

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM  
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

TESE

**A IRONIA DA REALIDADE E OS PARADOXOS DA RAZÃO POLÍTICA:  
diversidade, sociabilidade e dinâmicas político-religiosas em espaços de luta  
pela terra no Rio Grande do Sul**

Valter Lúcio de Oliveira

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM  
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

**A IRONIA DA REALIDADE E OS PARADOXOS DA RAZÃO POLÍTICA:  
diversidade, sociabilidade e dinâmicas político-religiosas em espaços de luta  
pela terra no Rio Grande do Sul**

**VALTER LUCIO DE OLIVEIRA**

*Sob a Orientação do Professor*  
John Comerford

Tese submetida como requisito parcial  
para obtenção do grau de **Doutor em**  
**Ciências** no Programa de Pós-  
graduação de Ciências Sociais em  
Desenvolvimento, Agricultura e  
Sociedade

Rio de Janeiro, RJ  
2009

333.31098165 Oliveira, Valter Lúcio de.  
O48i A ironia da realidade e os paradoxos da razão  
T política: diversidade, sociabilidade e dinâmicas  
político-religiosas em espaços de luta pela terra no Rio  
Grande do Sul. / Valter Lucio de Oliveira, 2009.  
346 f.

Orientador: John Cunha Comerford  
Tese (doutorado) – Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e  
Sociais.  
Bibliografia: f. 315-329.

1. MST - Teses. 2. Religião - Teses. 3. Luta pela  
terra - Teses. 4. Assentamento – Teses. 5.  
Acampamento - Teses. I. Comerford, John Cunha. II.  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM  
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**VALTER LUCIO DE OLIVEIRA**

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências, no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, área de Concentração em Movimentos Sociais.

Tese aprovada em 21/12/2009

---

John Cunha Comerford (Dr.) CPDA-UFRRJ  
(Orientador)

---

Christine de Alencar Chaves (Dra.) Depto. de Antropologia/UnB

---

Marcelo C. Rosa (Dr.) Depto. de Sociologia/UnB

---

Leonilde Servolo de Medeiros (Dra.) CPDA/UFRRJ

---

Claudia Job Schimitt (Dra.) CPDA/UFRRJ

Ofereço essa tese aos meus pais **Zito** e **Cida**, acima de tudo, incondicionais parceiros nessa vida.

Ofereço também à memória de **Silvio Rodrigues**, amigo e companheiro de trabalho, exemplo de superação das adversidades da vida e de dedicação à uma causa, liderança responsável e fiel ao MST do Mato Grosso do Sul. Com 28 anos foi (juntamente com outro companheiro) brutalmente torturado e assassinado por pistoleiros contratados por latifundiários da região onde atuava.

São precisamente as perguntas para  
as quais não existem respostas que  
marcam os limites das possibilidades  
humanas e traçam as fronteiras da  
nossa existência.

*A insustentável leveza do ser*  
*Milan Kundera*

Por esse pão pra comer,  
Por esse chão pra dormir  
A certidão pra nascer  
E a concessão pra sorrir  
Por me deixar respirar,  
Por me deixar existir,  
*Deus lhe pague*  
Pela cachaça de graça  
Que a gente tem que engolir  
Pela fumaça e a desgraça,  
Que a gente tem que tossir  
Pelos andaimes pingentes  
Que a gente tem que cair,  
*Deus lhe pague*  
Pela mulher carpideira  
Pra nos louvar e cuspir  
E pelas moscas bicheiras  
A nos beijar e cobrir  
E pela paz derradeira  
Que enfim vai nos redimir,  
*Deus lhe pague*

*Construção*  
Chico Buarque de Holanda

## AGRADECIMENTOS

“Lo que es verdad de la escritura y de la relación amorosa también es verdad de la vida. El juego merece la pena en la medida en que no se sabe cómo va a terminar”

Michel Foucault (1990)

O processo da escrita raramente se dá de forma linear, sem hesitações e rupturas. Trazer para o papel um conteúdo que reflita sobre uma determinada realidade social através da articulação entre metodologia e epistemologia, tratando de cumprir os requisitos pertinentes a um tipo de ciência, a que chamamos sociais, é um desafio que não é vivido sem crises. Não sabemos como tudo isso vai terminar, Foucault tem razão. Nesse percurso tortuoso até à materialidade desse trabalho, muitas dúvidas, insegurança, angustia, descobertas, leituras úteis e “inúteis”, novos amigos, novos universos, novos aprendizados... foram compondo o processo de construção objetiva e subjetiva do pesquisador. Uma tese, portanto, é a parte visível de um processo muito mais rico e dinâmico que precedeu a sua confecção. A cada afirmação muitas questões ficaram pelo caminho, ou, mais propriamente, se tornaram o conteúdo oculto desse processo. Das opções empíricas e teóricas realizadas, outras tantas foram descartadas como “entulhos” úteis e invisíveis na base dessa pequena edificação que vem a público.

Diante da ansiedade de muitos companheiros de percurso que se esforçavam para atribuir um sentido prático e instrumental à sua tese, relativo às mudanças que operaria na sociedade, eu costumava dizer que o principal *produto* que esperava fazer nascer da minha tese era *eu* mesmo. Imaginar que uma tese possa ter o poder de transformação de algo na sociedade me parece bastante salutar e conseqüente. Eu também gostaria de oferecer tal utilidade. Mas estou ciente de que o próprio ato de escrever se inscreve na realidade social, nesse sentido, a minha escrita, mesmo acadêmica é também política. Esse desejo pode também ser bastante inspirador de todo o processo no qual ela está imersa, mas é, seguramente, a parte consideravelmente menor daquilo que se construiu ao longo de todo o percurso de doutoramento que, por sua vez, já vem alicerçado em vários outros componentes da trajetória que se seguiu até ali. Portanto, para além de seu conteúdo, a tese condensa uma enorme diversidade de significados e experiências, e, nesse sentido, o produto subjetivo e objetivo que todo esse processo inspira é o próprio pesquisador. A comparação da escrita com a vida de fato faz sentido. Ainda que a tese esteja aqui finalizada, o que esse processo enseja são novas questões acadêmicas e, sobretudo, existenciais, todas estas questões estarão compondo a escrita da vida..

Mas o que seria de uma tese sem os amigos, sem os professores, sem os “informantes”, sem a família, sem os sentimentos e os eventos... provavelmente não seria e, certamente, não seria o que é. Impossível seria a tarefa de purificar a escritura de tudo o que sobre ela atua, pois impossível purificar-se de tudo que sobre si atua. Então agradeço aos que estiveram por “perto” e, de alguma forma, estão contidos na escrita dessa tese e na escrita da minha própria vida:

À minha família que continua sendo meu porto alegre e seguro.

Mais uma vez, e sempre, à Universidade Pública;

Ao CPDA-UFRJ e a todos os que ali criam as condições para o aprendizado e para o debate acadêmico franco e aberto.

A todas as pessoas do MST com as quais me relacionei durante minha pesquisa, especialmente àquelas que generosamente se dispuseram a me acolher e partilhar suas vidas. Cito nominalmente algumas que espero algum dia reencontrar por estes caminhos tortuosos: Anajá, Maria, Lucianinha, André, Altair, Valéria, Micheline, Marcos e Silvana, Sueli e Acir e Rubens e Iara.

Aos agricultores da comunidade de Três Passos – Morrinhos do Sul. Especialmente às famílias de Mauro e Rosane, Mauri e Regina e Valdeci e Zelma.

À professora Leonilde Medeiros, exemplo de dedicação profissional e inspiração intelectual. A ela também sou grato pelo imprescindível apoio à realização do Estágio Sanduíche em Paris.

Ao meu orientador John Comerford, pela orientação agradável e determinante e também pela confiança e amizade estabelecidas.

Aos membros da banca de defesa pela leitura atenciosa e pelos comentários certos e instigadores: Christine Chaves, Marcelo Carvalho Rosa, Leonilde Medeiros e Claudia Job Schmitt.

À Eliane Martins pela presença amiga, pela cumplicidade intelectual e pelas longas correspondências virtuais que trocamos no período em que eu estava na França. Sem maiores esforços, ela verá nosso diálogo refletido quase na íntegra nessa tese. Agradeço também as leituras extremamente atenciosas às versões dessa tese e os seus comentários e sugestões sempre pertinentes. Pensei em reconhecer isso em cada parte na qual Eliane me fez ver possibilidades de análises mais profundas, alguns equívocos de interpretação, sugestões de bibliografia e mesmo naqueles comentários que os mantive apenas com algumas reformulações. Mas, por fim, julguei que fazer isso em cada uma dessas partes ficaria um tanto repetitivo. Por isso reconheço aqui, de forma genérica e detidamente, sua importante contribuição.

Ao Rafael Benthien, uma amizade que nasceu durante o “sanduíche” em Paris e se consolidou ao longo do tempo. Foi também um interlocutor sempre atento às discussões teóricas e no auxílio à compreensão de partes do que pude escrever nessa tese. Também é inspiração de seriedade e comprometimento com a academia e com o social.

À Marta Cioccarì, amiga com a qual dividi as alegrias e angústias dos principais momentos nos quais me vi envolvido durante a vivência do doutorado: curso do L. F. D. Duarte no Museu, preparativos para a qualificação do projeto, preparativos para o Sanduíche, vivência na *Maison* do Brasil em Paris, adesão ao UGC-Cinemas de Paris, discussões sobre nossas teses em Porto Alegre.... Como se nota, apesar de estarmos em programas de pós-graduação diferentes, nossas trajetórias se cruzaram em vários momentos, confirmando que nossas afinidades se realizavam também nas nossas opções.

Ao Marcelo Kunrath: da orientação “arriscada” no mestrado emergiu uma amizade que se reafirmou ao longo do tempo, além, é claro, de tudo o que nos empolga nos assuntos acadêmicos que sempre partilhamos. Foi também um grande apoio intelectual durante os últimos momentos da tese, aqueles de maior “turbulência”.

Aos amigos-irmãos de sempre, Cleyton Gerhardt, Leonardo Guimarães, Valquiria Smith, Fátima Almada, Patrícia Fernandes e Amira Rachid.

Ao meu tio Paulinho que, para além dessa privilegiada proximidade “natural”, sempre me inspirou como militante e como intelectual.

Ao César Da Ros, pela amizade e pelo apoio.

Ao José Carlos Gomes dos Anjos, professor exemplar de cujas aulas do mestrado carrego uma influência indelével.



Ao Jorge Romano, pelos seus comentários importantes como membro da banca de qualificação do meu projeto.

Ao Irio Conti, Nelson Delgado, Débora Lerrer e Kathleen Millar, pelo apoio e incentivo recebidos sob diferentes formas.

Aos professores Ivaldo Gehlen, Alberto Bracagioli e Lovois Miguel e à equipe do PLAGEDER-PGDR-UFRGS pelo apoio e acolhida.

Da França agradeço à equipe do *Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – CRBC/EHESS* – pela acolhida e por haver proporcionado um ambiente bastante fértil intelectualmente. Agradeço especialmente ao Afrânio Garcia Jr., Marion Aubré, Marie-Claude Muñoz e Jean Pierre Faguer,

Ainda da França quero agradecer ao Thierry Castelbou que, de forma muito generosa e gentil, criou as condições objetivas para que eu pudesse realizar um breve trabalho de campo na região de Larzac. Sou grato a todas as famílias que me acolheram durante este período.

Aos amigos de Paris, em especial a Anne-Claire Laine, Dorothée Serge, Laurence Poteau e Ludvine Deschamps.

Aos amigos que fiz durante minha estadia no Rio de Janeiro em especial a Maryane Galvão também pelo apoio.

Aos amigos que fiz e reencontrei em meu retorno a Porto Alegre.

Ao INCRA, na pessoa de Benhur Bittencourt, pelo fornecimento dos mapas dos assentamentos.

Ao NEAD/Actionaid pelo apoio financeiro ao meu trabalho de campo.

Ao CNPq sou profundamente grato pela bolsa concedida, única forma possível para que pudesse me dedicar exclusivamente ao doutorado.

À Capes, pela bolsa Sanduíche que me permitiu realizar uma inestimável experiência em terras estrangeiras. Como estrangeiro muito se aprende e se vive para além do que são os objetivos acadêmicos de tal bolsa: pessoas, idioma, cultura, sentimento, saudades...

Muito especialmente à Eve-Anne Buhler, por ser o que é e pelo que me possibilitou ser...

Amigo? Aí foi isso que eu entendi? Ah, não; amigo para mim é diferente. Não é um ajuste de um dar serviço ao outro, e receber, e saírem por este mundo, barganhando ajudas, ainda que sendo com o fazer a justiça aos demais. Amigo, pra mim, é só isto: é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tira prazer de estar próximo. Só isso, quase; e os todos sacrifícios. Ou – amigo – é que a gente seja, mas sem precisar de saber o porquê é que é. Amigo meu era Diadorim....

João Guimarães Rosa

## RESUMO

OLIVEIRA, Valter Lúcio. *A ironia da realidade e os paradoxos da razão política: diversidade, sociabilidade e dinâmicas político-religiosas em espaços de luta pela terra no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Ciência Sociais aplicada ao conhecimento do mundo rural). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2009.

As análises desenvolvidas nessa tese buscam compreender o processo de engajamento e retribuição entre as pessoas que se envolveram na “luta pela terra” lideradas pelo MST. A partir da pesquisa empírica realizada em um acampamento e em dois assentamentos (um novo e outro antigo) localizados no Rio Grande do Sul, observou-se a ocorrência de um público bastante variado que se engaja em tal luta inspirado por retribuições que não se resume apenas à conquista da terra. Adotando um olhar privilegiado sobre o micro, sem, no entanto, negligenciar o macro e detendo-se sobre as dimensões relativas à religião e às religiosidades, foi possível notar que ingressar no MST constitui oportunidade que as pessoas agarram movidas por lógicas que não são, em grande parte dos casos, aquelas definidas pela razão política. Experimentar as ofertas religiosas e se incorporar ao acampamento do MST não são possibilidades excludentes, são alternativas eficientes na busca por uma vida melhor. Mesmo que no acampamento a diversidade de expressões sociais esteja sob relativo controle, os símbolos e mitos estão povoando aquele espaço e criando realidades inesperadas. Suspeitar, como faziam alguns acampados, que nas reuniões da principal e restrita instância política do acampamento ocorriam rituais de bruxaria, indica que aquele espaço como um todo está “colonizado” por variadas “forças”. Fica evidente, portanto, que na dinâmica cotidiana desses espaços o religioso e o político se interpenetram. Diante de tal dinâmica é perceptível a constituição, tanto nos assentamentos quanto no acampamento (a despeito de seu maior controle), de pequenas comunidades definidas por códigos morais de conduta. Ainda que a imagem unitária que é criada pelo e sobre o MST e o seu reconhecimento como organização catalisadora dos interesses difusos façam parte e interfiram na realidade desses espaços, a realidade que ali se constrói é muito mais complexa do que isso. Do que se conclui que não há a sobreposição de identidades que venha a dar forma a uma identidade única, sólida e coerente.

