “bóia-fria”, miserável e sem saúde.

Sol nos indica fatores determinantes tanto na estrutura social brasileira quando nas políticas equivocadas do governo que, ao invés de garantir distribuição de renda, geram mais desigualdades:

No Nordeste quem é rico é rico e quem é pobre é miserável, quem tem mais tem proteção, quem não tem, não. Se você tem conhecimento, se você tem dinheiro, você tem amigos importantes, você tem acesso a um emprego melhor, por mais que você estudou, você não consegue se você não tiver dinheiro. Então eu acho que a desigualdade social é um caos. E não é só lá, aqui também, hoje é tudo com proteção, porque fulano é filho de fulano... não é a capacidade que a sociedade vê, ela vê muito a posição social, você pode ter a capacidade, mas se você tiver um colarinho branco lá na sua frente, você é descartado, você não vai pegar aquela vaga. (...) A igualdade social, quem não quer isso? Agora, ele (Lula) começou acabando com a pobreza, veio crédito para nós, eles distribuíram para os técnicos, o dinheiro fica aplicado correndo juros para o INCRA, o Fome Zero dele, eu acho que começa tudo errado. (...) Uma renda totalmente mal distribuída. Dizer que ele é um governo bom, ele é um governo bom, ele tentou, mas só que aí ele colocou os intermediários, aí até chegar no pobre, já era. É muito intermediário até chegar a

você, começa por, eu não sei por quem começa, eu sei que vai para Prefeitura aí vai num passa e repassa que quando chega no pobre, ele está lá só com fome. Eu acho que o pobre só fica mesmo com a fome, porque o dinheiro dele não chega não.

Uma das maiores dificuldades presentes no processo de constituição de subjetividades autônomas liga-se ao peso social da culpa pela situação pessoal de miséria. É difícil desvencilhar-se da sua responsabilização total pela condição inferiorizada socialmente. É a partir desse ponto que alguns dos assentados irão interpretar a desigualdade social da qual ainda, em parte, são vítimas.

Sua condição atual, recém conquistada, ainda é, para alguns, um direito, mas por vezes aparece também como um privilégio, pois a reforma agrária não poderia ser a resposta geral a ser dada à pobreza. Seria muito bom se todos tivessem seu pedaço de terra, mas não vai dar para garanti-la a todos, disseram alguns dos entrevistados. O reforço de uma imagem comumente propaganda pela indústria cultural também aparecerá em alguma medida: de que a dedicação e o empenho individual podem garantir o sucesso e o acesso aos bens materiais e culturais promovidos pela sociedade capitalista.

A consciência do assentado aparece nesse caso enquanto modalidade de consciência reificada, que reproduz a realidade que o nega. O mundo das instituições e papéis sociais aparece quase que fundido no mundo da natureza, tornando a história e a biografia individual uma necessidade ou destino, ainda que vivido feliz ou infelizmente. Ao mesmo tempo em que afirma a fatalidade inevitável, também encontra possibilidades de negar qualquer possibilidade de modificação geral na ordem das coisas (BERGER; LUCKMANN, 2005). A vida em sua forma reificada é vida entregue à culpabilidade, em que as coisas mortas, o trabalho morto neste caso, adquire um poder maior do que o do próprio indivíduo.

Mesmo com todas as questões acima apontadas, podemos dizer que houve uma mudança significativa na esfera de legitimação das formas de vida adotadas pelos assentados e da realidade social e política em geral. O discurso do MST que vê a terra como alternativa à pobreza urbana assume forte sentido entre eles e passa a ser usado como legitimador de suas escolhas pela vida no campo. Da mesma forma, o discurso denunciador do agronegócio e da concentração fundiária como responsáveis pela degradação ambiental e das formas de vida e de trabalho humanos aparece também entre os assentados como forma de justificar a luta. A ênfase do MST no valor de utilidade da terra em detrimento do seu valor como mercadoria surge carregada de sentido, por exemplo, nas narrativas de Cássio, Solano e Lira.

Nessa nova esfera de legitimação, os assentados sentem-se parte de um novo modo de produção na terra, por conta da forte argumentação do MST e dos agentes públicos apoiadores

a respeito da necessidade de preservação ambiental. Puderam restabelecer modos de vida tradicionais porque, na nova ordem simbólica, ser rural, ser caipira ou ser homem do campo não aparece mais como algo dotado de sentido pejorativo; muito pelo contrário, as características do campo são agora afirmadas positivamente. Também não se sentem mais fora da esfera de proteção jurídica, mas, sobretudo, aparecem como herdeiros de um repertório semântico construído por vários outros movimentos sociais em luta pelos direitos humanos. Por isso, direito não aparecerá nas falas como favor, mas como resultado de reivindicações individuais e coletivas.

4.4.5 O MST

Depois de conseguir romper com uma visão pejorativa sobre o MST reforçada cotidianamente pela mídia, é que os assentados conseguem compreendê-lo de forma mais complexa. Sra. Dalva assim afirmou:

Eu achava que era mais ruim. Mas depois que eu entrei para o MST e eu fui conhecendo assim, de pouco a pouco... (...) eu fui assistindo assim, de perto mesmo... eu sei que o MST é muito bom. (...) No começo eu não achava, achava que não era não, mas depois que eu dei para conhecer bem assim como é que era, ele é bom. (...) Eu achava que, porque quando eu via aquela violência dele assim, né. Aí, eu falava “meu Deus do céu, quero ver a hora que chegar para mim também aquilo, Ave Maria! Eu não tenho coragem não, de jeito nenhum”. Só que no começo, para ganhar a terra, eles falaram bem assim “se vocês não entrarem junto com nós, e direitinho, vocês não vão ganhar a terra”. Aí eu falava “meu Deus do céu”. (...) eu ficava aqui rezando para ver se dava tudo certo, mas Deus ajudou que (...) nunca deu violência nenhuma.

A violência aqui se refere aquilo que os jagunços, donos de terras e a polícia faziam contra os sem-terra. Ela rezava todos os dias para que não precisasse passar pela situação de ter que colocar sua vida e da sua família em risco por conta da luta pela terra. Não iria ter coragem de permanecer resistente diante das ameaças e formas de violência praticadas pelos que se opunham ao MST.

O MST conseguiu mobilizar uma quantidade muito grande de atores e agentes na região em torno da questão da terra. Conseguiu, de maneira inovadora, problematizar no âmbito regional a questão da monocultura da cana-de-açúcar, iniciando na região o debate acerca do não cumprimento da função social da propriedade por parte das fazendas que, embora com altíssima produtividade, não atendiam as questões legais sobre meio ambiente e trabalho. O MST polemizou com setores sociais e políticos tradicionais da região, vinculados à agroindústria monocultora. Conseguiu organizar sujeitos em torno da luta pela terra, pessoas

que viviam em condições de desagregação e pobreza elevadas e que nunca imaginavam antes poder conquistar a terra. Mais do que a simples conquista de terra, ele conseguiu de fato organizar essas famílias em torno de questões coletivas importantes como: cidadania, meio ambiente, cultura, política e democracia.

Mas esse mesmo movimento, quando da conquista do assentamento foi apontado como um disciplinador autoritário, responsável por práticas questionáveis sob o ponto de vista de parâmetros que eles mesmos propugnavam pelo fim: exclusão, autoritarismo, parcialidade, uso de privilégios, entre outros. Os sentidos se esvaziaram quando os assentados percebiam a inadequação entre a fala e os atos dos líderes do movimento. Há uma frustração somada com revolta por parte dos assentados. O mesmo movimento que permitiu a abertura dos olhos dos assentados perante várias formas de dominação era o que agora os obrigava a silenciar diante dos problemas e das contradições ali presentes. O mesmo movimento que havia educado para libertar, (des)educava tentando subordinar.

Mesmo com as revoltas percebidas nas falas, praticamente todos os entrevistados nomeavam-se ainda parte do MST e o que estava acontecendo seria algo pontual e vinculado a alguns “caciques” do movimento. Não atribuíam a imagem pejorativa a todos os que participavam do movimento, mas, particularmente, destinavam sua revolta a alguns membros da liderança regional. Assim, muitos afirmaram não serem contra o MST (direção regional), mas sim contra algumas das posturas de parte das lideranças: “o MST mesmo ele foi nascido para ajudar o pobre, para unir o pobre mais, o que mata nele é alguns militantes. Fala que é bem informado, mas as informações começam a sumir. A gente precisa duma informação e eles começam a desinformar”.