Palavras-chave: MST, Religião, Luta pela Terra, Acampamento, Assentamento

## ABSTRACT

OLIVEIRA, Valter Lúcio. *The irony of reality and the paradoxes of political reason: diversity, sociality and politico-religious dynamics in spaces of the struggle for land in Rio Grande do Sul*. Thesis (PhD in Social Sciences applied in Rural World Knowledge). Human and Social Sciences Institute: Development, Agriculture and Society Department. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2009.

The analysis presented in this thesis seeks to understand processes of engagement and retribution among people involved in the “struggle for land”, led by the MST (Landless Movement). Based on empirical research conducted at one encampment and two settlements (one new and the other old) located in Rio Grande do Sul, it was found that a fairly diverse public engages in this struggle, motivated by the possibility of gains that involve more than just the conquest of land. Adopting a perspective that at once privileges the micro without neglecting the macro level and that pays particular attention to dimensions concerning religion and religiosities, it was possible to perceive that joining the MST constituted an opportunity that people seized motivated by logics that are not, in the vast majority of cases, those defined by political reason. To experience religious offerings and to incorporate oneself into the MST encampment are not exclusive possibilities but rather efficient alternatives in the search for a better life. Even though the diversity of social expression was relatively controlled in the encampment, symbols and myths populate that space and create unexpected realities. To suspect, as those in the camps often did, that practices of witchcraft were occurring in restricted political meetings of the camp, indicates that that space, taken as a whole, is “colonized” by a variety of “forces”. It becomes evident, however, that in day-to-day dynamics of these spaces the religious and the political interpenetrate. In the face of this kind of dynamic, it is possible to perceive the creation, as much in the settlements as in the encampment (despite the greater control in the latter), of small communities defined by moral codes of conduct. Even though the unitary image that is created by and about the MST – as well as its recognition as a catalyzing organization of diffuse interests – is part of and enters into the reality of these spaces, the reality that is constructed there is much more complex than this. Thus, it is concluded that there is not an imposition over identities that ends up forming one single, solid, coherent identity.

Key words: MST, Religion, Struggle for Land, Encampment, Settlements

## ABREVIATURAS

ACERT	Associação dos Colonos Ecologistas da Região de Torres
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais
BM	Brigada Militar
BO	Brigada de Organicidade
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COM	Centro de Orientação Missionária
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura
ENFF	Escola Nacional Florestan Fernandes
FAG	Frente Agrária Gaúcha
FETAGRI	Federação dos Trabalhadores da Agricultura
FM	Frente de Massa
FT	Frente de Trabalho
GO	Goiás
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MASTER	Movimento dos Agricultores Sem Terra
MG	Minas Gerais
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores
MPE	Ministério Público Estadual
MPF	Ministério Público Federal
MS	Mato Grosso do Sul
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra
NB	Núcleo de Base
PF	Polícia Federal
PJ	Pastoral da Juventude
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PSTU	Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
RS	Rio Grande do Sul
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
Opções e formas .....	18
As especificidades deste estudo.....	19
<b>PRIMEIRA PARTE</b>	
<b>CONTEXTUALIZAÇÃO EMPÍRICA, DIVERSIDADE DE ENGAJAMENTOS E PRODUÇÃO DE SENTIDOS</b>	
CAPITULO I.....	25
APROXIMAÇÃO CAUTELOSA; RECEPÇÃO COM SUSPEIÇÃO.....	25
1.1 Primeiros Passos .....	25
1.2 Os limites físicos e subjetivos .....	29
1.3 A ilusão da liderança e o contexto desfavorável .....	31
1.4 Identificações perigosas e eficiência organizativa.....	36
1.5 Espaços religiosos e opções empíricas .....	41
CAPITULO II .....	45
A ORIGEM DE UM MOVIMENTO .....	45
2.1 A "Igreja dos Pobres": sua origem e atuação .....	47
2.2 A CPT.....	50
2.3 O MST.....	55
2.4 Problematizando algumas categorias.....	65
2.4.1 A <i>luta</i> de sentidos .....	65
2.4.2 O papel da terra na “luta pela terra” .....	68
2.4.3 Ocupar, acampar, assentar .....	71
CAPITULO III.....	77
ACAMPAMENTO E ASSENTAMENTOS: “NOVOS” E “VELHOS” SEM-TERRA .....	77
3.1 O Acampamento: “Cidade da Lona Preta, Capital do Bolinho Frito”.....	77
3.1.1 Configuração de barracos .....	91
3.1.2 Seleção e ida para os lotes .....	93
3.2 Os Assentamentos.....	100
3.2.1 O assentamento novo.....	101
3.2.1.1 Enfim sobre a terra .....	103
3.2.1.2 Ação, legalidade e identidade.....	105
3.2.1.3 O controle de si.....	110
3.2.1.4 A relação com a cidade.....	111
3.2.1.5 Sem-terra agricultor e sem-terra trabalhador urbano.....	114
3.2.1.6 Família, luta pela terra e o entreato francês.....	116
3.2.1.7 O poder de nomear e a simbologia dos nomes .....	120
3.2.2 Assentamento antigo .....	124
3.3 O MST como ponto de contato.....	129
CAPITULO IV.....	131
COESÃO E CONTROLE: A PRODUÇÃO DO “EU” SEM-TERRA .....	131
4.1 Acampamento como instituição total e como estufa do eu .....	131
4.1.1 “Militante que não forma militante não é militante” .....	139
4.2 Fidelidade e desprezo lógicas contrastantes de engajamento .....	148
4.3 A impossível “ortopedia” .....	154
4.4 Adaptação e resistência na produção de sentidos .....	161
4.5 O Nomadismo objetivo e subjetivo na longa marcha rumo à conquista da terra .....	166

## SEGUNDA PARTE

### SOCIABILIDADE, MILITÂNCIA E RELIGIÃO

CAPITULO V .....	171
SOCIABILIDADE E DINÂMICA RELIGIOSA .....	171
5.1 Religião e <i>ethos</i> religioso .....	171
5.1.1 Religião: entre o ser e estar .....	173
5.2 O político no religioso e o religioso no político .....	178
5.3 Religião e movimentos sociais .....	181
5.4 A “comunidade” como <i>locus</i> da religião .....	190
5.4.1 A crise da “comunidade” .....	191
5.5 As Celebrações no Acampamento .....	199
5.6 As “Celebrações” no Assentamento Novo .....	208
5.7 As “Celebrações” no Assentamento Antigo .....	217
5.8 O local físico e simbólico para as Celebrações .....	219
5.9 Mística no/do MST .....	222
5.10 Da mística à religião .....	235
CAPITULO VI .....	239
O PERFUME DE DEUS: A EXPRESSÃO DO RELIGIOSO NUM ESPAÇO DE LUTA E A EXPRESSÃO RELIGIOSA DESSA LUTA .....	239
6.1 A realidade irônica: bruxaria e política no acampamento .....	239
6.2 Religião, MST e violência urbana .....	247
6.3 O Perfume de Deus .....	259
6.4 Religião dominante e religião dominada .....	269
6.4.1 Diante do inesperado .....	270
6.4.2 O preconceito escancarado .....	274
6.4.3 Exposição e ocultação .....	276
6.5 Uma economia moral subterrânea .....	277
CAPITULO VII .....	283
ENGAJAMENTO RELIGIOSO NO MST E ENGAJAMENTO POLITICO NO RELIGIOSO .....	283
7.1 Seletividade política e afetiva: a Brigada de Organicidade e a seita weberiana .....	283
7.2 Afinidade seletiva: o sentido de ser militante .....	288
7.3 Militância e encantamento: a escatologia política do MST .....	291
7.4 A verdade do Militante .....	297
7.5 Fidelidade e gratidão: uma lógica moral de engajamento .....	301
CONCLUSÃO .....	305
BIBLIOGRAFIA .....	315
APÊNDICES METODOLÓGICOS .....	331
APÊNDICE 1: Contextualização Pessoal .....	331
APÊNDICE 2: Extrato de uma entrevista .....	334
APÊNDICE 3: Fotografias .....	338
O Acampamento .....	338
Crianças e Famílias .....	339
Celebrações e Festas .....	340
Místicas .....	341
As Lutas .....	342
Larzac – França .....	343
ANEXOS .....	344

## INTRODUÇÃO

Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo.

João Guimarães Rosa (2001, p. 194)

Quando já estava em vias de concluir essa tese deparei-me com uma reportagem de capa do jornal Zero Hora, principal tablóide do Rio Grande do Sul, que apresentava trechos fotografados de um diário supostamente escrito por algum Sem-terra. Segundo a reportagem, aquele diário de 26 páginas escrito em um caderno escolar havia sido encontrado em uma lixeira do estacionamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA onde integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST estiveram acampados por quase uma semana. De imediato achei uma atitude extremamente grosseira e apelativa ostentar, como principal título de sua capa, a chamada “*Diários revelam estratégias do MST*” (ver Anexos). Ao lado dessa manchete havia uma foto de uma pequena parte do diário expondo algumas frases quase ilegíveis. Fiquei imaginando como se gesta uma reportagem de tal conteúdo e a partir de quais elementos se conclui pela relevância de tal achado, decidindo “gastar”, além da principal chamada de capa, outras duas páginas inteiras com tal artefato. E mais surpreendente ainda era atribuir, àquelas frases abreviadas e mal escritas encontradas no lixo, o poder de revelar a verdade sobre o pensamento e as estratégias dos Sem-terra.<sup>1</sup> Chegou-se ao risível de considerar que os diários encontrados nas lixeiras tenham sido ali deixados de propósito, uma forma de mandar recado para jornalistas e para a sociedade: “*As anotações são tão claras que deixam margem para suspeitas de que o MST manda recados via cadernos deixados abandonados*”.<sup>2</sup>

Das 26 páginas citadas, a reportagem utiliza trechos esparsos que não chegam a compor duas páginas do diário, e desses trechos se extraem conclusões surpreendentes e absurdas, como a que se refere ao assassinato de um Sem-terra pela brigada militar ocorrido um mês antes<sup>3</sup>. Concluem que os Sem-terra avaliaram como positivo tal morte. A matéria em seu conjunto me pareceu uma aula de irresponsabilidade jornalística, um conteúdo que expõe a desfaçatez de tal jornal e que deveria fazer corar a face dos jornalistas autores da matéria<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Algo importante a ser considerado é que todo sem terra é motivado a fazer um diário ou, ao menos, possuir um caderno de anotações para registrar as muitas reuniões das quais participa. Chaves (2000) valeu-se de dois diários produzidos por militantes como fonte empírica de suas análises e realizou uma breve discussão sobre tal prática. Essa característica marca também um limite para que analfabetos ocupem postos na direção, como destaca este senhor: “*desde que eu estava no acampamento me chamavam pra ser coordenador do grupo, eu nunca quis, eu não tenho a caligrafia o suficiente*”.

<sup>2</sup> Edição do dia 21/09/2009, ano 46, n. 16.091.

<sup>3</sup> Este assassinato ocorreu por ocasião de despejo violento de um grupo de sem-terra que ocupava parte de uma das maiores fazendas do RS (área que já havia sido parcialmente transformada em assentamento). Até o momento em que escrevo estas linhas, passados quase dois meses do fato, o soldado que atirou nas costas de Elton Brun não havia recebido nenhuma punição e nem teve seu nome divulgado.

<sup>4</sup> Através dessa reportagem soube que desde 2002 tal jornal havia realizado outras 3 reportagens cuja fonte são diários do MST encontrados no lixo. Tal recorrência fez um site satírico (<http://cloacanews.blogspot.com>) apelidar, sugestivamente, esse tipo de reportagem como “Jornalixo”.

Mas não escrevo essas linhas introdutórias apenas para expor o grotesco de tal reportagem e registrar minha indignação, sabendo que com isso me distancio do rigor científico. Apresento esse episódio, com pitadas de ironia, porque ele me parece sintomático do que experimentei na minha vivência de campo e da visão que se produz, entre as pessoas que pesquisei e para além delas<sup>5</sup>, sobre o MST. O reconhecimento de que o MST é um movimento de acentuada importância no cenário político nacional e mesmo internacional é indiscutível. Pela força de sua expressão política e pela própria necessidade de se fazer compactamente presente em vários espaços públicos, costuma-se falar do MST como algo unitário. Mas é propriamente essa forma de vê-lo como um movimento unitário e coeso que acaba por simplificar a realidade complexa de um movimento sob o qual se abriga uma enorme diversidade social e de posicionamentos políticos. Como nesse episódio, chega-se ao ponto de investigá-lo vasculhando o lixo anônimo deixado por seus integrantes, e a partir desse “lixo” supor haver decifrado o seu “pensamento e suas estratégias”. Essa maneira de tratar o MST também contribui para produzi-lo como um mito. Um ente virtual que tem vida própria, que pensa e formula estratégias e que está para além e apesar de toda diversidade de público que caracteriza sua composição.

Ainda que tal tratamento sirva aos propósitos do MST e também aos seus adversários, a realidade desmente tais generalizações. Ao se aproximar da dinâmica cotidiana de seus acampamentos e assentamentos nota-se, facilmente, que se trata de um Movimento composto por um público extremamente diverso tanto com relação aos perfis de suas lideranças quanto aos perfis dos que conformam sua base<sup>6</sup>. Também são diversos os formatos de engajamento e as suas expectativas de retribuição. Além dessa diversidade que pode ser notada sem grandes esforços, há uma dimensão mais capilar que costuma estar simplificada na constatação de que seu público atual está composto não mais – ou não tanto – por “legítimos” camponeses e sim por um público urbano. Essa constatação, quando se encerra aí, ignora que, sob a classificação de urbano<sup>7</sup>, há uma enormidade de trajetórias que se aproximam em determinados aspectos e se distanciam em outros. Ao atribuir importância a tal constatação é pertinente considerar que em tais espaços de convivência organizados pelo MST, as experiências cotidianas dessas pessoas os fazem conjugar aspectos herdados de sua comunidade de origem com aspectos próprios da nova realidade na qual estão vivendo.

Nesse sentido, esta tese busca evidenciar essa diversidade em geral buscando, dessa forma, compreender os fatos sociais por seus diversos lados e, ao mesmo tempo, colocar acento na questão da religiosidade como elemento marcante do estabelecimento de nexos entre os espaços de relações sociais do acampamento/assentamentos por mim pesquisados e

---

<sup>5</sup> Também expõe lances de um campo de conflitos do qual a mídia local é parte importante e o acirramento dessas disputas pode chegar a gerar situações que beiram o ridículo, como é o caso dessa matéria. Além disso, são sinais de uma relação complicada que as lideranças do MST estabelecem com certas empresas midiáticas e com o jornalismo em geral, situação que presenciei e destaco ao longo da tese e que também foi notado por outros pesquisadores. Sobre a relação do MST e Mídia veja: Berger (1998), Chaves (2000), Gonçalves et al (2004), Lima (2005).

<sup>6</sup> A referência à “base” está bastante presente no discurso das lideranças e dos mediadores que atuam junto a certos grupos sociais. Ela remete à idéia de algo uniforme e coeso, do qual emana algum tipo de necessidade ou desejo que são catalisados pelas lideranças. Estas, por sua vez, se posicionam como porta vozes dessa “base”. Está em jogo nesse tipo de referência dimensões do poder que está investido naquele legitimado socialmente para falar em nome da “base” (Bourdieu, 2004). A “base” se torna também “moeda” de negociação para determinados fins e quanto maior e mais poderosa for a “base” em nome da qual se fala, maior é o poder deste mediador. Sobre a relação dos políticos e suas “bases” ver Bezerra (1999).

<sup>7</sup> Lima (2008) analisa essa polaridade urbano x camponês a partir de uma pesquisa realizada em um acampamento do MST. Em suas análises a autora busca perceber os discursos e realidades daí produzidos utilizando como referência os estudos que Elias e Scotson (2000) realizaram acerca dos “estabelecidos e outsiders” de uma pequena comunidade de operários da Inglaterra.



os espaços religiosos e comunitários do qual os Sem-terra “saíram”, mas nos quais, todavia, mantém seus vínculos familiares e sociais. Faço isso a partir da caracterização de parte do público que compõem estes espaços (acampamento e assentamentos) tomando a religião como importante categoria de análise. Faço notar que ao se revestir dessa carga mítica, que é produzida interna e externamente, o MST acaba se aproximando, em determinada medida, de uma organização que carrega traços de uma religião civil (Bellah, 1976, Catroga, 2006). Além disso, e principalmente, exploro a diversidade religiosa e a identificação religiosa (religiosidade) – com ou sem pertença a uma instituição –, de seus acampados e assentados observando as transformações em seu perfil social e religioso.

Como salientado, o MST se tornou um ator social de grande destaque na cena pública. Com ele ensejou-se um novo repertório de ações coletivas<sup>8</sup>, e os governos e a sociedade em geral passaram a reconhecê-lo como interlocutor legítimo quando o assunto é a questão agrária. Este reconhecimento se expressa, por exemplo, no fato das instituições responsáveis pelos assentamentos se guiarem, em suas atividades, pela pressão que lhes chegam por parte desse Movimento<sup>9</sup>. Assim, os assentamentos são criados em regiões nas quais o MST está mais organizado e, ao mesmo tempo, são ali assentados aqueles que seus dirigentes indicam<sup>10</sup>. O grau de influência que o MST exerce sobre o poder público também pode ser notado pela margem de liberdade que tem para constituir, a “seu” modo, o formato de assentamento que mais “lhe” convier. Portanto, é legítimo (e freqüente) se referir a determinados assentamentos como “sendo” do MST ou organizados por ele.

Diante do exposto, as análises que são construídas nesta tese estão baseadas em trabalho de campo realizado em dois assentamentos e em um acampamento reconhecidamente “pertencentes” ao MST, todos situados na região metropolitana de Porto Alegre. Estes assentamentos serão designados simplesmente por “assentamento antigo”, existente há 15 anos, e “assentamento novo” existente há 3 anos.

O que determinou este recorte temporal e organizacional<sup>11</sup> está relacionado com o pressuposto de que essas formações grupais em períodos tão díspares expõem de forma mais acentuada as transformações organizativas e relativas aos novos perfis de engajamento de suas lideranças e dos Sem-terra em geral. Também possibilita uma melhor compreensão acerca da presença da religião nesses espaços nos dias atuais. Com este recorte, a dimensão diacrônica estaria contemplada não apenas na análise da trajetória de um assentamento, mas também na dinâmica comparativa que produz evidências acerca do novo perfil de engajamento no MST ao levar em conta os assentamentos e acampamentos formados atualmente. Em tais espaços, realizei entrevistas e vivenciei suas dinâmicas, instalando-me

---

<sup>8</sup> Ainda que suas ações em geral não sejam novas, o MST lhe atribuiu novas roupagens e outras dimensões. Das suas ações de maior impacto as ocupações de terra têm lugar central e são a sua marca mais evidente, conforme abordarei mais adiante.

<sup>9</sup> Por ser o principal movimento que se especializou na luta pela terra, sua influência nas ações dos operadores de políticas públicas é maior, mas deve ser ressaltado que não é exclusivo. Em determinadas regiões ele rivaliza ou mesmo se alia a outras organizações que utilizam as mesmas estratégias de conquista da terra. Sobre isso ver L’Estoile e Sigaud (2006) e Medeiros, et al (2004).

<sup>10</sup> Esta situação produz o que Badie & Hermet (1993), inspirados em Max Weber, denominaram de uma lógica neo-patrimonialista, no sentido de que atualmente o MST se tornou um mediador quase imprescindível para os que buscam o acesso à terra. As pessoas que se integram ao MST reconhecem que apenas através dele suas chances de “ganhar” terra, mais cedo ou mais tarde, são reais. Obviamente que o MST não tem o monopólio dessa forma de organização, há outras que atuam com o mesmo objetivo. É importante acentuar que há um jogo social complexo que envolve “sem-terra”, MST e Estado e qualquer leitura maniqueísta desse processo estará ocultando tal complexidade.

<sup>11</sup> Para uma contextualização do tema dessa tese veja o apêndice.

durante uma semana<sup>12</sup> (ao menos) em cada um deles (acampamento e nos dois assentamentos) e durante as várias visitas de curta duração, realizadas ao longo de oito meses.<sup>13</sup>

Dividi a tese em duas partes. Na primeira, composta por quatro capítulos, apresento o contexto histórico e atual no que se refere à luta pela terra e caracterizo os espaços pesquisados. É nesta parte que dou maior visibilidade à diversidade de público e interesses que convivem no acampamento e assentamento. Os últimos três capítulos conformam a segunda parte que é onde dedico maior atenção à diversidade de expressões religiosas e à interpenetração entre o político e o religioso.

## Opções e formas

Como será notado pelo leitor, há uma mistura consciente dos pronomes pessoais utilizados. Utilizo a primeira pessoa do singular de forma predominante ao longo da tese. Essa opção tem o objetivo de fugir do impessoal que parece atribuir a um sujeito incógnito a responsabilidade pelas opções feitas. Fujo, ao mesmo tempo, da primeira pessoa do plural que parece dividir a responsabilidade com o mesmo sujeito incógnito<sup>14</sup>. Apesar de sua aparência pretensiosa e do seu caráter mais informal, utilizarei o “eu” quando estiver explicitando uma análise propriamente autoral. Mas também lançarei mão do “nós” quando se tratar de um convite a pensar e imaginar juntos alguma questão pertinente. Mesmo o impessoal estará presente quando a análise é de um terceiro oculto ou mesmo algo supostamente consensual.

Ao longo do texto será recorrente o uso de certas noções que poderão ser mais bem definidas em outra parte da tese, mas gostaria de deixar esclarecido, desde já, algumas delas. Quando falar de acampado ou assentado sem outros adjetivos, estarei me referindo àquela pessoa que conforma o perfil médio dos que se envolvem com o MST, diferentemente daqueles que também podem ser acampados e assentados, mas que são distinguidos como lideranças e que serão assim referidas (também como dirigentes e militantes). A referência à “base”, por mais complicada que seja seu uso, objetivará designar o conjunto de acampados ou assentados que dão suporte ao MST mas que não ocupam nenhum cargo distintivo nos quadros de sua estrutura burocrática. O uso diferente deste será explicitado quando pertinente

---

<sup>12</sup> Projetava estadias mais longas, no entanto, essas experiências que fiz demonstraram que minha presença provocava muitos transtornos nas dinâmicas das famílias que me acolhiam. A precariedade do acampamento acabava constringendo as famílias anfitriãs. Sempre reclamavam, sobretudo, da qualidade da alimentação que podiam me oferecer. Ofertar algum produto alimentar ou em dinheiro para contribuir com as despesas poderia ser tomado como a confirmação de que eu buscava um tratamento diferenciado. Na verdade, sentia que minha presença, apesar de valorizada, provocava um certo mal estar e mesmo um tipo de violência simbólica, no sentido de que, pelo contraste, lhes tornava mais aparente suas condições. Já no assentamento novo sentia que de fato atrapalhava a dinâmica cotidiana dos que me recebiam e ali também muitos ainda estavam em fase de estabelecimento. No assentamento antigo a estrutura de acolhimento própria para este fim me mantinha isolado da convivência com as pessoas e, nesse sentido, não cumpria com os objetivos de uma estadia no local. Então, como eram localidades próximas de onde eu morava, as várias visitas que fazia atendia aos objetivos da pesquisa e incomodava menos.

<sup>13</sup> Realizei 18 entrevistas (gravadas) no Acampamento, 20 no assentamento antigo, 21 no assentamento novo, com cinco padres (1 frei) e uma com o coordenador estadual da CPT. Além dessas, realizei outras 13 entrevistas relacionadas com a perspectiva original (abandonada) de trabalhar com agricultores de uma comunidade rural envolvidos com o Movimento da Agricultura Ecológica e com o MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores. Realizei ainda pelo menos outras 14 entrevistas com agricultores organizados, em sua maior parte, na Confederation Paysan na região de Larzac - França. Foram realizadas, portanto, cerca de 92 entrevistas gravadas.

<sup>14</sup> É verdade que nesse “nós” pode estar presente a intenção do autor em reconhecer os vários sujeitos e autores que informam as opções feitas, mas isso já é algo pressuposto.

e levará aspas. MST poderá ser referido apenas como Movimento ou Organização sem mais conseqüências para além do breve debate que farei na seção onde apresento o MST.

Optei por manter incógnitos os espaços sociais que pesquisei. O acampamento será designado simplesmente dessa forma, sem nenhum nome ou adjetivo, os assentamentos serão referidos como “novo” ou “antigo” indicando, assim, o elemento central que me fez optar por um ou outro: o seu tempo de existência. Pensei em lhes atribuir algum codinome, mas, nas tentativas que fiz, me pareceu que ficaria muito confuso para o leitor distingui-los ao longo da leitura. Aliás, a própria proximidade fonética entre acampamento e assentamento costuma, por vezes, trair o leitor (e o escritor). No que se refere ao uso de nomes pessoais, neste caso, sim, estarei me valendo de nomes fictícios e, mesmo com relação ao município no qual estão localizados o acampamento e os assentamentos pesquisados, evitarei expor suas referências. Basta dizer que estão situados na região metropolitana de Porto Alegre – RS. Utilizo algumas siglas e abreviações ao longo do texto que, salvo exceções anunciadas, estão presentes nas falas dos próprios agentes. É freqüente, por exemplo, um acampado fazer referência ao NB, FT, BO, que significam, respectivamente, Núcleo de Base, Frente de Trabalho e Brigada de Organicidade.

Por fim quero fazer constar, se ainda não estiver suficientemente evidente, que pesquisei um movimento sobre o qual dispenso uma enorme admiração. Compreendo que sua existência contribuiu e tem contribuído sobremaneira para o desenvolvimento da democracia no Brasil. Não aquela da *urna eletrônica*, mas aquela do dia-a-dia, dos debates acirrados, das disputas de “projetos”, dos enfretamentos radicais que explicita o radical dos problemas sociais rurais e também urbanos. O MST é o movimento que mais fortemente interpela o Estado e seus governantes acerca dos problemas urgentes que um estrato da população enfrenta. Querer sua extinção ou sua assimilação ao jogo político cortês dos engravatados, como sugere alguns acadêmicos, políticos e membros do judiciário (tão políticos quanto), é mutilar essa democracia pujante e necessária que o MST inspira. Quero dizer também de minha admiração por aqueles jovens que corajosamente abandonaram carreiras acadêmicas para se doarem à causa da luta pela terra e que deixaram para trás o conforto de seus apartamentos para viverem sob os barracos de lonas pretas e para partilhar da vida sofrida dos miseráveis vomitados pelo capitalismo. Lemas, que para muitos não passam de bravatas pueris, ali são levados às últimas conseqüências, são vividos na própria carne. Mesmo que diga isso desde a posição de quem lhe tem críticas e desde um outro espaço de participação política, deixo claro que essa causa defendida pelo MST me concerne e a ele sou incondicionalmente solidário.<sup>15</sup>

## **As especificidades deste estudo**

Há uma grande quantidade de estudos sobre a luta pela terra e especialmente sobre o MST. Desses estudos há, normalmente, uma preocupação em compreender seus espaços de forma específica. Estuda-se o (um) acampamento ou o (um) assentamento, ou então se estuda certa dimensão social de tais espaços: a juventude, as mulheres, a educação, eventos específicos, etc. Ainda que muitos autores busquem relações entre estes universos, o foco prioritário normalmente tomba sobre uma dimensão específica. Há também os estudos que

---

<sup>15</sup> Sobre minha própria trajetória ver apêndice.

tomam o MST de forma unitária acentuando fases e momentos que marcaram a sua constituição.<sup>16</sup>

As contribuições que essa tese busca empreender nesse campo de estudos, portanto, é o de dar conta de parte dessa diversidade em âmbitos organizativos diferentes e em momentos históricos diferentes. Faço isso, como mencionado anteriormente, buscando caracterizar um acampamento e dois assentamentos, colocando em destaque elementos que os unificam e que podem servir para se pensar outros espaços similares. Também coloco ênfase em suas peculiaridades, chamando a atenção para elementos contingente. E, acima de tudo, construo minhas análises a partir da categoria teórica referencial da religião. Observo as expressões religiosas das religiões e também as expressões religiosas da luta política que se encerram nestes meios.