Outros reconhecem a força do MST como responsável por uma conquista jamais imaginada por eles antes. Mas essa força, também recai em algumas circunstâncias, como disciplina e autoritarismo que obriga ao silenciamento diante de determinadas circunstâncias consideradas pelos assentados erradas: “aqui é um ritmo de vida que a gente tem que saber viver aqui dentro, não pode ser muito dado, tem que ver e guardar para gente”. A conquista da linguagem política liga-se à libertação. Mas a linguagem também aparece como instrumento de dominação.

As relações no acampamento e parte do que os assentados consideraram como adversidades naquele tempo estava associado a posturas contraditórias por parte de algumas lideranças. Coordenadores assumem por vezes posturas que privilegiam os seus mais próximos, expulsam famílias inteiras do acampamento sem que as regras estejam claramente

definidas no grupo ou que a decisão seja pelo menos compartilhada entre um número maior de pessoas.

Sobre as reuniões organizadas pelo MST, muitos declararam não participar atualmente, apenas em algumas situações específicas. Uns afirmam não gostar hoje das reuniões, atribuindo isso à descrença com relação às mentiras que começaram a aparecer no discurso de parte dos militantes. Muita conversa e, para alguns, poucas decisões efetivas.

Todos os entrevistados identificam-se como parte do MST, sendo que na porta de entrada de vários lotes visitados encontramos as bandeiras do movimento hasteadas. Mas há uma diferença entre ser base e ser militante. Há também entre os militantes, uma série de distinções apontadas pelos entrevistados.

Nada do apontado diminui a importância do MST na vida deles nem na legitimidade da luta pela reforma agrária. Muitos dos assentados ali têm na sua trajetória uma série de experiências em cursos de formação em outros lugares do país, organizados pelo MST. Nenhuma dessas experiências ficou descredenciada diante de algumas atitudes que viram acontecer na regional. Também pontuavam como práticas de “algumas pessoas”. Há nas narrativas vários elementos que nos permitem perceber que a ida para o MST permitiu que as demandas e carências mais imediatas individuais fossem ressignificadas e simbolizadas por meio do vocabulário de uma política constituído nas relações cotidianas conflitivas e numa comunidade rica.

O MST, ao mesmo tempo em que atua em favor da construção de uma linguagem e uma educação política, também atua como deformador de sentidos, especialmente na produção e reprodução de *slogans*, de determinações estereotipadas de interpretação da realidade. A gramática política do MST enrijece-se ao se aproximar do campo semântico específico da *realpolitik*, definindo um emaranhado complexo entre a linguagem das coletividades que buscam emancipação e a linguagem do poder de que tais grupos querem se libertar. Na batalha pelas palavras e significados, muitas vezes o MST descola-se da comunidade viva em que foi gestado e alia-se a conteúdos da linguagem do poder, reproduz protestos e discursos enrijecidos, mortos, na medida em que se distancia da realidade da vida dos indivíduos que se uniram a ele. Nesse contexto, reproduz também o autoritarismo a que se opõe como bandeira, criando para si, por exemplo, a prerrogativa de fazer afirmações para diferenciações seletivas: “entre amigo e inimigo, entre realismo e utopia, entre virtudes da ordem e protesto e protesto e resistência”(NEGT; KLUGE, 1999, p. 64).

Dessa forma, podemos entender que o movimento social conseguiu dar expressão, traduzir as carências dos indivíduos em demandas políticas. Traduziu em ação política as

carências individuais e facilitou a elaboração de uma linguagem política própria. A linguagem do movimento tira seu conteúdo semântico do movimento de emancipação das necessidades e interesses das pessoas que dele participa: uma linguagem que se formou no próprio processo de luta, e que implicou na formação dos sujeitos na luta, para a luta.

No acampamento, a linguagem do MST fez sentido porque teve sua origem nos interesses imediatos dos indivíduos. Com o caminhar da luta, a ultrapassagem da simples esfera de suprimento das carências mais imediatas para uma ampliação nos horizontes de suas reivindicações parece ser o maior desafio. Isso não apenas pela nova condição e demandas dos assentados, mas também por conta das conformações novas que por vezes também assume o movimento. As demandas imediatas e as perspectivas futuras individuais dos assentados aparecem cada vez menos relacionadas com perspectivas futuras de transformação da vida coletiva e da sociedade em geral. O MST, em muitos aspectos, continua o processo de tensionamento, lutando pela permanência da posse coletiva da terra, da organização coletiva no modelo de autogestão, o engajamento dos projetos individuais a projetos mais amplos da sociedade em geral.

Como seria possível caminhar entre as alternativas *espontaneidade* e *organização*, sem que o movimento social converta-se numa práxis repressiva? Sob essa linha de tensão, que talvez nem comporte solução possível, é que se travarão muitos dos conflitos entre base e liderança, entre assentados e direção do movimento social. Mas é também nessa linha que aparece a possibilidade da política. Em razão disso é que o movimento social, ou mesmo a pedagogia do movimento, precisa não perder de vista o *fio da navalha* sobre o qual caminha, quando pretende inserir-se na luta pela autonomia dos sujeitos e pela transformação mais ampla da realidade social.

4.4.6 Sonhos

Os sonhos dos assentados entrevistados estão associados, na maioria das vezes, à mesa farta, à reconstituição da família, ao cercamento do lote, ao aperfeiçoamento nas técnicas de produção e comercialização no lote. Há também sonhos ligados a elementos simbólicos do passado. A Sra. Augusta e o Sr. Januário afirmam que estão tristes com a situação presente do assentamento, tendo em vista que ele não é um assentamento qualquer, era para ele ser um modelo para outros: “tirar terra dos latifundiários para fazer o assentamento, é um assentamento muito especial, está na mídia e o governo quer que chegue nesse nível, mas não

está nesse nível que está sendo falado”. Por isso, o sonho deles está representado pela conquista em infra-estrutura e grande produção:

Ela – O objetivo é que chegue até nós para a gente desenvolver, vontade de trabalhar nós temos; saúde, graças a Deus, ele está dando para nós. A gente não quer ver essa coisa feia, a gente quer ver isso daqui formado; a gente quer ver isso daqui tudo bonito, então esse é o sonho nosso, de ver isso daqui produzindo, com carretas e carretas de frutas, cereais. Esse é o nosso sonho: carretas e carretas de galinha, de porco, de boi. Já está nas mãos dos grandes isso daí.

Ele - Mas do que sonhamos, já está começando as casas e é isso aí, a gente vai sonhando, cada dia é um sonho.

O Sr Castor lançou mão de uma lembrança de infância reavivada com a conquista no lote para nos contar de seu maior sonho:

Eu tenho o sonho de fazer uma casa de farinha. Fazer indústria com ela. Fazer uma casa de farinha. E eu, quando eu realizar esse sonho, aí eu posso morrer. Tenho muita vontade de fazer uma casa de farinha. Porque, eu, lá no Norte, nós fizemos esse negócio de farinha. E outra, a casa de farinha dá movimento e é do movimento que a gente gosta. Por exemplo, abrir uma casa de farinha aqui, daqui a pouco tem neguinho de Ribeirão, de Serrana (...) e isso eu acho bom demais.

A casa de farinha representa a família, o convívio e as sociabilidades perdidas por conta da migração. Agora, uma vez assentado, quer recuperar o modo de vida perdido: mas um modo de vida em movimento.