Nesse sentido, é um trabalho que, pela sua pretensão empírica, fatalmente não será exaustivo e poderá mesmo pecar pela superficialidade. No entanto, se não encontrarão uma grande tese para a qual toda minúcia empírica deveria apontar, encontrarão, assim espero, pequenas teses que servirão a um futuro aprofundamento e como *insights* para pesquisadores interessados nos assuntos que aqui trato.

O percurso intelectual que fiz até chegar à proposição dessa tese contém formulações das quais me distanciei, mas que, em alguma medida, estão na base de seu conteúdo. As questões que formulei na origem de minha inserção no doutorado versavam sobre alguns elementos que se apresentavam para mim como fundamentais. Parti da constatação de que houve um período (especialmente durante as décadas de 1970 e 1980) de intenso envolvimento da igreja (especialmente a católica) com as organizações sociais e políticas de maneira geral e, de maneira especial, com aquelas atuantes no mundo rural. Tal envolvimento está fartamente analisado em diversas publicações tanto as de caráter mais engajado quanto as de caráter mais acadêmico<sup>17</sup>. A partir dessa constatação eu chegava a outra: a de que este envolvimento havia se transformado de forma marcante em tempos recentes<sup>18</sup>. Ou seja, notava-se um certo rearranjo na conformação das forças políticas tanto internamente ao campo religioso quanto internamente ao campo dos movimentos sociais e na interface desses dois campos<sup>19</sup>. Os problemas de pesquisa, que à época me pareciam pertinentes diante de tais constatações, eu as formulei da seguinte forma:

- Qual a atual função social exercida pelos mediadores sociais religiosos frente aos movimentos sociais do campo?

---

<sup>16</sup> Sobre o acampamento: Schmitt (1992); Marcon (1997); L'Estoile e Sigaud (2006). Sobre o assentamento: Neves (1997); Medeiros e Leite (1999); Martins (2003); Medeiros et al (2004). Sobre as ocupações: Macedo (2005); especialmente as ocupações de órgãos públicos: Comerford (1999). Sobre a marcha do MST: Chaves (2000); sobre a pedagogia do MST: Caldart (2000); sobre as mulheres e a reforma agrária: Lopes e Butto (2008). Sobre a formação do MST: Stedile e Fernandes (1999); Fernandes (2000); Silva (2004).

<sup>17</sup> Dentre muitos outros destaco os seguintes: Novaes (1997), Marcon (1997), Iokoi (1996), Esterici (1987), Souza (1982), Maduro (1983), Gaiger (1987), Macedo (1986), Paiva (1985), Gotay (1985), Hoffman (2002).

<sup>18</sup> Destaco os trabalhos de Löwy (2000), Prandi (1992) e Novaes (1997 e 2002) e mesmo Della Cava (1978) ao analisar o auge do envolvimento da igreja com as questões políticas daquela época, já chamava a atenção para a insustentabilidade de tal posicionamento num determinado prazo. “*Nas décadas de 1970 e 1980, era tão rica e diversificada a experiência de organização e tão forte a capacidade de luta por terra e pelos direitos dos trabalhadores...*” expressão contida em documento elaborado por diversos Bispos e Pastores Sinodais sobre a terra evidenciando um passado de lutas e deixando entender a ocorrência de um refluxo atualmente (Os pobres..., 2006).

<sup>19</sup> Uso a noção de campo nesse projeto conforme em Bourdieu (2004), como sendo um recurso heurístico útil à compreensão de um espaço social definido por um arco de possibilidades de ação, com lógicas internas de reconhecimento e retribuição.

- Como se dá a relação estabelecida entre os mediadores sociais religiosos e os agricultores organizados (com destaque para a relação com as novas lideranças dos movimentos sociais do campo)?
- Quais as transformações históricas ocorridas em relação à trajetória da “Igreja dos Pobres” diante das lutas sociais do campo?
- Como as organizações diretamente vinculadas à igreja se relacionam com às demais organizações e exercem suas atuações no cenário social atual (PJR – Pastoral da Juventude Rural, CPT – Comissão Pastoral da Terra, CIMI – Conselho Indigenista Missionário, Pastoral da Criança, Caritas)?

Como se nota, estes problemas de pesquisa partem de um pressuposto fundamental: a ocorrência e a relevância de mediadores sociais religiosos voltados aos espaços sociais em foco. Ao mesmo tempo, são questões que apontam para um nível mais institucional que privilegiava os agentes formuladores das organizações visadas. Havia o risco de estar me inquietando, como alertado pelo orientador, com questões que diziam muito mais respeito ao meu passado militante e não exatamente com os sinais que o universo da militância atual, do qual estava há tempos distante, emitia. Em realidade, na medida em que me voltei para o trabalho de campo, fui percebendo outras questões mais relevantes e a própria impertinência das questões originais. Deslocar-me desse plano macro, que induz a falar de organizações genéricas, para fazer um percurso micro-capilar que me fez chegar a detalhes infinitesimais da vida concreta das pessoas que pesquisei, foi um processo que poderia dizer se deu de forma quase involuntária ao longo do meu percurso até a construção dessa tese. O que não implicou em abandonar as organizações em seu nível macro como uma referência constante e fundamental, mas que deveriam ser reconstruídas a partir de “baixo”, desde seu nível molecular.

De posse dessas ponderações, as questões que essa tese buscou responder se converteram nas seguintes:

- Qual o perfil e como se expressam as formas de engajamento e expectativas de retribuição das pessoas que estão organizadas pelo MST em seus diferentes espaços?
- Como se expressa a religião e a religiosidade dessas pessoas nesses mesmos espaços?
- Em que medida a religião vivenciada por essas pessoas pode ser boa para pensar a política que ali e a partir dali se realiza e vice-versa?

Com relação a essa distinção entre o micro e macro presentes nessas questões, saliento que há um movimento que pode ser entendido como um processo dialético que se estabelece entre aquilo que é gerado e se desenvolve em um plano macro e os processos sociais verificados desde um plano micro. Esse processo está constantemente mediado precariamente por diversos agentes. Os vários eventos sociais, que muitas vezes são propalados como transformações paradigmáticas, de poder social, cultural e econômico avassalador, como foi considerado, por exemplo, o fim do chamado socialismo do leste europeu, pode não significar, e provavelmente não significa, uma transformação direta na forma como estão estruturadas as relações sociais e as construções subjetivas no plano da comunidade<sup>20</sup>. Do que não se pode concluir que se trata de grupos isolados e impermeáveis a tais transformações. Trata-se mais propriamente de evidenciar que aquilo que lhes chega do “mundo” que os

---

<sup>20</sup> “Tudo que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade” (Tönnies, 1973).

circunda é apropriado segundo uma matriz cognitiva e social que os levam a atribuir significados e valores distintos a estes eventos e daí fazer emergir um tipo de transformação com sentido e dinâmica próprios e contingentes<sup>21</sup>. É dizer que a produção da subjetividade se dá de forma singular para os diferentes espaços sociais.<sup>22</sup>

Já no caso dos mediadores, talvez tais transformações macros sentidas no nível discursivo sob o qual estão situados, assumam, de fato, uma expressão que imponha, de forma muito mais visível, efeitos mais críticos nas orientações de suas ações e nas reformulações de suas convicções. Isso pode ser percebido a partir de determinadas compreensões que são elaboradas acerca da realidade ou como justificativa das suas ações nas quais os sentidos das mudanças ocorridas no plano macro ganham uma relativa importância.

Nesse sentido, as questões que estão mobilizando as lideranças e a base do MST não estão informadas pelas mesmas lógicas e sofrem impactos diferenciados com relação ao que lhes chega do mundo exterior. Aspecto significativo a esse respeito é sua histórica relação com a Igreja. Ou seja, é um movimento que credita suas origens às atuações da Igreja Católica, sendo a Comissão Pastoral da Terra – CPT – seu principal vetor, mas que se “afastou” de tais influências para ganhar maior independência em suas ações e no seu modo de organização.<sup>23</sup> Mesmo que as relações políticas com agentes religiosos já não sejam observadas com a mesma intensidade de antes, trata-se de um movimento que ainda assim carrega as marcas dessa influência na sua forma de agir e de se organizar.

Sua origem inspirada por agentes religiosos e a influência perene dos símbolos religiosos sobre o repertório de ações do MST foram alguns dos ingredientes que informaram a pertinência de se pensar o MST a partir da religião. Parece-me que há uma relação ao mesmo tempo dialógica e dialética entre o “sentido de ser” do Movimento e a dimensão definida pela religião. Ou seja, a religiosidade que está presente na visão de mundo dos agentes que pesquisei ganha diferentes significados na medida em que se envolvem com as organizações de lutas sociais, ao mesmo tempo em que atribuem novos significados a estas organizações com as quais se envolveram. Em sentido mais amplo, trata-se de pensar a política e a religião a partir da seguinte questão: “até que ponto e em que situação a dimensão religiosa pode ser ‘boa para pensar’ a política e vice-versa”? (Novaes, 1997, p.208).

Pode-se dizer, então, que este objeto de pesquisa está construído de forma a compreender esta relação a partir de suas peculiaridades e afinidades e a partir de sua história. A religião, portanto, é a categoria analítica que percorrerá toda essa tese. Tratarei tanto a religiosidade manifesta pelo MST como instituição, quanto a religiosidade ou religião *stricto sensu* dos sujeitos envolvidos no Movimento, nas suas diversas instâncias hierárquicas, nas diversas fases (acampamento/assentamento) e de um ponto de vista diacrônico e sincrônico.

---

<sup>21</sup> Ao analisar o inevitável cercamento dos campos na Inglaterra, o que produziria um forte impacto nas comunidades camponesas, Polanyi irá chamar a atenção para o fato de que se a mudança é inexorável resta apenas interferir no seu ritmo, pois do ritmo depende a adaptação da população às mudanças. Veja Polanyi, 1999.

<sup>22</sup> Também deve ser considerado que “culturas diferentes”, carregam “historicidades diferentes” (Sahlins, 1990, p.14).

<sup>23</sup> No projeto de tese qualificado em junho de 2007 (Oliveira, 2007) previa ainda um estudo empírico sobre a Comissão Pastoral da Terra – CPT/RS e um grupo de agricultores ecologistas organizados no Movimento de Agricultura Ecológica e no MPA – Movimento de Pequenos Agricultores. Com este último eu já havia trabalhado durante o mestrado e ali eu também percebi um processo de aproximação e afastamento da igreja similar ao vivido pelo MST. No caso da CPT partiu da banca de qualificação a sugestão para descartá-la como objeto empírico específico, mantendo-a como fonte de informações para pensar o objeto empírico principal que seria o MST e o Movimento de Agricultores Ecologistas. Ao longo do trabalho de campo e, sobretudo, ao longo da escrita da tese, optei por me concentrar de forma mais detida no universo empírico do MST e deixar os agricultores ecologistas em um plano apenas acessório – apesar de haver realizado um significativo investimento na pesquisa empírica desse grupo social.

Como notarão, identificarei tanto um *ethos* religioso atravessando a instituição laica do MST, quanto uma relação de perfil religioso compartilhada por seus membros. Ao final, será possível falar de uma laicidade religiosa e de uma religiosidade laica.

Mas, para além da religião, o conteúdo dessa tese também joga luz sobre outras questões que atualizam o debate, no meio acadêmico e político, sobre a luta pela terra. Uma dessas questões diz respeito ao perfil das pessoas que atualmente se engajam no MST, tanto como lideranças quanto como base, e os reflexos desse perfil na orientação da luta que empreendem. A própria centralidade da terra e as relações que ela enseja assumem outras versões entre os “novos” sem terra. Quando novos personagens entram em cena, como diria Sader (1988), também faz emergir novas questões que complexificam dimensões importantes da prática e do discurso militante. E, nesse sentido, ir do acampamento ao assentamento antigo passando pelo assentamento novo me permitiu notar com maior pertinência as questões que são aqui formuladas.

No capítulo a seguir (que inicia a primeira parte) apresento o processo de minha inserção na pesquisa de campo. Descrevo alguns percursos e episódios dotados de certo detalhamento, objetivando apresentar ao leitor a complexidade e os desafios desta inserção e da interação entre o pesquisador e os atores sociais pesquisados. Saliento alguns percalços que acabaram se tornando importantes informações para análise. De fato todo esse processo é ele, em seu conjunto, material útil tanto à compreensão do método quanto do objeto pesquisado.





# **PRIMEIRA PARTE**

## **CONTEXTUALIZAÇÃO EMPÍRICA, DIVERSIDADE DE ENGAJAMENTOS E PRODUÇÃO DE SENTIDOS**

### **CAPITULO I**

#### **APROXIMAÇÃO CAUTELOSA; RECEPÇÃO COM SUSPEIÇÃO**

##### **1.1 Primeiros Passos**

*Viver é perigoso...  
Viver é um descuido prosseguido...*

João Guimarães Rosa (2001)

Como se perceberá ao longo deste trabalho, a reivindicação da terra é um importante motor das ações levadas a cabo pelo MST, mas não é o único e, em certos casos, não é nem mesmo o principal atrativo mobilizador daqueles que estão reunidos sob a égide desse Movimento. A diversidade de formas de engajamentos e retribuições que caracteriza os que lhe integram, fez constituir espaços plurais e, ao mesmo tempo, unitários. Sua estrutura organizativa é bastante funcional e a fidelidade de seus membros é notória. Nesse sentido, acercar-se desses espaços hegemônicos pelos dirigentes do MST acaba tornando-se um desafio constante. Para que o leitor possa construir uma imagem de parte do processo da pesquisa empírica do qual essa tese é fruto, apresento neste capítulo eventos que compõem a dinâmica de minha aproximação ao campo pesquisado. É uma parte que oferece elementos para pensar o trabalho de campo<sup>24</sup> e também para pensar as várias dimensões que caracteriza os espaços organizados pelo Movimento bem como servirá para situar, desde já, algumas pessoas com as quais estabeleci relações.

Primeiramente devo destacar que, desde sua origem o MST, sempre despertou grandes interesses entre os pesquisadores, estudantes e entre os militantes de outras organizações, inclusive internacionais. Essa característica, por um lado, fez de seus ambientes (especialmente os acampamentos e assentamentos) lugares bastante freqüentados, o que produzia entre os seus integrantes uma grande familiaridade com tais visitantes. Eram comuns comentários do tipo: “semana passada tinha uns franceses por aqui”, “amanhã virá uma professora da UFRGS trazer seus alunos para conhecer o acampamento”, etc. Certa vez vi em um mural do Restaurante Universitário da UFRGS um cartaz que anunciava uma vivência para estudantes interessados em conhecer a realidade de um assentamento. Neste caso, estava

---

<sup>24</sup> “Não existe método sem calcanhar-de-aquiles. É obviamente importante fazer a exegese sistemática de qualquer método eleito pelo pesquisador, refletindo sobre suas fragilidades. No entanto, em certos casos, este processo de “eterna autovigilância epistemológica” leva a uma espécie de paralisia. (...) Reconhecer os limites inevitáveis do método (seja ele etnográfico ou não) tem efeito contrario: libera o pesquisador para explorar ao máximo as vantagens de sua proposta”. (Fonseca, 2004, p.11).

previsto a permanência de um certo número de estudante durante uma semana em um dos assentamentos que pesquisei. Ao longo do período de campo também encontrei um casal de alemães e outros que vinham de São Paulo para viverem por alguns dias a realidade do acampamento. Enfim, são lugares bastante freqüentados por um público bem diversificado.<sup>25</sup>

Para as lideranças, muitas das quais já viajaram para o exterior através do Movimento, ou seja, já não se impressiona muito com o diferente, a presença desse público não inspira grande animação, em determinados momentos, nota-se mesmo um certo distanciamento de tais visitas. Já no caso de grande parte desses acampados e assentados a presença de visitantes, especialmente estrangeiros, tem o efeito de os fazerem se reconhecer importantes. Ao comentar a realização de um encontro com representantes de vários países do qual sua mãe teve a oportunidade de participar enquanto acampada, uma senhora destacou o valor simbólico que a relação entre os acampados e os estrangeiros cumpre na recuperação da auto-estima e na valorização da luta na qual estão engajados:

Eu acho interessante reunir assim tantos países... porque no acampamento é uma pobreza, estão ali pra lutar por uma coisa melhor e lá se reuniram pessoas de vários países e de outros estados. Foi muito bonito, pelo que a minha mãe conta. A minha mãe se sentiu maravilhada assim, feliz de conhecer pessoas de outros países. Porque pra você conhecer outros países tu tem que ter dinheiro, as passagem são muito caras. Pra ir para um outro país só se tu tiver alguém pra te alojar lá. Ela tem 64 anos, e ela nunca tinha visto tanta gente assim diferente, um pessoal bonito, engraçado, roupas diferentes, as línguas diferentes... Eu acho que vai ter aqui no acampamento... no assentamento teve, mas só dos estados e das cidades do Brasil... É uma coisa muito linda, que tu fica feliz assim vendo outros povos, outras nações. Minha mãe ela já viveu muitas coisas no acampamento...

Nota-se por esta fala que a presença de estrangeiros entre eles é sentida quase como uma viagem para o exterior. A pessoa se sente transportada para um outro lugar diferente daquele no qual estão habituados a viverem. O ambiente é transformado e as próprias pessoas também se sentem transformadas. A alteridade atinge o seu grau máximo e as pessoas se vêem como outras pessoas. Tanto os estrangeiros quanto os acampados recriam uma nova territorialidade de sentidos.

Mas, por outro lado, a presença de “estrangeiros” à aquele espaço e especialmente ao redor dos pesquisadores vinculados à academia, foi-se desenvolvendo um certo ceticismo em relação aos “produtos” dessas relações estabelecidas. Sobretudo no caso das lideranças, muitas das quais com passagem pela universidade, o ceticismo se devia ao fato de considerarem os membros da academia muito distante da realidade social. Denunciavam que seus integrantes (estudante e professores) mantinham-se “encastelados em suas torres de marfim”, preocupados apenas com suas carreiras e com questões menores totalmente ausentes de relevância prática. Não consideravam a universidade como um espaço potencializador das mudanças sociais tão urgentes à sociedade, conforme eles entendiam. Mas, ainda assim, alguns expressavam o entendimento de que a universidade deveria “ser disputada” ou, ao menos, “ocupada”.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Como boa parte destas visitas se trata de estudantes estagiários, foi dessa forma que alguns me identificavam, mesmo quando dizia que meus objetivos eram outros.

<sup>26</sup> Uma dessas lideranças, a Anita, estava se preparando para retomar o curso de sociologia que decidiu

Em determinadas circunstâncias tratava-se muito mais do que ceticismo, se estabeleciam sérias suspeitas com relação aos reais objetivos daquela aproximação. Isto se deve, em grande medida, ao fato de muitos pesquisadores coletarem as informações que lhes interessavam, publicarem seus trabalhos e nunca mais regressarem àqueles locais. Em parte significativa dos casos terminava-se por se instaurar uma relação fugidia e puramente utilitarista. Contudo, o que mais os faziam reticentes quanto à acolhida desses pesquisadores se devia à recorrência de casos nos quais os resultados publicados depunham politicamente e publicamente contra o Movimento<sup>27</sup>. Além destes pesquisadores não se preocuparem em repassar as conclusões de suas pesquisas, essas conclusões acabavam seguindo um curso que transcendia aos objetivos acadêmicos originais. Ao alimentar involuntariamente o lado de um jogo político que lhe faz oposição, os portadores originais daquelas informações a partir das quais se fez gerar tais conclusões, se sentiam traídos. Como sabemos, o peso dos títulos acadêmicos ostentados pelos pesquisadores e, principalmente, a garantia conferida pela pesquisa empírica realizada, sobrecarregavam de legitimidade aquelas conclusões fortemente condensadas em matérias midiáticas e com uma pouco disfarçada carga político-ideológica.

Esse risco foi assunto de uma conversa que tive com a Julia, uma jovem liderança do acampamento que havia abandonado o curso de mestrado em sociologia<sup>28</sup> para se dedicar integralmente à causa dos Sem-terra. Ela tinha 27 anos e seu núcleo familiar era composto pela mãe e por uma irmã. Sua mãe era bancária e sempre viveram no meio urbano. A conheci no acampamento no qual realizei minha pesquisa, ali ela habitava em um barraco de lona preta juntamente com seu companheiro, o Cláudio, que, da mesma forma, tinha um perfil urbano e escolarizado e, como ela, também compunha o grupo dirigente. A crítica que ela tinha se generalizava para toda a academia, mas fazia questão de nomear alguns de seus alvos<sup>29</sup>. Sentia suas reservas em relação ao que eu estava buscando ali, mas ao mesmo tempo ela demonstrava interesse no que eu estava pesquisando e, durante um certo período, era uma pessoa com quem gostava de conversar. Devido ao seu conhecimento de causa, e sabendo dos meus interesses enquanto pesquisador, ela também passou a produzir um olhar reflexivo sobre a realidade do acampamento tomando por referência as questões que norteavam a minha pesquisa. A partir desse olhar ela revisava e mesmo construía uma nova compreensão concernente às relações sociais estabelecidas no acampamento, especialmente no que se referia às suas dimensões religiosas. Durante um período, sempre que a visitava ele me apresentava algumas informações que, supunha, poderiam me interessar<sup>30</sup>. Esta relação se

---

abandonar para ir acampar. Este retorno se dava, como ela fez questão de destacar, após discussões internas ao MST de forma que se aliasse aos seus próprios interesses os interesses do Movimento. Ou seja, seu retorno à universidade era uma decisão coletiva.

<sup>27</sup> Deve ser dito, com justeza, que o extremo oposto também é verdadeiro. Ou seja, muitas publicações sediadas na academia estavam dotadas de um caráter fortemente militante, expressão de uma certa renúncia ao rigor analítico para adotar uma postura de apologia desmedida ao MST e à causa que esse defendia. São essas publicações que estão no alvo das críticas dos que assumem uma posição oposta e, por isso mesmo, produzem conclusões tão militantes quanto os primeiros.

<sup>28</sup> Ela era graduada em História.

<sup>29</sup> Aquele que ocupava o centro de suas críticas era, como eu já esperava, o sociólogo Zander Navarro. Além de alguns artigos publicados em revistas acadêmicas e em capítulos de livros, Navarro ganhou grande expressão pública devido à recorrência com que era chamado para emitir sua opinião sobre o MST em artigos e entrevistas em jornais de grande circulação.

<sup>30</sup> Aproveito nessa nota para fazer destacar o feliz encontro com “informantes chaves” nesses espaços pesquisados (ao menos sete). São aqueles com o quais logrei estabelecer uma relação de confiança e que, sob diferentes formas, me nutriam com informações de grande valia para o meu estudo. A riqueza de tais informações se deve também ao fato de haver me relacionado com perfis bastante variados de informantes. Desde pessoas, como essa liderança, com a qual podia dialogar a partir de um certo “idioma” sociológico, até outros que me conduziam pacientemente pelas insuspeitadas veredas de suas vidas me fazendo conhecer o seus

tornou menos fluente com o passar do tempo e notei quase uma indiferença e mesmo uma evitação ao final. Talvez essa postura em relação a mim se deva a esse posicionamento crítico em relação aos pesquisadores em geral e, talvez, pelo fato do meu envolvimento com seus espaços e suas lutas se revestir de um caráter muito instrumental e pouco engajado.

De qualquer forma, desde nossa primeira conversa eu deixei claro para ela que a minha concepção de trabalho acadêmico se cumpria a partir de um rigor metodológico e epistemológico. Destaquei ainda, que um trabalho com perfil acadêmico não se difunde e nem se realiza nas páginas lacônicas dos jornais. As matérias jornalísticas não serviam para outra coisa – para mim enquanto cientista social – se não como fonte de informações a serem “sociologizadas”. Nesse sentido, não se tratava de um espaço, segundo minha concepção, no qual se deveria divulgar o debate acadêmico sobre determinado tema, exceto sob certas condições. Disse ainda, da minha disposição em apresentar os resultados daquela pesquisa para aqueles que estivessem interessados e deixar algumas cópias da minha tese com o MST.<sup>31</sup> Mas mesmo assim ela entendia que antes da conclusão do meu trabalho e, sobretudo, antes de qualquer publicação, eu deveria submeter aquele material ao crivo de algumas pessoas do Movimento. Nesse ponto eu lhe disse que admitiria discutir minhas conclusões apenas como parte do processo de refinamento das informações que eu havia coletado e como possibilidade de construção de um espaço mais consistentemente reflexivo, levar às últimas consequências o que Giddens denominaria de uma dupla hermenêutica. Mas jamais admitiria a possibilidade de uma censura prévia. Mesmo constatando a insensatez daquela proposição ela ainda assim considerava que os riscos que eles corriam justificavam tal medida. De toda maneira, passado o estranhamento inicial (descrito na sequência) minha integração naquele ambiente foi me tornando cada vez mais próximo de alguns daqueles jovens, pessoas com as quais de fato tinha bastante afinidade devido à minha própria trajetória.

Além desses casos mais sutis (mesmo que bastante problemáticos em certas circunstâncias) relacionados com os produtos e objetivos de algumas pesquisas acadêmicas, haviam muitas histórias que apontavam para a ocorrência de casos mais graves de infiltrados entre eles, sejam jornalistas, investigadores da polícia e mesmo agentes contratados pelos fazendeiros<sup>32</sup>. Todos esses fatos fizeram com que a aproximação aos espaços organizados

---

mundos e os conceitos com os quais lhes dão sentido. Com boa parte desses hoje em dia nos reconhecemos como amigos.

<sup>31</sup> Inclusive, em certo momento de minha pesquisa, algumas dessas lideranças reivindicaram uma reunião de “formação” (restrito às lideranças) onde eu pudesse apresentar um panorama das informações que até então havia coletado e expor as características genéricas das religiões com as quais eu havia me deparado no meu trabalho de campo. Além de ser um espaço que serviria para que compreendessem melhor o meu trabalho, este interesse também estava alimentado pela possibilidade instrumental daquele conhecimento. Ou seja, conhecer mais profundamente o perfil religioso de seus acampados para melhor lidar com eles. Apesar da minha disposição em atender tal reivindicação, esse momento nunca se concretizou, pois coincidiu com um período de muitas atividades no acampamento e eles não encontraram tempo para a realização daquela reunião.