Selena quer reformar a casa que está sendo construída pela Caixa Federal, de modo a conseguir colocar todos os filhos dentro dela. Além disso, seu sonho é não retornar nunca mais ao passado de miséria, que só foi compreendido por ela como tal no aprendizado da luta:

Eu tenho o sonho ainda de ver a minha casa do jeito que eu imagino. Está bonita assim, mas tem muita coisa para eu fazer nela ainda. Ainda tem a varanda para aumentar, os móveis que eu não tenho nada ainda, e ver isso aqui tudo plantado, assim, com variedade, não uma coisa só, que nem cana. Quero variedade, um pouquinho de cada coisa. E meus filhos morando tudo aqui porque cabe todos e o sonho é ter eles aqui. Ah, ter uma vida, não vou falar de rico porque rico não fica, não adianta porque muitos falam “ah, vai para o sem-terra, ficou rico”. Não! Eu falei “Ah, rico de saúde porque de outra coisa eu não fiquei”. Meu sonho não é ficar rica porque eu não vou ficar mesmo, só se eu jogar na loto, mas eu não jogo! É mais ter uma *condiçãozinha* melhor, para mim, para os meus filhos, está vindo um neto (...) então, ter uma vida melhor sem aquele negócio de morando na cidade e não estar dando para a luz, não estar dando para o aluguel, eu comparo à época de antes. Eu ficava na miséria, vamos dizer assim. Longe disso porque eu tinha o que comer, mas, no ponto de vista de hoje, antigamente eu vivia na miséria. Porque, era trabalhar só para comer. Nós trabalhava só para comer e dar água e luz. Hoje não, depois que eu estou aqui dentro eu consegui. Nós trabalha é lógico, não vem nada assim do céu, tem que trabalhar, mas hoje eu consigo. Consigo comprar uma roupa para os meninos, consigo comprar um calçado, eu já consigo os meus filhos, tem esse aqui que estuda há muito tempo, nunca consegui comprar um uniforme para ele. Mas depois que eu estou aqui dentro eu consigo comprar o uniforme. Uma camiseta, não conseguia comprar lá na cidade. (...) Eles pedem um material, hoje eu dou conta de comprar e antes eu não dava conta. E era menos menino que estudava e eu não tinha condições. Hoje, pede um caderno e tem de onde tirar um caderno. (...) Então já é uma diferença muito grande. Um sonho que, devagarzinho, a gente vai conquistando.

O assentado parece carregar no presente menos o tempo do futuro, e mais o tempo do passado: o presente faz-se, então, como o tempo do “não pode mais ser”. Lutaram por interromper uma dada situação de miséria e horror vividos por muito tempo. As próprias angústias com relação ao futuro dizem respeito ao medo, nem sempre claramente dito, de passar novamente fome, de perder o lote e voltar à situação de privação passada. Vivem o tempo do “não mais”, aberto o tempo todo às vozes que ecoam do passado. A noção de política decorrente daí tem menos a ver com a construção de ideais futuros de transformação social e mais com o desejo de reunir os destroços do passado, de continuar sentindo horror à qualquer experiência autoritária. O que aprenderam na luta diz respeito à capacidade de discernimento do horror sentido e de canalização das insatisfações para os protestos em torno de direitos.

Isso não é pouca coisa quando a opressão se impõe tão decisivamente sobre os indivíduos como sendo a própria face da realidade. Mas é do presente, enquanto promessa de paraíso, que também vêm os ventos capazes de arremessar as vitórias dos assentados e do movimento ao conjunto de ruínas que historicamente não cessam de crescer.

Lira, mesmo nunca tendo imaginado um dia ser agricultora, afirma que seus sonhos agora já estão todos realizados. O que resta agora é lutar dia-a-dia, sem tréguas, com a autonomia e a liberdade conquistada na luta.

Conclusão

É um processo que a gente veio sentindo as mudanças,
 tanto as mudanças de comportamento,
 como as outras mudanças... porque você vai tendo a visão.
 Você fala “agora vou ter minha casa, vou ter água”.
 Mas vai vendo também que para você ter,
 tem que lutar, porque não vem de mão beijada. (...)
 É um processo que, para mim, eu acho que não acaba nunca.

Perseu, assentado

O objetivo geral de nossa pesquisa foi reunir, por meio das histórias de vida, elementos e fenômenos grandes e pequenos, materiais e espirituais, que pudessem permitir-nos compreender a experiência dos assentados do Sepé Tiaraju na luta pela conquista da terra. Cada um dos entrevistados, contando com o rico material dos seus sonhos, inclinações, desejos e biografias aceitou interromper suas atividades cotidianas por um instante a fim de elaborar suas narrativas, capazes de ilustrar a diversidade das trajetórias, das conquistas e a amplitude do aprendizado, obtidos em razão da mobilização coletiva.

A motivação de cada um partiu inicialmente do desejo por conquistas materiais como: um pedaço de terra para trabalhar e morar, a melhoria nas condições concretas de vida de toda a família e o acesso a alguns bens de consumo fundamentais. Mas, os assentados também apontaram para uma constelação de expectativas espirituais que, nos momentos mais difíceis, eram as garantidoras, fundamentalmente, da persistência dos sujeitos na luta: eram os desejos por liberdade, por voltarem a ser agricultores ou agricultoras, pela conquista do respeito enquanto mulheres, por se sentirem parte de uma luta política coletiva, ou por conseguirem novamente reunir toda a família em um só espaço social. A auto-estima, a astúcia, o humor, a obstinação, o senso crítico e até mesmo a ingenuidade e o ceticismo, foram características importantes para a tessitura das complexas formas de resistência e adaptação presentes nos espaços sociais do acampamento e do assentamento.

Foram histórias muito distintas, permeadas por problemas e vivências específicas, mas que, reunidas neste trabalho, permitiram perceber que os horizontes materiais e simbólicos de cada um deles ampliaram-se significativamente durante todo o processo. Os assentados podem hoje contar com uma gama de produtos e assistências, profissionais ou para o lazer,

que antes lhes eram completamente distantes. Alguns elementos simbólicos que estavam fora da visão de mundo desses sujeitos são hoje constitutivos das suas referências e ideais.

Aconteceram transformações significativas nas relações dos assentados com o tempo, com a natureza, os familiares e vizinhos, o meio urbano, as relações de gênero, a educação, a política, os direitos, o governo, o saber científico e o trabalho. Isso tudo de forma tal que podemos dizer que eles, em variadas medidas, despertaram para uma autoconsciência e para uma coragem capazes de redefinir velhas estruturas e formas de poder.

Dentre todas as mudanças, queremos lançar um pouco mais de luz à passagem das pessoas de uma esfera massificada, marcada pela *não política*, para um espaço social e político em que podem afirmar-se como sujeitos de direito, a partir de certa linguagem política também conquistada. Os assentados puderam erguer-se no mundo, frente a uma realidade social que insistia por mantê-los em estado de carência (material e social) e puderam passar a caminhar com suas próprias pernas. Sobretudo, ergueram-se simbolicamente e puderam iniciar os passos na política com certa linguagem adquirida, marcada semanticamente com os referenciais da luta pela terra.

A linguagem não é apenas um modo de comunicação, mas também de interação, de constituição da subjetividade e da experiência. O sujeito pode, por meio da linguagem, significar o mundo, o novo espaço de autonomia conquistado e as necessidades concretas da vida. A linguagem insere o sujeito em certo contexto social porque permite a ele interpretar sua história e sua realidade, construir leituras capazes de desvelar o oculto. Mais ainda, a linguagem permite ao sujeito articular o objetivo (realidade social) e o subjetivo (sua subjetividade e seu campo de experiências pessoais) e transcender sua condição reificada em busca da emancipação. Isso porque a capacidade de linguagem abre o horizonte de possibilidades do sujeito, permitindo a ele transcender os limites do existente e garantir ao não existente que ele tome forma e possa transformar-se em experiência possível de vida. A linguagem permite a tensão entre a subjetividade e o contexto. Por isso, o andar e o falar são partes indissociáveis do movimento de libertação do indivíduo e de seu reconhecimento enquanto sujeito de direito.

Na luta e pela luta, os acampados e assentados confrontaram-se com o conteúdo ideológico do discurso sobre a neutralidade da lei moderna e com as divergências, ambigüidades e conflitos entre as orientações dos próprios poderes do Estado. Tal confronto viabilizou a ampliação do sentido geral de alguns direitos fundamentais, que só abstratamente são garantidos nas democracias formais.