<sup>32</sup> Eu mesmo vivenciei um caso absurdamente chocante durante o período em que trabalhei em um assentamento organizado pelo MST no Mato Grosso do Sul. Em agosto de 2000, um jovem de 28 anos, o Silvio Rodrigues, e outro companheiro, Ranildo Silva de 36 anos, foram executados a queima-roupa, ambos com três tiros na nuca. Estes assassinatos se efetivaram após um conjunto de fazendeiros da região sul do Mato Grosso do Sul se cotizar para contratar uma equipe de seguranças e um pistoleiro que se infiltraria em um acampamento liderado pelo Silvio. Além de dinheiro, essa pessoa infiltrada recebeu um carro e um celular. Essa estrutura pessoal facilitava tanto o contato com o exterior quanto poderia ser fatalmente útil às necessidades do acampamento. Coincidiu que naquele período eles souberam que determinada fazenda daquela região, vigiada por aqueles seguranças, havia sido decretada pelo INCRA como improdutivo. As lideranças do MST decidiram então ocupá-la para garantir que aquela área lhe seria atribuída. O Silvio ficou responsável por vistoriá-la para organizarem a ocupação, o Ranildo se juntou a ele de forma voluntária. Foi a partir daí que a tocaia foi armada. Para ir até o local aquele infiltrado se ofereceu para acompanhá-los em seu carro, sem nenhuma suspeita, aquele auxílio era bem vindo e foi aceito sem reservas. Quando chegaram na fazenda a equipe que fazia a segurança daquelas áreas

pelo MST se tornasse cada vez mais difícil ou, ao menos, cada vez mais criteriosa. Mesmo no meu caso que já havia trabalhado/militado no MST, essas restrições não foram menores<sup>33</sup>. Minha aproximação a esse universo foi um tanto quanto complicada.

## 1.2 Os limites físicos e subjetivos

Inicialmente, para me inserir naqueles espaços que pretendia pesquisar, eu lancei mão do contato de um amigo, o Jéferson, com o qual há muito não me comunicava. O conhecia desde o período da militância no Movimento Estudantil durante a graduação. Sabia que ele ocupava um posto de destaque na estrutura organizativa do Movimento e seria uma ótima via para me acercar daquele ambiente. Esperava que ele pudesse me apresentar um panorama geral dos acampamentos e assentamentos do estado e, em consideração aos meus objetivos de pesquisa, me indicar em quais seria mais interessante a realização do meu trabalho.<sup>34</sup> No entanto, ele já não morava em Porto Alegre, estava responsável por uma escola do Movimento no interior do estado. Contudo, após apresentar os contornos de minha pesquisa, ele me indicou o Rodrigo, um técnico/militante que morava em Porto Alegre e que poderia me ajudar. Ele considerava, ao mesmo tempo, que pelo fato do Rodrigo já haver realizado um mestrado, ele estaria mais apto a me auxiliar, pois compreenderia melhor os meus anseios.

Fiz contato com o Rodrigo e marcamos um encontro na sede do MST em Porto Alegre. Este foi o único encontro que tivemos ao longo de toda a pesquisa com duração de aproximadamente duas horas. Durante aquela conversa logo me dei conta de que mesmo diante das referências que eu trazia sua atitude demonstrava uma forte suspeição com relação ao que eu de fato estava interessado em desenvolver. Durante praticamente todo aquele tempo eu fui alvo de inúmeros questionamentos que versavam sobre a minha pessoa e sobre o meu trabalho. Não tive muita oportunidade de lhe fazer as questões de meu interesse. E, das poucas brechas que pude ocupar com minhas questões, recebia como respostas um discurso preconcebido que rapidamente se desviava para as questões técnico-produtivas. Adotou um

---

já os esperavam. Os conduziram para uma mata fechada próxima a um rio e ali os amarraram com as mãos nas costas e durante um longo período os torturaram. Por fim, obrigaram aquele infiltrado a executar o dois. Conto essa história para acentuar que não são sem motivos as cautelas que os dirigentes do MST tomam em relação aos que se aproximam deles. As vítimas de seu lado são numerosas. Casos de “infiltrados” na Marcha Nacional realizada pelo MST também são descritos por Chaves (2000). Um desses casos, presenciado pela autora, acabou se constituído em um grave e traumático equívoco.

<sup>33</sup> Também há casos de acadêmicos militantes que em certos momentos se voltaram contra o movimento e passaram a ser identificados e mesmo se identificarem como verdadeiros inimigos do MST. Essa suspeita também pairava sobre mim. O fato de já haver vivido o MST desde “dentro” (fundamento segundo o qual alguns intelectuais se auto-legitimam), não era garantia das minhas “boas” intenções. Até porque para alguns militantes e mesmo alguns amigos que tenho na linha de frente do Movimento, a permanência por tanto tempo dentro da academia e mesmo as formulações e discursos que fui incorporando ao longo de minha formação já se constituía em um mau sinal. Certa vez um desses militantes, amigo da época da graduação, chegou a dizer que eu estava “pelegando”.

<sup>34</sup> Devo salientar desde já, que sempre experimentei um certo incômodo quando me via diante da necessidade de expor os meus interesses de pesquisa. Sentia uma obrigação moral e, em certos casos uma necessidade (como neste caso), de fazê-lo com relativo detalhamento, mas sempre que o fazia notava o risco de induzir o meu interlocutor a uma tomada de posição prévia e a um maior controle de suas impressões sobre tal assunto. E também porque apesar de haver um recorte de pesquisa, ele não era rígido, assim como a realidade não o é. Ao mesmo tempo, quando promovia uma descrição muito vaga, sentia o peso moral da omissão e uma certa deslealdade com quem me ouvia. De toda maneira, mais adiante comentarei sobre a resistência de uma assentada – a Claudete – em me acolher, cuja justificativa tudo leva a crer, tenha sido resultado da explicitação problemática que fiz da minha pesquisa e em função da minha “vinculação” à algumas lideranças daquele assentamento novo.

tom fortemente proselitista, tudo que me disse assumia contornos acentuadamente apologético em relação ao MST. Percebi que me tratava como mais um destes visitantes “estrangeiros”<sup>35</sup> que pouco conhece sobre o MST e a quem deveria, portanto e antes de tudo, fazer imergir em uma atmosfera mítica e mística na qual o Movimento estava envolto. Para me fazer acreditar nas suas experiências bem sucedidas, mostrou-me alguns jornais, folderes, ostentou os prêmios que ganharam, falou das experiências com agroecologia, etc. Ao final, de forma meio acelerada, disse-me que teria uma reunião logo na sequência e não poderíamos tardar muito mais, apenas nesse momento pediu que apresentasse as características do trabalho de campo que desejava realizar. Então lhe apontei que gostaria de pesquisar um assentamento antigo e outro novo e um acampamento e, de preferência, que fossem relativamente próximos de Porto Alegre. Então ele me pediu um prazo para consultar as lideranças de alguns desses locais e identificar em qual eu poderia realizar minha pesquisa. Deixou claro que eu não poderia me acercar desses locais de forma espontânea, “o MST” deveriam ter o controle para evitar a concentração dos acessos externos a certos assentamentos e acampamentos e também para atribuir determinada orientação baseada em seus interesses, de forma que eles também se beneficiassem de minha pesquisa.

Passado o prazo que havia me solicitado ele ainda não tinha realizado nenhum contato e não podia me “autorizar” a começar minha pesquisa em nenhum dos assentamentos ou acampamentos da região. Pediu-me um novo prazo para realizar as consultas, mas como se aproximava a data que deveria regressar ao Rio de Janeiro e considerando que os prazos de um pós-graduando não são assim tão maleáveis, resolvi descartar aquela possibilidade e tentar uma outra via menos labiríntica. A busca de outra via também me pareceu mais prudente, pois pressentia que ficaria “refém” daquele contato mesmo quando já estivesse autorizado a começar minha pesquisa.

Neste caso e, em menor grau, no caso da Julia, ocorre algo que deve ser salientado. Ambos assumem em relação a mim e à minha pesquisa uma postura bastante reticente e mesmo obstruidora. Sob determinada lógica – presente na indicação feita pelo Jéferson –, pareceria mais evidente que ocorresse uma certa solidariedade fundada em uma homologia estrutural de posições (devido à proximidades das nossas formações), mas, nestes casos, ocorreu um processo contrário. Especialmente no caso do Rodrigo sua posição é a de inverter os papéis. Ele se volta sobre mim assumindo a condição de pesquisador-sujeito. Ele me interroga quase que durante o tempo todo de nossa conversa e pouco admite ser interrogado e, sobretudo, trata de controlar meus objetivos e minha mobilidade. Parece se instaurar nessa relação um processo tenso no qual cada um tenta avançar sobre o outro na tentativa de objetivá-lo antes de se deixar objetivar. É como se ambos se pensassem “armados” para desvendar a verdade “mal guardada” do outro. Eliane Martins de Oliveira (2008) narra com perspicácia a relação que estabeleceu com um antropólogo que era, ao mesmo tempo, nativo em relação à pesquisa que ela realizava em uma comunidade religiosa católica chamada Canção Nova. Também nessa situação ela se viu controlada pelo antropólogo que tratava de valer-se dos seus conhecimentos antropológicos para colocá-la na condição de nativa e

---

<sup>35</sup> Para Simmel (2005), o estrangeiro é alguém que não é como nós, mas é alguém considerado capaz de aprender a ser como nós e, com o tempo, até se transformar em nós. Em meu caso, embora fosse um “estrangeiro”, não me foi negada a penetração no grupo. Antes pelo contrário. O Rodrigo incorporava na sua interlocução comigo um espécie de filtro a partir do qual ele me retinha ou me deixava passar. Ou seja, ele deveria primeiramente me esquadriar e, em seguida, me integrar (ou não) ao MST. Apenas diante da minha condição de “estrangeiro”, é que ele poderia se prestar a ensinar-me qual a verdadeira verdade sobre o MST. A partir do seu “proselitismo”, ele se empenhava em me converter para a verdade daquele mundo do qual ele fazia parte. Somente assim, ele me conceberia não como “estrangeiro”, mas “um como nós”, ou, pelo menos, como um estrangeiro que, nunca será como nós, mas que nos conhece em nossa verdade. É notável que sempre há essa expectativa de que o “estrangeiro” seja tocado pelo mesmo sentimento que tocou esses militantes e venha a se incorporar ao grupo. Ver a esse respeito discussão inspiradora em Oliveira (2008).

desvendar os interesses que não estavam expostos na fala de Oliveira.<sup>36</sup> Por fim, meu ingresso no MST vai se dar justamente a partir das referências de alguém externo ao MST.

Comentando sobre as dificuldades que estava enfrentando para selecionar um acampamento e dois assentamentos para minha pesquisa, um outro amigo, o Leonardo Guimarães, que trabalhava para um órgão do governo federal e estava habituado a negociar com lideranças de alguns assentamentos, me colocou em contato com o Ricardo, um desses líderes pertencente a um dos principais e mais antigos assentamentos da região. A partir daí, de forma bem menos resistente e sem nenhuma burocracia, os trâmites para o meu ingresso em dois assentamentos e em um acampamento próximos entre si se concretizaram de maneira bastante agilizada. O Ricardo, liderança com quem tive meu primeiro contato, me acercou de várias outras lideranças e a partir daí tudo ganhou um curso mais fluído, mas não menos tenso. A tensão, como apontarei a seguir, se devia justamente aos riscos que ainda assim alguns supunham estar correndo com a minha presença naqueles espaços.

### 1.3 A ilusão da liderança e o contexto desfavorável

Antes de minha primeira visita ao assentamento novo, fiz contato telefônico com o Manoel, uma de suas lideranças que me havia sido indicada pelo Ricardo. Manoel tinha 32 anos, era solteiro, proveniente de uma família camponesa de seis irmãos dentre os quais ele era o primogênito. Concluiu o segundo grau Técnico em Administração de Cooperativas em uma escola do Movimento e seu engajamento militante havia começado em 1996 a partir do MPA – Movimento de Pequenos Agricultores. Após eu me apresentar a ele e lhe transmitir minhas referências, ele imprimiu, imediatamente, um tom familiar àquela conversa e, na sequência, convidou-me para participar de uma reunião da coordenação do assentamento que aconteceria no dia seguinte. Naquela ocasião me concederiam a oportunidade de me apresentar para as demais lideranças do assentamento e a partir dali a minha estadia no assentamento seria organizada. Mesmo explicitando a ele a minha surpresa com relação àquele convite, por saber que os espaços de determinadas reuniões são de acesso bastante restrito, ele me garantiu que não haveria nenhum problema com relação à minha participação. No dia e horário previsto compareci ao assentamento. A reunião havia recém começado e o coordenador repassava a pauta na qual constava o meu caso. Como é de praxe, o primeiro ponto da pauta se referia aos informes gerais. Nessa parte qualquer participante da reunião pode transmitir alguma informação que julgue pertinente. O meu caso foi tratado na sequência. Pediram-me que me apresentasse e resumisse os meus interesses e os objetivos de minha pesquisa. Então disse que era estudante de doutorado de uma Universidade do Rio de Janeiro e estava ali interessado em pesquisar a trajetória das famílias assentadas, conhecer suas realidades, suas histórias de vida e tinha especial interesse pelas suas experiências religiosas. Disse ainda, que para realizar aquela pesquisa eu gostaria de ficar um período entre eles e, se fosse possível, ser acolhido nas casas de algumas famílias. Então o coordenador da

---

<sup>36</sup> Cleyton Gerhardt também enfrentou situação semelhante quando entrevistou pesquisadores que desenvolviam seus trabalhos de pesquisa em ou sobre Unidades de Conservação Ambiental. Em um dos casos a pesquisadora era uma antropóloga e, conforme destaca Gerhardt (2008, p.35) *“fez uma pequena “entrevista” comigo antes que comesse a entrevistá-la. Ao me ouvir falar sobre a pesquisa, esta intervinha com frequência com perguntas como: “mas onde você quer chegar?”; “o que você procura encontrar?”; “essas são perguntas, mas e a sua pergunta?”; “você não falou onde você está!”*. Em certos momentos, chegou a desempenhar papel próximo à figura do orientador: *“não, desculpa Cleyton, mas você está fazendo uma tese, quero entender até pra responder de acordo. Você tem tema, mas pra onde está dirigindo isso, está muito descritivo”*”. Também José Carlos Gomes dos Anjos comentou sobre um de seus entrevistados professor universitário que lhe disse: *“entrevista tudo bem, mas você não vai reduzir minha fala a estes “xis” neste formulário!”* (anotações de aula).

reunião colocou em discussão a permissão ou não da minha presença no assentamento e, caso positivo, qual família iria poder me acolher.