Todavia, o mais difícil agora no assentamento é compreender que o reconhecimento jurídico dos direitos nunca é, de fato, suficiente para o real exercício de uma vida livre e digna. A estrutura do direito moderno, mesmo com todas as recentes conquistas ligadas à declaração dos direitos humanos, é, ainda hoje, de matriz individualista e universalista, funcionando como um aparato que neutraliza as diferenças e dissolve todo o vínculo de solidariedade existente na realidade social.

O individualismo característico da economia de mercado assumiu sua forma acabada no universalismo jurídico. Este último permite aos indivíduos reproduzirem suas formas de vida, sem que necessariamente estabeleçam relações entre si, mantendo uma indiferença recíproca. Ele libera o indivíduo dos vínculos e das dependências impostas pelas organizações comunitárias, e dissolve as formas de sociabilidade e a possibilidade de produzir livremente outra forma de vida tenha como opção a afirmação de finalidades em comum. Destroi toda articulação possível em termos de vínculos comunitários, ao mesmo tempo em que nega a promessa de uma vida individual mais rica e, portanto, a possibilidade de emancipação.

Por isso, pode-se dizer que o universalismo jurídico, ao firmar-se na indiferenciação entre os homens e na destruição das experiências coletivas de vida, alimenta formas múltiplas de violência difusas, tanto individuais como de grupo, enquanto se desenvolvem tendências autoritárias e repressivas que parecem evocar um estado de guerra permanente. Mesmo as mais importantes conquistas históricas em termos de direitos humanos sociais e coletivos, nas atuais sociedades capitalistas massificadas são remetidas constantemente às relações de mercado e os bens fundamentais assumem a forma de bens de consumo. Direitos sociais e coletivos são privatizados pelas relações de mercado e convertidos em bens de consumo; os sujeitos de direito são identificados enquanto consumidores; a conquista que se deu na afirmação de direitos coletivos pode se perder na individualização dos interesses e afetar novamente a relação entre indivíduo e comunidade.

Nesse cenário, a construção de poderes democráticos e de espaços para o exercício dos valores da democracia aparecem como estratégias fundamentais para a concretização de direitos coletivos e para a não neutralização das relações sociais familiares, grupais e da comunidade instituídas. O tempo do “não mais” vivido pelos assentados após garantido o lote, muitas vezes recolhe o sujeito dos espaços públicos. Tal recolhimento, como vimos, pode em alguma medida ter efeito curativo e servir como resistência a outras formas de dominação, que, desde muito cedo, ameaçam o assentado.

Entretanto, a completa resistência às vivências coletivas e de enfrentamento nos espaços públicos pode representar o início de uma nova forma de alienação. Se os direitos

conquistados são, sobretudo, direitos sociais, seu fundamento está na relação de forças entre os movimentos que por eles lutaram e as classes dirigentes que dispõem do poder econômico. Em razão disso, os espaços sociais coletivos podem manter viva a memória da luta e, principalmente, a recordação de que os inimigos dos processos de emancipação, historicamente, não cessam de vencer.

De outro modo, a luta pela realização dos direitos não pode abrir mão completamente da reivindicação frente aos poderes estatais, ainda que estes representem a abstração mutiladora do universalismo jurídico. Mesmo no atual cenário de opacidade, é preciso defender a democratização dos poderes estatais e a orientação de suas ações em direção à efetivação das garantias constitucionais. É fundamental a intervenção direta do poder estatal, a partir de órgãos públicos especiais destinados a prestar serviços adequados às expectativas que precisam ser satisfeitas. Com todas as críticas e problemas descritos na pesquisa acerca da relação entre os assentados e os agentes e atores do governo, principalmente o INCRA, é por meio deles que os direitos e necessidades especiais dos grupos sociais podem ser garantidos. São esses agentes, e não a esfera do mercado, que, em alguma medida, encontram-se abertos à reflexão sobre suas formas de exercício de poder.

Isso não implica conciliação ou adaptação dos assentados à ordem proposta ou imposta por tais agentes, já que, como pudemos perceber pelas entrevistas, quanto mais o assentamento é tomado como modelo ideal por parte dos prestadores de assistência técnica, mais o seu destino se inscreve na adaptação ao mundo administrado. Entendemos que o exercício de resistência, a *não-participação* (nos termos adornianos) e a crítica são os mecanismos mais efetivos contra os movimentos de indiferenciação e de integração por parte do Estado moderno.

Há uma tensão permanente na construção da democracia entre *liberdade e igualdade*: um valor sem o outro converte a democracia em nivelamento ou autoritarismo. Assim, uma vez conquistada determinada dose de liberdade (maior autonomia), o exercício da política dá-se no sentido de se lutar permanentemente por condições concretas de igualdade. Isso representa o esforço político em melhorar as condições gerais de vida dos próprios assentados como também da população em geral. Caso contrário, a liberdade conquistada também se reduz.

Nesse sentido é que a ação do MST converte-se em pedagogia. O acesso à terra representa uma significativa conquista em termos de igualdade concreta. Mas, um dos maiores esforços do MST é, ao mesmo tempo em que luta pelo acesso à terra, entender que apenas a conquista da terra é mera integração de algumas famílias ao sistema geral, que

continua a condenar novos trabalhadores à anomia e ao despojamento nos incontáveis *campos*. O mesmo Estado que, sob pressão popular, realiza a reforma agrária assentando milhares de famílias, adota uma política agrícola que expulsa da terra diariamente outras tantas.

Pela análise das entrevistas, pudemos captar que o MST questiona as concepções e valores de propriedade, de função social da terra, do direito à vida, ao trabalho, à terra e à dignidade; compreende e explora pedagogicamente as tensões e contradições da sociedade, conduzindo as pessoas à reflexão capaz de mudanças de valores, concepções e práticas; luta pela produção na terra dentro de novos marcos associativos de relação com a natureza; afirma direitos e afirma-se como sujeitos de direitos; e exige o dever do governo, seu compromisso com políticas públicas específicas para o campo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o MST alia sua prática política a uma ação pedagógica na luta pela materialização de direitos fundamentais (vida, saúde, terra, educação, trabalho) e pela própria transformação da realidade social. Esse seria o conteúdo da *Pedagogia do Movimento* a que se refere Caldart (2009) e é nesse sentido que podemos pensar na ação política e pedagógica do MST como uma práxis social.

As entrevistas sinalizaram para uma práxis social e para a danificação desta mesma práxis, principalmente quando ela bloqueia a possibilidade da experiência, vinculando-se a utilidades práticas e comprometendo-se, assim, com a situação existente. Nas trilhas do pensamento de Adorno, podemos dizer que as atividades reflexivas com vistas à produção de consciências críticas nos sujeitos, quando vinculadas a funções práticas pelos movimentos sociais (como a clássica pergunta sobre “o que fazer?”), desesperadamente voltados à apresentação de soluções paliativas, ou impacientemente preocupados em transformar o mundo sem interpretá-lo, fragilizam a práxis social. E, da mesma forma que semiformação não é formação, a falsa práxis também não é práxis, mas sim pseudoatividade, ação regressiva, pretexto ideológico para coação moral, autoritarismo. O desespero, que por encontrar bloqueadas as saídas nos tempos atuais de sombra na esfera da política, precipita-se cegamente para dentro da objetividade social e alia-se, mesmo na vontade mais pura e com os motivos mais valiosos, à barbárie a qual queria se opor.

É a reflexão crítica que é capaz de opor resistência à dominação. A práxis social resulta da indignação do sujeito ao objeto de toda práxis, que é mediada pelo conjunto do sistema social. Por isso, podemos entender que é mais importante a reflexão crítica voltada a interpretar a realidade em suas contradições, especialmente naquilo em que ela traz de horror, e a facilitar a construção de consciências críticas, do que dedicar-se cega e afoitamente a

qualquer tipo de prática. Esta última, além de impotente frente à realidade endurecida do mundo administrado, fecha os olhos para o momento subjetivo do movimento histórico, o elemento que caminha nas “brechas provocadas pela pressão do endurecimento”: a espontaneidade (ADORNO, 1995, p. 212). A prática que fecha o caminho para a espontaneidade dos sujeitos sociais diante a realidade dura do mundo administrado, acaba por combater apenas por razões de propaganda e, dessa forma, converte-se também em ideologia.

A práxis social oportuna é aquela que deposita todos os seus esforços no sentido de sair do estado atual de barbárie. Dessa forma, educar estaria ligado ao processo de humanizar. A práxis social, ou os processos pedagógicos não repressivos precisam manter viva a tensão entre espontaneidade e organização, entre subjetividade e contexto social. As tensões entre *adaptação e resistência, indivíduo e sociedade, teoria e prática*, não podem ser resolvidas abrindo-se mão de alguns dos pólos de cada uma dessas relações. Todavia, na era da liquidação do indivíduo pelas forças de integração social do mundo administrado, os pólos: *indivíduo, resistência e reflexão* mantêm, em maior intensidade, o potencial emancipatório.

A *Pedagogia do Movimento*, enquanto práxis social, precisa demorar-se nos elementos *indivíduo, resistência e reflexão*, e se opor fortemente a todas as formas de barbárie. Por isso, as advertências adornianas para uma educação contra Auschwitz podem ser parâmetros ricos em medida para a ação política e pedagógica do MST, aqui resumidas sob os seguintes eixos: 1) o reconhecimento do potencial autoritário mesmo sob os pressupostos das democracias formais; 2) a contraposição ao poder cego de todos os coletivos e o fortalecimento da resistência frente a eles por meio do esclarecimento do problema da coletivização; 3) a oposição a qualquer prática pedagógica fundada na severidade ou na dor; 4) o reconhecimento dos mecanismos autoritários nas formas tradicionais de vida que, por vezes, permanecem ocultos sob as idealizações do homem do campo e do mundo rural; 5) e o reconhecimento da relação estreita e ambígua entre a consciência coisificada e a técnica fetichizada.

Terminado o primeiro tempo de luta (o acampamento) era fundamental parar os relógios, a fim de permitir a experiência viva do presente. Mas a tempestade do progresso agarrou logo nas asas recém conquistadas, impelindo as vidas no assentamento em direção à integração e a novas estruturas de poder. A memória da luta reordenou as memórias individuais, mas, corre o risco de ser jogada ao esquecimento, na medida em que a coragem e a autoconsciência dos sujeitos têm dificuldades em encontrar ou construir espaços públicos e coletivos para se manterem vivas. De fato, não parece fácil o desafio, ainda mais quando levamos em conta a vastidão dos sonhos individuais a serem minimamente contemplados, as

feridas individuais e sociais a serem curadas e, principalmente, o peso decisivo da realidade social sobre os sujeitos.

A utopia negativa do “não mais” viva nos sonhos dos assentados nos parece mais rica do que as utopias fundadas na projeção de um “futuro que canta”, por vezes encontrada na prática dos militantes dos movimentos sociais, porque é no material do passado liberado no presente, por meio da luta, que a *Pedagogia do Movimento* precisa apostar.

Nesse sentido, a vida no assentamento, ainda que impelida fortemente à integração, também deixa aberta, por exemplo, a possibilidade de lembrança da natureza, da memória viva da unidade original entre homem e natureza, e esse seria um antídoto poderoso contra a reificação. Não nos reportamos aqui à idéia de um retorno propriamente dito do homem a velhas formas de dominação, mas sim à possibilidade de manter aberta a possibilidade de reconciliação entre homem e natureza, sem que isso, de fato, tenha que acontecer. A identificação total entre sujeito e objeto, homem e natureza, seria mais uma forma de reificação. Mas, a memória mais longínqua de uma conciliação com a natureza é algo que é permitido aos assentados atualizar, transformando o espaço social do assentamento em espaço de memória: das demais lutas dos oprimidos, do sentido histórico dos direitos humanos e da natureza conciliada com o homem.

O assentamento, enquanto espaço social e político de memória, precisa manter a oposição às marcações do tempo pelo relógio do progresso; ao fracionamento do tempo feito pela sociedades capitalistas entre trabalho e lazer e à homogeneização e neutralização das diferenças pela economia do dinheiro. Tais advertências encontram-se presentes nas próprias falas dos assentados, demonstrando que a *Pedagogia do Movimento*, se por diversas vezes cai nas armadilhas da reificação, também, e fundamentalmente, mantém aberta, ainda, a possibilidade de experiência. De acordo com Solano, não é fácil viver coletivamente. Lineu, apostando na porta que se abriu por instante na história, adverte que, no assentamento, “o dinheiro nosso é a paciência”. Paciência esta que não pode, em nenhuma hipótese, abrir mão da luta.

Referências bibliográficas

ABRAMOVAY, R. **O futuro das regiões rurais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

ABRAMOVAY, R.; CARVALHO FILHO, J. J. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais: o caso dos assentamentos. **Reforma agrária** – Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária. n. 3, vol 24, set-out, p. 36-53, 1994. Disponível em: <http://www.abramovay.pro.br/artigos_cientificos/1994/A_objetividade.pdf>. Acesso em 21 abr. 2010.

ABRAMOVAY, M.; RUA, M. G. **Companheiras de luta ou coordenadoras de painéis?** As relações de gênero nos assentamentos rurais. Brasília: UNESCO, 2000.

ADORNO, T. W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.

ADORNO, T.W. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. Educação após Auschwitz. In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000a.

_____. A educação contra a barbárie. In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000b.

_____. O que significa elaborar o passado? In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000c.

_____. A filosofia e os professores. In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000d.

_____. Educação e emancipação. In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000e.

_____. Educação – para quê? In _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000f.

_____. Teoria da semicultura. **Educação e Sociedade**. Revista quadrimestral de ciência da educação. ano XVII, n. 56. Campinas: Papirus, p. 388-411, 1996.

_____. **Mínima Moralía: reflexões a partir da vida danificada**. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Minima Moralia**: reflexões a partir da vida lesada. Tradução de Gabriel Cohn. 2. ed. Rio e Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **Introdução à sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: UNESP, 2008a.

_____. **As estrelas descem à terra**: A coluna de astrologia do Los Angeles Times. Um estudo sobre superstição secundária. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2008b.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da História. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

_____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALBERTI, V. **Ouvir contar**. Textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AMMANN, S. B. **Movimento popular de bairro**: de frente para o Estado, em Busca do Parlamento. São Paulo: Cortez, 1991.

ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C. **Por uma educação do campo**. São Paulo: Vozes, 2004.

ARROYO, M. G. Apresentação. In. SOUZA, M. A. **Educação do campo**. Propostas e práticas pedagógicas do MST. São Paulo: Vozes, 2006.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BENJAMIN, W. Teses sobre a filosofia da história. Tradução Flavio Khote. In KHOTE, F. **Walter Benjamin**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1985.

_____. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. Rua de mão única. In. _____. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995a.

_____. Infância em Berlim por volta de 1900. In. _____. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995b.

_____. Imagens do pensamento. In. _____. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995c.

_____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. A imagem de Proust. In. _____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In. _____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In. _____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. Sobre o conceito da História. In. _____. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994d.

BERGAMASCO, S. M. P. P. A realidade dos assentamentos rurais por detrás dos números. **Estudos avançados**. vol. 11, n. 31, p. 37-49, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 abr. 2010.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2007.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória**. Ensaios de Psicologia Social. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

_____. **Memória e sociedade**: lembranças dos velhos. 15. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRANCALEONI, A. P. L. **Um olhar acerca do processo de elaboração e implementação de um projeto político-pedagógico em uma escola do campo do município de Araraquara**. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP. Ribeirão Preto: 2005.

_____. **Do rural ao urbano: o processo de adaptação de alunos moradores de um assentamento rural à escola urbana.** Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP. Ribeirão Preto: 2002.

BRENNEISEN, E. **Da luta pela terra à luta pela vida.** Entre os fragmentos do presente e as perspectivas do futuro. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. Assentamento Sepé Tiaraju: persistência do passado, fragmentos do presente. In MARTINS, J. S (coord). **Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

CALDART, R. S. O MST e a formação dos Sem-terra: o movimento social como princípio educativo. **Estudos Avançados.** vol. 15, n. 43, São Paulo, Set/Dez, p. 207-224, 2001. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142001000300016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 Abr. 2010.