Nesse momento uma senhora, de forma bastante áspera, me perguntou se eu tinha algum documento que comprovasse aquilo que tinha acabado de dizer. Justificou tal demanda dizendo que o MST tem muitos inimigos e era preciso tomar cuidado com aqueles que circulavam entre eles. Seu marido, que também participava da reunião, assentiu com outros comentários a suspeita da esposa. Notei que se gerou um mal-estar geral entre todos ali, mas o desconforto era visivelmente maior no Manoel, aquela liderança que havia, de forma muito simpática, me convidado. Da minha parte eu não sabia exatamente o que significava para ela “um documento” que garantisse as “minhas (boas) intenções”. Sem saber muito bem o que dizer, comecei acentuando que estava ali por indicação de tal e tal pessoa de tal assentamento. Em seguida falei da minha relação de amizade com outras pessoas do MST, reconheci as justificativas relativas às suspeitas de se acolher um desconhecido, que eu mesmo sabia de experiências trágicas relacionadas com tal situação e por fim declarei que se ainda assim todas aquelas referências não fossem suficientes eu ainda poderia apresentar uma documentação que comprovaria minha condição de estudante e de pertença a uma universidade. Enquanto me esforçava para “baixar a guarda” daquela senhora, sentia que nada daquilo que dizia lhe aprazia, ela e seu marido mantinham sobre mim um olhar inquiridor e sinais corporais indicavam a insuficiência de minhas credenciais. Quando sentia o rubor no meu rosto e já não sabia mais o que eu poderia dizer para afastar aquela nuvem de desconfiança que pairava sobre mim, a pessoa que coordenava a reunião juntamente com o Manoel e uma outra liderança que eu também tinha como referência saíram em minha defesa dizendo que já sabiam o suficiente para me acolher sem reservas, sobretudo em consideração aos nomes de outros dirigentes que trazia como indicação. Todos os demais explicitavam com um “meio” sorriso irônico a inconveniência daquele casal. Outros também assentiram com gestos e comentários paralelos evidenciando que bastava toda aquela situação constrangedora. Posteriormente, alguns assentados vieram me dizer da vergonha que sentiram com aquele mal-estar criado na reunião e, visando me tranquilizar, disseram que aquela mulher era assim mesmo, “*desbocada*” e “*encrenqueira*”.

Para romper definitivamente com aquele clima, sugeriram então que ao final da reunião as famílias que pudessem me receber conversariam comigo diretamente. Antes de dar sequência à reunião o coordenador perguntou aos demais se eu poderia permanecer ali e acompanhar o restante da reunião, ao que o mesmo casal e alguns outros se opuseram de forma contundente. Antes de qualquer outra manifestação que pudesse produzir uma nova polêmica eu rapidamente me adiantei em dizer que me retiraria e aguardaria o término da reunião em outro lugar. Adiantei que aproveitaria para visitar o acampamento que estava ali próximo. Antes de me retirar, no entanto, me disseram que seria feito um almoço coletivo para os participantes daquela reunião e, se eu desejasse, poderia me juntar a eles por volta do meio dia, para almoçar. Aceitei o convite.

Naquele meio tempo (era por volta das 10h00) fui ao acampamento que estava localizado nas imediações, aproveitaria para também negociar o trabalho de campo que desejava realizar ali. Novamente encontro as principais lideranças em uma reunião restrita. Uma pessoa levou-me para o barraco de uma senhora bem idosa e me pediu para esperar ali o fim da reunião que, segundo ele, já estava próximo. Passados mais de uma hora e meia ninguém apareceu para conversar comigo. Eu sabia que seria imprudência de minha parte circular pelo acampamento sem uma conversa prévia com suas lideranças, por isso permaneci durante todo aquele tempo conversando com aquela senhora. Entretanto, já se passavam uns bons minutos em que notava o incômodo que a minha presença em seu barraco estava lhe causando. Então eu resolvi ir até o local onde estava acontecendo a reunião. Quando chego ao local onde as lideranças deveriam estar reunidas fui informado de que aquela reunião já havia



se encerrado fazia tempo. Sai pelo acampamento procurando as pessoas que tinha como referência e encontrei um deles preparando o almoço com sua família. Anunciei brevemente meus interesses e fiquei de voltar naquele mesmo dia para tratar os detalhes da minha pesquisa.

Então regressei rapidamente para a reunião do assentamento para almoçar com eles. Quando cheguei, no horário previsto, todos já haviam almoçado e um pouco constrangido um deles me ofereceu um prato para que me servisse de um risoto de frango preparado em uma grande panela. No entanto, ele não havia se dado conta de que não restava mais comida e naquela panela já haviam descartado os ossos do frango e as sobras de arroz. Diante daquela situação eu tratei, disfarçadamente, de me retirar daquele espaço no qual se reiniciava a reunião e fiquei circulando por ali nas proximidades de maneira que pudesse notar o término da reunião, único momento quando poderia negociar diretamente com os assentados a minha estadia no assentamento.

Ao cabo de certo tempo, quando a reunião foi finalizada, quase todos se dispersaram. Então a pessoa que estava coordenando a reunião, meio sem saber o que fazer comigo, disse que eu poderia vir ao assentamento a partir do dia seguinte e participar daquelas reuniões dos bolsões<sup>37</sup> que se realizariam em dias diferentes e, se desejasse, ao final do dia seguinte eu poderia me hospedar em sua casa. Assim se procedeu. A partir daquele momento a cada reunião que participava ia me fazendo conhecer e quebrando aquela resistência inicial, mesmo que algumas suspeitas quase sempre permeavam alguns contatos.

Coincidentemente, a primeira reunião do bolsão para a qual estava convidado a participar era justamente a do bolsão coordenado por aquele casal que demonstrou maior resistência ao meu ingresso no assentamento. Com a intenção de conversar com aquela senhora, que chamarei Claudete, compareci à sua casa<sup>38</sup> – que também era onde ocorreria a reunião – com algumas horas de antecedência em relação ao horário previsto para começar a reunião do seu bolsão. Claudete tinha 46 anos e conta que ainda criança migrou do meio rural, onde toda a sua família havia morado, para a cidade. Seus pais foram obrigados a vender a pequena propriedade rural que possuíam para quitar uma dívida que haviam contraído. Ela era a caçula de uma família de 10 irmãos (5 casais) e tinha estudado até a oitava série. Antes de ir acampar ela trabalhou como vendedora autônoma de planos de saúde e de purificador de água e também como auxiliar de cozinha em um restaurante. O ingresso no Movimento se deu por influência da irmã que já havia aceitado o convite de representantes do MST para ir acampar. Após visitar sua irmã, que há tempos não lhe mandava notícias, decidi, “*por curiosidade*”, se juntar a ela naquele acampamento. Ali ficou 6 anos até ser contemplada com o lote de terra no qual morava juntamente com o atual marido e mais um filho. Ela tinha mais uma filha casada que morava em outro lote no mesmo assentamento e um filho solteiro que também tinha conquistado um lote ao lado do dela.

Assim que me viu chegar em sua casa, seu comportamento proclamava, sem reservas, que minha presença ali não era bem vinda. Ofereceu-me um assento e me deixou sozinho por um bom período. Seu marido, que trabalhava em uma construção que ampliaria sua casa, nem mesmo me cumprimentou. Em certo momento eu fui até ele, o cumprimentei e ensaiei um conversa que não teve curso. Por sorte um de seus filhos, o que também possuía um lote contíguo ao dela se apresentou a mim e o acompanhei até o seu barraco. Muito simpático, conversamos por algum tempo. Retornei à casa de Claudete e dessa vez insisti na possibilidade de conversar de forma mais detida com ela. Ao que me disse que tinha muitas coisas por fazer, expondo, ainda com mais força, o inconveniente de minha presença. Mas

---

<sup>37</sup> Bolsão é a designação dos grupos que estão organizados no assentamento. Cada bolsão tem uma dupla de representantes (que recomenda-se seja um homem e uma mulher) na reunião da coordenação.

<sup>38</sup> Onde eles também tinham a única “bodega” do assentamento.

admitiu que se não demorasse muito, poderíamos conversar um pouco. Mesmo assim, em nenhum momento consegui romper o gelo e nossa conversa não foi muito além da superficialidade telegráfica.

Pude perceber que este casal era realmente pouco sociável no assentamento, como já haviam me adiantado outras pessoas e que se confirmaria ao longo da pesquisa. Mas essa condição explicava apenas parcialmente o fato de haverem me tratado com tamanha aspereza naquela reunião e, ali em sua casa, não disfarçarem a menor simpatia diante da minha presença. Fui me dando conta, naquele mesmo dia, que haviam outras questões em jogo por trás daquele comportamento.

Primeiramente, constatei que Manuel, aquela liderança que tinha me convidado para participar daquela primeira reunião e que eu havia adotado como minha principal referência, estava no centro das desconfianças de algumas pessoas que compunham o bolsão onde Claudete era coordenadora. Pude atestar tal situação quando foi comentado abertamente naquela reunião em que tive a oportunidade de participar, que Manuel havia desviado recursos que deveriam ser destinado a todo assentamento. Além disso, denunciavam que algumas obras de infra-estrutura no assentamento, como a manutenção das estradas, que haviam sido negociadas coletivamente com a prefeitura do município estavam sendo realizadas apenas nas proximidades dos lotes daqueles que eram conhecidos como os “militantes” do MST do qual Manuel era parte. Com relação à Manuel, disseram, sem nenhuma descrição, que pretendiam, inclusive, “*lhe dar uma surra*”. De todos ali (eram em 6 participantes) aquele casal era o que mais ostensivamente demonstrava indignação e buscava, de todas as formas, fazer os demais notarem a gravidade do que estava se passando na relação com aqueles que estavam na liderança do assentamento. Fiquei com a nítida sensação de que, em certo sentido, os sinais daquela revolta, emitidos especialmente por aquele casal durante aquela reunião, tinham a mim como alvo. Ou seja, era uma forma indireta de me fazer escutar todas aquelas críticas às pessoas que eram as minhas referências.

Portanto, com certo atraso, fui percebendo que tudo que apresentei como sendo o meu mais rico capital social (as lideranças do MST) estava, na verdade, depondo fortemente contra mim, ao menos no caso de algumas pessoas que estavam se enfrentando em disputas acirradas naquele espaço. Várias evidências me levaram a crer, depois de outras conversas<sup>39</sup>, que

---

<sup>39</sup> Em uma dessas conversas, o Isaias, que fazia parte do mesmo Bolsão do Manuel, comentou sobre esse mal entendido: “*tem um guri (o Manuel) aqui que ficou encarregado de organizar as estradas, seis meses atrás foi feito um convênio com a prefeitura então veio a pedra, veio o óleo, e os tubos. Ai ‘oh, você vai ajudar a coordenar as máquinas, só que as máquinas vieram lá de vez em quando, e daí qual que foi a definição da equipe? Primeiro vamos fazer a estrada principal, depois vamos fazer os acessos. Só que ele (o Manuel) mora perto da estrada principal. Daí depois diz assim ‘o Manuel ele é culpado, ele fez estrada pra ele e pra nós ele não mandou a máquina’.* As pessoas muitas vezes ou não conseguem ou não querem entender. Não é um problema do Manuel, o problema é com o prefeito, o Estado que não viabiliza. Daí ‘oh, nós não temos estrada porque foi o Manuel que não mandou as máquinas, o Manuel é um baita de um bosta, ele arrumou a estrada dele, mas nós aqui estamos no meio do barro’”.

O próprio Manuel comenta essa situação na qual é o principal alvo. Seu comentário assume uma roupagem mais explicitamente político-ideológica: “*O fator principal das contradições que existem que nós não podemos negar é a disputa pelo espaço, influência do capitalismo, de quem é contra nós no caso. O poder público influencia e cria contradições entre nós. As grandes empresas, o agronegócio... isso é a disputa que a burguesia da cidade, principalmente, ainda não entendeu, não acreditou que isso aqui foi uma conquista dos sem-terra. (...) Nós estamos entendendo que isso é uma estratégia deles que eles estão conseguindo fazer em algum momento de jogar nós, as famílias, umas contras as outras, por não cumprir aquilo que foi combinado. O fato das estradas é um exemplo. Principalmente o pessoal lá de baixo daquela rua dali onde você esteve ontem. Ali esses dias de chuva nem de carroça e de cavalo não passa. Tendo em vista que têm crianças passando naquelas estradas para ir na escola. Então não fazem, porque é mais difícil, tem interesse de fazer o que é mais fácil e jogar uns contra os outros, então isso é um caso grave. Inclusive na reunião de segunda feira nós discutimos em vários momentos isso onde algumas famílias achavam que os culpados era nós mesmos. Eu sou um dos coordenadores desse termo, porque naquele tempo tinha que ter duas pessoas que assumisse um termo de referência, esse documento,*

aquelas denúncias não eram procedentes, mas seus efeitos de verdade eram definidores de comportamentos e de fronteiras e, obviamente, eu estava identificado a um daqueles lados. E a forma absolutamente franca com que trataram daqueles temas diante de mim parecia querer me dizer, sem nenhum eufemismo, que eu não estava do “bom lado” e que, portanto, não era bem vindo entre eles.

Outra questão que seguramente depôs contra mim tem relação com a temática de minha pesquisa. Soube, algum tempo depois, que aquela senhora havia sido o único voto contrário à concessão da permissão para que aquele espaço onde realizavam as reuniões da coordenação do assentamento fosse também utilizado para realização de eventos religiosos – havia especificamente um pedido do padre paroquial para a realização da missa que inauguraria o período das Missões Católicas no assentamento. Suponho que ao dizer que me interessaria conhecer a dinâmica religiosa do assentamento ela possa ter me associado a algum agente religioso. Essa suspeita ficou ainda mais evidente quando Claudete, de forma espontânea, me disse que não gostava de padres e nem da Igreja Católica. Ali percebi que, mesmo sem ter a certeza da minha pertença à Igreja Católica, ela estava tratando de me dizer, na forma de ataque, que se eu estava ali como um religioso, eu deveria saber, logo de saída, da radicalidade de suas posições.