_____. **Pedagogia do Movimento Sem Terra.** São Paulo, Expressão Popular, 2003.

_____. Educação do campo: notas para uma análise de percurso. **Trabalho, educação, saúde.** Rio de Janeiro, v.7, n.1, p.35-64, mar/jun, 2009.

CALLOU, A. B. F. et al. O estado da arte do ensino da extensão rural no Brasil. **Revista Extensão Rural,** DEAER/PPGExR – CCR – UFSM, ano XV, n. 16, Jul – Dez, 2008. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/extensaorural/art4ed16.pdf>>. Acesso em: 11. abr. 2010.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito:** estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CARNEIRO, M. J. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura,** 11, p. 53-75out., 1998. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/onze/zeze11.htm>>. Acesso em: 21 abr. 2010.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil:** o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CARVALHO FILHO, J. J. Política agrária do governo FHC: desenvolvimento rural e a Nova Reforma Agrária. In LEITE, S. (org.). **Políticas públicas e agricultura no Brasil.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

_____. Política fundiária de FHC. **Informações FIPE.** n. 204, p. 14-17, set., 1997.

CAUME, D. J. **O MST e os assentamentos de reforma agrária.** A construção de espaços sociais modelares. Goiânia: Ed. da Universidade Federal de Goiás, 2006.

COLETTI, C. Avanços e impasses do MST e da luta pela terra no Brasil nos anos recentes. In SERONE, J. **Movimientos sociales y conflictos en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2003. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/coletti.rtf>>. Acesso em: 21 Abr. 2010.

COMISSAO PASTORAL DA TERRA. **Caderno Conflitos no campo**. Brasil, 2005.

COHN, G. **Theodor W. Adorno**: Sociologia. São Paulo: Ática, 1986.

CROCHIK, J. L. Os desafios atuais do estudo da subjetividade na Psicologia. **Psicologia USP**. São Paulo, v. 9, n. 2, p. 69-85, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641998000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 Apr. 2010.

_____. O conceito de preconceito e a perspectiva da Teoria Crítica. In. CROCHIK, J. L. (org.). **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2008.

DAGNINO, E. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? MATO, D. (coord.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, p. 95-110, 2004. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/venezuela/faces/mato/Dagnino.pdf>>. Acesso em: 21 Abr.2010.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FAUSTO NETO, A.M.Q. Família operária: organização doméstica e ação da mulher. FAUSTO NETO, A.M.Q. **Família operária e reprodução da força de trabalho**. Petrópolis, Vozes, 1982.

FERNANDES, B. M. O MST e as reformas agrárias do Brasil. **Revista Observatório Social de América Latina**. Buenos Aires, n. 24, p. 73-85, 2008. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal24/04mancano.pdf>>. Acesso em: 21 Apr. 2010.

FERRANTE, V. L. B. Assentamentos rurais: um olhar sobre o difícil caminho de constituição de um novo modo de vida. In FERRANTE, V. L. B. **Cadernos de Pesquisa**. Retratos de assentamentos. NUPEDOR – Programa de pós-graduação em sociologia – FCL – UNESP, v. 1, Ano I, 1994.

FERRANTE, V. L. B.; BARONE, L. A. Assentamentos na agenda de políticas públicas: a “trama de tensões” em regiões diferenciadas. In FERRANTE, V. L. B.; WHITAKER, D. C. A. **Reforma agrária e desenvolvimento**: desafios e rumos da política de assentamentos rurais. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário; São Paulo: Uniara, 2008.

FERRANTE, V. L. B.; WHITAKER, D. C. A.; BARONE, L. A. Dezoito anos de assentamentos rurais: diferentes dimensões desta difícil maioria. In FERRANTE, V. L. B. **Cadernos de Pesquisa**. Retratos de assentamentos. NUPEDOR – Programa de pós-graduação em sociologia – FCL – UNESP, v. 9, 2004.

FIORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2007.

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** Tradução de Rosisca Darcy de Oliveira. 8 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

GAGNEBIN, J. M. Walter Benjamin ou a história aberta. In. BENJAMIN, W. **Obras escolhidas I**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **História e narração em W. Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOETHE, J. W. von. **Doutrina das cores**. Tradução de Marco Giannotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

GOHN, M. G. M. **Teorias dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Mídia, terceiro setor e MST: impactos sobre o futuro das cidades e do campo**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

GODANI, A. M. Família, gênero e políticas: famílias brasileiras nos anos 90 e seus desafios como fator de proteção. **Revista Brasileira de Estudos da População**, v.19, n.1, jan./jun. 2002.

GONÇALVES, R. (Re)politizando o conceito de gênero: a participação política das mulheres no MST. **Mediações**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 198-216, jul/dez. 2009. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewArticle/4514>>. Acesso em: 21. abr. 2010.

GRAMSCI, A. **Americanismo e fordismo**. Tradução de Gabriel Bogossian. São Paulo: Hedra, 2008.

HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 18, set., 1987.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JAY, M. **A imaginação dialética**. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva**. 2. ed. Santiago (Chile): Universidad Diego Portales, 2008a.

L'ESTOILE, B.; SIGAUD, L. **Ocupações de terra e transformações sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LANG, A. B. S. G. História oral: procedimentos e possibilidades. In: LANG, A. B. S. G. **Desafios da pesquisa em ciências sociais** – Centro de estudos rurais e urbanos (CERU). São Paulo, série 2, n. 8, 2001.

LEITE, S. (et al.). **Impactos dos assentamentos**: um estudo sobre o meio rural brasileiro. São Paulo: UNESP, 2004.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caleira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, M; VARIKAS, E. A crítica do progresso em Adorno. **Lua Nova**, São Paulo, CEDEC. n. 27, p. 201-215, 1992.

MAAR, W. L. Lukács, Adorno e o problema da formação. **Lua Nova**. Revista de cultura e política. n. 27, p. 171-200, 1992.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. **Educação e Sociedade**. Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-475, Ag. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302003000200008&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 21 Apr. 2010.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. O Homem unidimensional. São Paulo: Zahar, 1982.

_____. **Cultura e Sociedade**. vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MAGALHÃES, S. B. Direitos e projetos: uma leitura sobre a implantação de assentamentos no Sudeste do Pará. In: MARTINS, J. S (coord). **Travessias**: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

MARÉS, C. F. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

MARTINS, J. S (coord). **Travessias**: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

MARTINS, J. S. **O sujeito oculto**. Ordem e transgressão na Reforma Agrária. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MEDEIROS, L. S. “Sem-terra”, “assentados”, “agricultores familiares”. Considerações sobre os conflitos sociais e as formas de organização dos trabalhadores rurais brasileiros. GIARRACCA, N. **?Una nueva ruralidad en América Latina?** Buenos Aires (Argentina): CLACSO, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 7. ed.. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1994.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural**. Brasília: MDA, 2007. Disponível em: <http://www.mda.gov.br/portal/saf/arquivos/download/Pnater.doc?version_id=2390213>. Acesso em 21 abr. 2010.

MIRZA, C. A. **Movimientos sociales y sistemas políticos en América Latina: la construcción de nuevas democracias**. Buenos Aires (Argentina): CLACSO, 2006.

MOREIRA, R. J. Ruralidades e globalização: ensaiando uma interpretação. In. MOREIRA, J. R. (org); CARNEIRO, M. J. (et. al.). **Identidades sociais**: ruralidades no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MST. **Carta do 5º Congresso Nacional do MST**. Brasília, junho de 2007. Disponível em: <WWW.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3713>. Acesso em: 21 abr. 2010.

NEGT, O; KLUGE, A. **O que há de político na política?** Relações de medida em política. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento. Tradução de João Azenha Júnior. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1999.

OLIVEIRA, F. Política numa era de indeterminação. In OLIVEIRA, F.; RIZEK, C. S. (ORGS). **A era da indeterminação**. São Paulo: Boitempo, 2007.

PAOLI, Maria Célia. Trabalhadores e cidadania: experiência do mundo público na história do Brasil moderno. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 3, n. 7, dec. 1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141989000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 19 abr.2010.

PINTO, J. M. R. **Administração e liberdade**: um estudo do conselho de escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

_____. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 03-15, 1989.

QUINTEIRO, M. C. Rio Paraíso, o paraíso conquistado. MARTINS, J. S (coord.). **Travessias**: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

ROUANET, S. P. **Édipo e o anjo**. Itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

SADER, E. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências e lutas dos trabalhadores na grande São Paulo. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SARTI, C. A. A. **Família como espelho**. Campinas: Autores associados, 1996.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Para uma metodologia de pesquisa dos movimentos sociais e educação no campo. MOLINA, M. C (org.). **Educação do campo e pesquisa**: questões para reflexão. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006.

SCHREINER, D. F. **Entre a exclusão e a utopia**: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais (região sudoeste/oeste do Paraná). Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP – São Paulo, 2002.

SCOPINHO, R. A. (et al.). O processo organizativo do assentamento Sepé Tiaraju: novos ânimos no cenário dos movimentos sociais na região de Ribeirão Preto. **Reforma Agrária, Revista da ABRA**, São Paulo, v. 34, nº 1, p. 149-176, jan-jun 2007.

SILVA, M. A. M. **Errantes do fim do século**. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. **A luta pela terra**: experiência e memória. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. Assentamento Bela Vista, a peleja para ficar na terra. MARTINS, J. S (coord.). **Travessias**: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SOUZA, E. F. **Do silêncio à satanização**: o discurso de VEJA e o MST. São Paulo: Annablume, 2004.

THOMAZ JR., A. **Por trás dos canaviais, os “nós” da cana**: a relação capital x trabalho e o movimento sindical dos trabalhadores na agroindústria canavieira paulista. São Paulo: Annablume: 2002.

TURATTI, M. C. M. **Os filhos da lona preta**. Identidade e cotidiano em acampamentos do MST. São Paulo: Alameda, 2005.

VALLES, M. S. **Técnicas cualitativas de investigación social**: Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis Sociología, 1997.

VASQUEZ, G. C. F. **Experiência e luta pela terra**: o assentamento Sepé Tiaraju e o MST. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, 2009.

VÁZQUEZ, F. **La memória como acción social**. Relaciones, significados e imaginário. Barcelona: Paidós, 2001.

WANDERLEY, M. N. B. “Morar e trabalhar”: o ideal camponês dos assentados de Pitanga (estudo de caso no Nordeste). In: MARTINS, J. S (coord). **Travessias**: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WHITAKER, D. C. A. (et al.) A transcrição da fala do homem rural: fidelidade ou caricatura? In WHITAKER, D. C. A. **Sociologia rural**: questões metodológicas emergentes. São Paulo: letras à margem, 2002.

WHITAKER, D. C. A. **Sociologia rural**: questões metodológicas emergentes. São Paulo: letras à margem, 2002

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. 2. ed. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

ZUIN, A. A. S. **Indústria cultural e educação**: o novo canto da sereia. Campinas (SP): Autores Associados, 1999.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-de-OLIVEIRA, N. **Adorno**. O poder educativo do pensamento crítico. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

ANEXO 1 – Texto do Termo de Ajustamento de Conduta (TAC)

TERMO DE COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA

COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA que fazem entre si o **MINISTÉRIO PÚBLICO**, pelos Promotores de Justiça do Meio Ambiente e de Conflitos Fundiários que este subscrevem, o **INCRA — INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA**, pelo Superintendente Regional de São Paulo que este subscreve, e os **BENEFICIÁRIOS-CONCESSIONÁRIOS (ASSENTADOS)**, abaixo nominados e qualificados no ANEXO I deste termo, que este também subscrevem, nos seguintes termos:

Considerando que o acesso à terra é direito fundamental, de cunho universal, garantido a todos os brasileiros pelo nosso ordenamento jurídico (Constituição da República, art. 5º, *caput*);

Considerando que compete ao Poder Público implementar a Política de Reforma Agrária, com o objetivo de promover a mudança da estrutura agrária e a introdução de padrões de produção agrícola ambiental e socialmente sustentáveis (Constituição da República, art. 184, c.c. os arts. 186, incs. I a IV, 170, *caput*, e incs. III, VI e VII; 3º, incs. I a IV);

Considerando que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida (Constituição da República, art. 225, *caput*);

Considerando que ao Poder Público e à coletividade impõe-se o dever de defender o meio ambiente e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (Constituição da República, art. 225, *caput*);

Considerando que ao Poder Público e à coletividade incumbe a definição de espaços territoriais e de seus componentes a serem especialmente protegidos, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção (Constituição da República, art. 225, § 1º, inc. III);

Considerando que o INCRA adquiriu a antiga Fazenda Santa Clara, situada no município de Serra Azul, comarca de Cravinhos, objetivando a sua inclusão no Programa de Reforma Agrária;

Considerando que o referido imóvel rural situa-se em área de afloramento e recarga do Aquífero Guarani, um dos maiores reservatórios de água subterrânea do planeta;

Considerando que o padrão de produção agrícola tradicionalmente observado na região de Ribeirão Preto é baseado na monocultura e no uso intensivo da agroquímica e da motomecanização;

Considerando que esse padrão de produção agrícola é incompatível com a utilização adequada dos recursos naturais e com proteção e preservação do meio ambiente, mormente em áreas de afloramento e recarga de aquíferos;

Considerando que esse padrão de produção agrícola não assegura existência digna, conforme os ditames da justiça social, a todos que têm direito de acesso à terra e não garante o necessário bem-estar àqueles que nela trabalham;

Considerando que o INCRA promoverá a concessão de uso coletivo do referido imóvel rural aos beneficiários nomeados no Anexo I e que estes têm o compromisso de se organizarem, como agricultores familiares, por meio da AGROSEPÉ – Associação Comunitária do Assentamento PDS Sepé Tiaraju;

Considerando a disposição do INCRA e dos beneficiários-concessionários em implementar, no referido imóvel rural, o projeto de Assentamento Sepé Tiaraju, observando padrões democráticos e sustentáveis de: (i) organização da propriedade; (ii) organização, convivência e desenvolvimento comunitário; (iii) produção agrícola; (iv) proteção e conservação ambiental (Projeto de Desenvolvimento Sustentável — PDS);

Considerando a necessidade de tratamento conjunto dos fatores econômico, sociocultural e ambiental e a abordagem holística do Projeto de Desenvolvimento Sustentável do Assentamento Sepé Tiaraju;

Os compromissários assumem, de acordo com as atribuições abaixo definidas, os seguintes compromissos:

I— DA FORMA DE ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DO ASSENTAMENTO E DA TITULAÇÃO DA TERRA

1) Comprometem-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, e os assentados-beneficiários a promoverem a organização territorial do assentamento da seguinte maneira:

a) os beneficiários-concessionários integrarão por afinidade 4 (quatro) núcleos sociais de famílias, nomeados como Núcleo Zumbi dos Palmares (21 famílias), Núcleo Chico Mendes (20 famílias), Núcleo Dandara (19 famílias) e Núcleo Paulo Freire (20 famílias);

b) nos núcleos, cada família ocupará área de, no mínimo, 3,0 hectares e, no máximo, de 3,9 hectares, para estabelecimento da moradia e produção individual;

c) em cada núcleo, haverá uma área comum de, no mínimo, 10.000 m² (1 hectare) para atividades sociais, culturais e de lazer;

d) em cada núcleo, haverá a destinação de, no mínimo, 60 hectares para a produção coletiva (associativa e/ou cooperativa).

2) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a respeitar a organização social do Assentamento, de acordo com as normas estabelecidas no Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS).

3) Os beneficiários-concessionários não poderão emprestar, ceder ou transferir o uso do imóvel sem prévia e expressa anuência do INCRA.

4) É vedado aos beneficiários-concessionários arrendar o imóvel, bem como dar-lhe destinação diversa daquela estipulada neste compromisso, observado, neste item, o disposto no Estatuto da Terra.

II— DA FORMA DE ORGANIZAÇÃO DA PRODUÇÃO

5) Comprometem-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, e os beneficiários-concessionários, estes individual e coletivamente, por meio da associação e/ou cooperativa que integrem, a organizar a produção da seguinte forma:

5.1) As áreas de produção coletiva (associativa e/ou cooperativa) dos Núcleos Zumbi dos Palmares, Chico Mendes, Dandara e Paulo Freire serão compostas por Sistemas Agroflorestais (SAFs), Sistemas Silvopastoris e outros Sistemas Agroecológicos;

5.1.1) Os beneficiários-concessionários, organizados em comunidade, e o INCRA, objetivando a garantia de recarga do Aquífero Guarani, destinarão 35% da área total do imóvel (280 hectares), ou seja, 15% a mais do mínimo legal, excluídas as Áreas de Preservação Permanente, para a recomposição e manutenção de cobertura florestal, a ser averbada à margem da inscrição da matrícula do imóvel, no Registro de Imóveis competente, como Reserva Legal, permitindo-se o manejo florestal sustentável, de acordo com critérios técnicos e científicos aprovados pelo órgão ambiental estadual competente, nos termos do art. 16, § 2º, do Código Florestal.

5.1.2) Até a formação completa dos sistemas agroflorestais e da recomposição florestal da área de Reserva Legal, será permitido o cultivo com culturas anuais (feijão, milho, mandioca e outras), nas entrelinhas.

5.1.3) Os plantios observarão as normas técnicas e legais de conservação do solo.

5.2) No manejo das culturas agrícolas e das atividades pecuárias desenvolvidas na área do Assentamento Sepé Tiaraju, os beneficiários-concessionários e o INCRA comprometem-se a adotar técnicas ambientalmente adequadas, de acordo com processo de transição agroecológica a ser determinado no Plano de Desenvolvimento do Assentamento (PDA), priorizando a diversificação produtiva como forma de garantir a segurança alimentar das famílias assentadas e dos demais destinatários da produção.

6) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a garantir apoio técnico e fazer gestões junto aos órgãos competentes para o aporte orçamentário aos beneficiários-concessionários, objetivando a viabilização da produção coletiva e familiar e a recuperação ambiental do Assentamento Sepé Tiaraju, na forma prevista nas cláusulas anteriores, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

III— DA INFRA-ESTRUTURA E SANEAMENTO BÁSICO

7) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto aos órgãos competentes a garantir aporte orçamentário para a eletrificação do

Assentamento Sepé Tiaraju, até 31 de dezembro de 2007, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

8) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto aos órgãos competentes a garantir aporte orçamentário para a edificação das moradias dos beneficiários-concessionários, até 31 de dezembro de 2007, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

9) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto aos órgãos competentes a garantir aporte orçamentário para a edificação dos galpões e prédios necessários às atividades comuns do Assentamento Sepé Tiaraju.

10) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto aos órgãos competentes a garantir aporte orçamentário para a instalação do Sistema de Abastecimento de Água Potável à população do Assentamento Sepé Tiaraju, de acordo com as diretrizes e outorga do DAEE – Departamento Estadual de Águas e Energia Elétrica, até 31 de dezembro de 2008, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

11) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto aos órgãos competentes a garantir aporte orçamentário para a instalação de sistema ambientalmente adequado de coleta e tratamento de esgoto doméstico na área do Assentamento Sepé Tiaraju, de acordo com as diretrizes estabelecidas pela CETESB, até 31 de dezembro de 2008, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

12) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a fazer gestões junto à concessionária de serviços telefônicos para implantar rede de telefones públicos na área do Assentamento Sepé Tiaraju.

IV— DA PROTEÇÃO E PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE

13) Comprometem-se os beneficiários-concessionários a promoverem a recomposição arbórea das Áreas de Preservação Permanente do córrego Serra Azul, que margeia a área do Assentamento Sepé Tiaraju, a partir do leito maior sazonal, numa faixa de 30 metros, e das três nascentes ali existentes, num raio de 50 metros, com espécies nativas regionais, até 31 de dezembro de 2009, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

14) Compromete-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, a promover a averbação da Reserva Legal, de que trata a cláusula 5.1.1, no prazo de 90 dias, contado da aprovação do licenciamento ambiental do Assentamento Sepé Tiaraju, pelo órgão estadual competente, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

15) Comprometem-se os beneficiários-concessionários a promoverem a recomposição arbórea da área de Reserva Legal de que trata a cláusula 5.1.1, no prazo de 30 (trinta) anos, contado da data da assinatura deste termo, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

16) Comprometem-se os beneficiários-concessionários, na produção coletiva e na familiar, a utilizar controle biológico de pragas e doenças, sob pena do pagamento de multa no valor de 10 (dez) salários-mínimos por cada infração constatada, ressalvada, durante o processo de transição para a produção agroecológica, a possibilidade do emprego de outros métodos de controle previstos na normativa estabelecida pela Câmara Setorial da Cadeia Produtiva da Agricultura Orgânica do Ministério da Agricultura.

17) Comprometem-se os beneficiários-concessionários a observar, nas áreas de produção coletiva e nas de produção familiar, as normas técnicas e legais de conservação do solo, sob pena de pagamento da multa de 10 (dez) salários-mínimos por infração constatada e de reparação do dano, sem prejuízo de intervenção judicial no imóvel, para permitir, em caso de omissão, a execução específica por interventor nomeado.

V— DAS ATIVIDADES SOCIOCULTURAIS

18) Comprometem-se os beneficiários-concessionários, individual e coletivamente, por meio da associação e/ou cooperativa que integrarem, a implantar, no prazo de 1 (um) ano, contado da assinatura deste termo, em área comum do Assentamento Sepé Tiaraju, Espaço Educativo dirigido para o acompanhamento pedagógico e para o desenvolvimento integral (físico, psíquico, moral e social) das crianças e adolescentes em idade escolar, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

19) Comprometem-se o INCRA, pela Superintendência Regional de São Paulo, e os beneficiários-concessionários, individual e coletivamente, por meio de associação e/ou cooperativa que integrarem, a promover no Assentamento Sepé Tiaraju, no prazo de 1 (um) ano, contado da assinatura deste termo, o programa de Educação de Jovens e Adultos — EJA, dirigido para a erradicação do analfabetismo no campo, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

20) Comprometem-se os beneficiários, individual e coletivamente, através da associação e/ou cooperativa que integrarem, a implantar, no prazo de 180 (cento e oitenta) dias, contado da assinatura deste termo, programa cultural dirigido à formação dos assentados para o trabalho coletivo, baseado na solidariedade e cooperação, para a produção ambientalmente adequada e para o resgate da cultura camponesa em bases humanistas e fraternas, sob pena de intervenção judicial no imóvel, para permitir a execução específica por interventor nomeado.

VI— DAS DISPOSIÇÕES FINAIS

21) Motivos de caráter econômico-financeiro não poderão ser opostos para eximir OS COMPROMISSÁRIOS do avençado no presente COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA;

22) O descumprimento dos compromissos ora ajustados implicará na adoção de medidas judiciais cabíveis por parte do MINISTÉRIO PÚBLICO, ficando-lhe facultado a execução judicial do presente COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA, sem prejuízo de outras ações cabíveis.

O presente COMPROMISSO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA, fundado no art. 5º, parágrafo 6º, da Lei nº 7347/85, impresso em 4 (quatro laudas), lido e assinado pelas partes e

pelas testemunhas abaixo nomeadas, em três vias, será, posteriormente, submetido à homologação do Conselho Superior do Ministério Público.

Ribeirão Preto, 9 de fevereiro de 2007.

**Promotoria de Justiça do Meio Ambiente e de Conflitos Fundiários com atuação na
Bacia Hidrográfica do Rio Pardo**

**Promotoria de Justiça do Meio Ambiente e de Conflitos Fundiários com atuação na
Bacia Hidrográfica do Rio Pardo**

Promotoria de Justiça da Comarca de Cravinhos

Superintendente Regional do INCRA no Estado de São Paulo

e assinaturas dos assentados-beneficiários

Anexo 2 – Roteiro das entrevistas

1. História de vida antes de entrar para o movimento social
2. Cotidiano no acampamento
3. O que mudou após a entrada no movimento
4. Quais as mudanças percebidas no que se refere à percepção geral sobre temas como:
 - a) educação dos filhos;
 - b) causas gerais de riqueza, pobreza e desigualdades sociais;
 - c) relações de gênero;
 - d) MST;
 - e) participação política.