No momento em que ela me concedeu a oportunidade de entrevista-la eu busquei, antes de tudo, desfazer aquele suposto mal entendido. Acentuei que eu era apenas um estudante e que não exercia nenhuma vinculação com qualquer denominação religiosa, nem mesmo com a Igreja Católica. Só então conversamos sobre alguns assuntos durante uns 25 minutos. Ela me contou que seus pais eram evangélicos da Igreja Batista Salem, na qual ela participou até os 16 anos, idade em que ela se casou. Depois disso, ela se afastou por 15 anos daquela igreja, tempo durante o qual durou seu casamento. Admitiu que se sentia bem na Igreja Evangélica, mas que não era uma frequentadora assídua. Contou também que já havia frequentado o Salão das Testemunhas de Jeová e a Assembléia de Deus do Ministério da Restauração que existe no assentamento. Em certo momento lhe perguntei porque ela não gostava de padre e nem da Igreja Católica, ela sorriu (pela primeira vez) e me narrou o seguinte:

Quando eu tinha uns 12 anos eu ouvia muito falar daquela primeira comunhão, no colégio eu sempre ouvia falar de comunhão, comungar, essas coisas todas e eu tinha muita curiosidade em fazer essa primeira comunhão. Foi onde bateu de frente com meus pais que não permitiram que eu fizesse a primeira comunhão. E eu acabei ficando doente, não sei o que aconteceu, se eu entrei em depressão... não sei. Só sei que eu fiquei muito doente por causa da primeira comunhão que eu queria fazer. Só fui sarar depois de muitos dias, eu fiquei na cama que nem zumbi, quase em estado vegetativo. Eu só fui sarar quando os pais chamaram o pastor onde ele orou por mim e eu fiquei sarada, me curei. Daí depois daquele impasse que eu queria tanto fazer a tal da primeira comunhão, daí então eu não sei porque, se eu fiquei com trauma, com medo, eu não sei, só sei que eu não me simpatizo mais com a Igreja Católica, nada a favor, também nada contra, mas pra mim eu tive uma experiência muito ruim.<sup>40</sup>

---

*e com isso ajudasse a execução desse recurso, mas alguns não se envolveram e outros se envolveram na medida do possível e hoje o que fica para algumas pessoas é que nós somos o culpado pelo que a prefeitura não faz. Então esse é um exemplo da contradição.”*

<sup>40</sup> Esse episódio me fez lembrar da vontade que eu tinha de comungar ao ver todas aquelas pessoas comungando durante a missa, eu devia ter uns 6 ou 7 anos de idade. Naquela época, diante do risco de ver a mim e a meus

O trabalho de campo nos impõem surpresas desagradáveis que pode nos levar a selecionar, conforme determinadas reações, o público com o qual buscamos interação. No caso da Claudete sua resistência à minha pessoa foi tamanha que, em certo momento, pensei que não valeria a pena investir naquele diálogo quase impossível. Mas, por fim, várias questões foram se clareando de maneira que pude, gradativamente, ir identificando os substratos subjetivos e objetivos a partir dos quais ela formulava suas impressões a meu respeito e buscava, me fazer sentir suas suspeitas.

Além de tudo isso, percebi que um evento se conjugou negativamente, ao menos neste caso, com a minha presença no assentamento: era o início dos preparativos para a realização das Missões Católicas. Voltarei a esse assunto em outra parte, mas aqui me interessa apenas destacar que essa coincidência só fez aumentar as suspeitas de que eu deveria ser um religioso católico e possivelmente estar relacionado com aquelas Missões.<sup>41</sup> Naquela mesma reunião na qual eu me apresentei e em seguida precisei me retirar, foi discutida a organização das Missões e cada coordenador havia se responsabilizado em aplicar um breve questionário para cada um dos integrantes do bolsão que coordenava. Então ela, que era traumatizada com a Igreja Católica, se viu naquela situação constrangedora de, em certo sentido, servir aos interesses daquela igreja.<sup>42</sup>

## 1.4 Identificações perigosas e eficiência organizativa

Mas além dessa coincidência com as Missões que me fez estar associado a um universo propriamente religioso, as confusões com relação à minha identidade eram freqüentes. Por várias vezes fui confundido com jornalista, estagiário, padre, frei, liderança do MST, assentado, acampado e inclusive advogado. Dessas, a que mais me causava preocupação era a associação com jornalista, pois já sabia da difícil relação que o MST tem com esse tipo de profissional.

Como também destacado em Chaves (2000), o controle do que se deve falar a um jornalista e o controle de seu acesso a certas pessoas e certos espaços controlados pelo MST são intensamente rigorosos. Sua relação com a mídia é algo que, popularmente, poderia ser definido como sendo de “amor e ódio”. Suas manifestações, seus protestos, suas ações espetaculares, suas denúncias, seus encontros e congressos, enfim, tudo que fazem visa chegar

---

dois outros irmãos próximos à minha idade cairmos doente, minha mãe fez questão de pedir ao padre que desse a cada um de nós uma hóstia sem estar consagrada para saciar nossa vontade.

<sup>41</sup> Essa situação lembra as análises de Sahlins a respeito da chegada do Capitão Cook nas ilhas havaianas. O momento em que havia chegado inicialmente lhe valeu um tipo de tratamento e quando retorna em outro momento sua presença assumiu um outro significado. Não há uma “cosmologia” unitária nos espaços que pesquisei, mas, possivelmente, o tratamento que me destinaram estava muito influenciado por certas questões próprias daquele momento (as disputas com as lideranças em função das obras e as Missões Católicas). Funciona o que Sahlins chamou de “estrutura da conjuntura”: *“realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação.”* (Sahlins, 1990, p.15).

<sup>42</sup> Já na época do acampamento ela era crítica às celebrações “ecumênicas”. Ao questioná-la sobre as celebrações no acampamento ela respondeu assim: *“Tinha todos os domingos, no início era de 15 em 15 dias mas depois virou a ser todos os domingos. Seria assim, uma celebração ecumênica, de todas as religiões. Só que eu não via como se fosse uma celebração ecumênica, eu só via negócio de padre, sabe, no acampamento (fala com desprezo). Tinha os padres, fazia batizados, casamentos. (...) Mas só vinha padre quando tinha uma celebração especial no acampamento, ou se não batizados, daí vinha o padre se não era as pessoas (da equipe) da religião mesmo que fazia”*

à sociedade de forma direta ou indireta e, nesse caso, a mídia era o principal meio<sup>43</sup>. Há um esforço de manipular o sentido a ser atribuído aos seus eventos e isso se efetiva, em parte, controlando o seu acesso aos acampamentos – um dos poucos locais no qual podem exercer um controle quase integral. Portanto, ser confundido com jornalista significaria portas e bocas fechadas. Havia uma senhora que por várias vezes me expôs a suspeita de que eu deveria ser um jornalista, ao que eu sempre insistia que eu era apenas um estudante. Certa vez, ao me apresentar a um outro acampado, ela acrescentou que eu era jornalista, mas imediatamente se deu conta de que eu já lhe havia dito que eu era estudante. Então, antes que eu lhe recordasse novamente, ela mesma se corrigiu. Um ato falho que deixava exposto o que ela realmente pensava a meu respeito. A outra pessoa, percebendo a confusão e o meu incômodo, assumiu, em tom de brincadeira, que eu era jornalista “Ah!!! *Você é jornalista e não ta querendo dizer!!!*”. Esse tipo de comentário, mesmo que jocoso, deixava claro o lugar que é reservado ao jornalista naquele espaço.<sup>44</sup>

Minha entrada no acampamento também seguiu os mesmos tramites do assentamento novo. Meu caso foi submetido ao grupo que compunha a coordenação do acampamento, mas nessa reunião, na qual foi aprovada a realização da minha pesquisa, eu não pude participar. Após receber a permissão para passar alguns dias no acampamento e antes de iniciar minha pesquisa propriamente dita, fui levado até a reunião da coordenação para me apresentar e apresentar minha pesquisa e para saber qual família iria me acolher durante aquela semana que passaria ali. Após aquele breve momento pediram que me retirasse para darem seqüência à reunião. A partir dali eu estava liberado para permanecer no acampamento o tempo que desejasse e participar dos espaços que qualquer acampado “comum” participa, especialmente das reuniões dos Núcleos de Base.

Um último fato que merece ser exposto, relativo a esse ambiente um tanto enigmático, ocorreu no assentamento novo. Algumas pessoas, com as quais havia conversado, sugeriram que eu deveria conversar com a dona Lurdes, pois deduziam que seria interessante à minha pesquisa. Diferente da maioria das demais famílias aquela havia optado por construir seu barraco (ainda moravam num barraco de lona preta) longe da estrada. Para chegar até ela foi preciso, ao longo do caminho, me certificar com vários assentados sobre o local onde moravam. Quando me aproximei de sua moradia alguns cachorros se puseram a latir e um senhor saiu para ver o que se passava. Assim que me viu, demonstrando surpresa com a minha presença, perguntou-me o que eu queria. Então eu me apresentei e perguntei se ele era o Sr. Santos, ao que ele negou. Então disse que estava procurando uma senhora de nome Lurdes e queria saber se era ali onde ela morava. Ele me disse que não, e, de forma um pouco rude, afirmou que não havia ninguém com aquele nome por ali. Então, um pouco confuso, pois não me parecia haver outro lugar naquela redondeza onde ela poderia morar, e também um pouco receoso com aquela acolhida, resolvi não mais alimentar aquela conversa um tanto desconcertante, me despedi e fui me retirando. A partir desse momento ele me reteve e passou a me fazer algumas questões. Eu passei a supor que para me dizer onde aquelas pessoas moravam ele queria se certificar das minhas reais intenções e procedência. No entanto, após

---

<sup>43</sup> Essa relação instrumental com a mídia já aparece nas lutas sociais do século XIX como aponta Perrot (2001, p.138): “*O peso das palavras e imagens sugeridas revela um certo sentido de encenação e do uso da mídia, característicos de uma ‘psicologia das multidões’ (Gustave Le Bon, 1895) em pleno desenvolvimento*”.

<sup>44</sup> Em uma outra situação o fato de ter sido confundido com jornalista quase me valeu a expulsão do acampamento ou até mesmo uma agressão, narro esse episódio mais adiante. Em uma aproximação com o discurso religioso, diria que o jornalista é o demônio ou um representante do demônio ou uma pessoa guiada ingenuamente pelo demônio. O demônio é o inimigo e o mal absoluto de quem é preciso se proteger. O demônio é ameaçador porque é aquele que trai, que se disfarça entre eles e que engana, com cara de santo: “lobo em pele de cordeiro”. Uma liderança comentou sobre um certo jornalista que se infiltrava entre eles disfarçado de sem-terra, com camiseta e boné do MST. Acerca da discussão sobre o demônio, veja Oliveira (2008).

alguns minutos de conversa ele me disse que a irmã da Dona Lurdes estava ali dentro do barraco. Então me convidou para entrar e, ali dentro, ele admitiu que era ele mesmo o Sr. Santos e que aquela que seria a irmã de Dona Lurdes era a própria Dona Lurdes. Fiquei um tanto embaraçado com tal situação, mas aquela senhora, muito simpática, demonstrou sua reprovação em relação à postura do marido de me receber com aquela acentuada suspeição. Mesmo porque, conforme destacou, ela já sabia que eu circulava pelo assentamento. Após esse impasse inicial eles se dispuseram a conversar comigo por um longo tempo. Mas, mesmo assim, aquele senhor se mantinha o tempo todo com a “guarda levantada” e a cada questão ele media minuciosamente a resposta que deveria dar e buscava desvendar as minhas supostas intenções ocultas. No momento em que me apresentei de forma mais detalhada e disse que minha formação original era em Agronomia ele imediatamente sentenciou: *“então só pode ser filho de latifundiário ou então está do lado deles, pois os que fazem agronomia são todos daquele lado, deve estar no assentamento apenas para repassar informações para a FARSUL<sup>45</sup>”*. Com certo esforço fui lhe fazendo ver que suas suspeitas não procediam. De qualquer forma, a Dona Lurdes não compartilhava em nada das suas opiniões e, inclusive, as reprovava com veemência e se demonstrou muito à vontade diante de minha presença e das questões que lhe colocava.

Como evidencia este último caso, a forma como se dá a organização desses espaços possibilitava, de alguma forma, que todos os assentados do assentamento novo e os acampados soubessem que eu estaria circulando em seu meio. Isso valia pelo menos para aqueles que participavam de seus espaços organizativos, pois tanto no assentamento novo quanto no acampamento o meu caso constava nas pautas das reuniões das coordenações e, consequentemente, constou nas pautas das reuniões dos Bolsões (do assentamento novo) e dos Núcleos de Base (do acampamento). Esse tipo de organização fazia com que as pessoas soubessem que minha presença por ali contava com o aval da coordenação do assentamento e do acampamento. Mas mesmo assim não foi incomum comportamentos suspeitosos como o desse senhor<sup>46</sup>.

Já no assentamento antigo esse tipo de organicidade não vigorava<sup>47</sup>. Ali o meu caso não foi discutido coletivamente. Minha forma de inserção neste assentamento prescindia de uma concordância da coordenação (que funcionava precariamente e voltada mais fortemente para as questões produtivas e estruturais) e, por isso, ela se deu de forma menos tensa, porém, a abordagem das famílias que ali moravam era sempre algo inesperado. Minha chegada neste assentamento se efetivou a partir do primeiro contato com o Ricardo, aquela primeira liderança que também me colocou em contato com outras lideranças do acampamento e do assentamento novo. Ele era integrante de um grupo coletivo que formava uma das principais Cooperativas de Produção Agrícola vinculada ao MST no RS. A partir daí fui concretizando espontaneamente os contatos com as demais famílias dentro e fora da cooperativa. Como o assentamento era bem grande e as casas ficavam mais distantes umas das outras, uma assentada que trabalhava na administração da cooperativa pediu para que um dos técnicos do

---

<sup>45</sup> Federação da Agricultura do Estado do Rio Grande do Sul. Trata-se de uma entidade que congrega vários sindicatos rurais do estado. Entre as organizações que atuam no campo no RS, ela é a principal representante do sindicalismo patronal e é considerada pelo MST sua principal inimiga.

<sup>46</sup> Como apenas suas esposas havia participado da última reunião do seu bolsão, o Sr. Santos não tinha nenhuma informação a meu respeito.

<sup>47</sup> De fato, logo de minha primeira visita a esse assentamento, ainda durante a pesquisa exploratória, fui aconselhado pela esposa de um assentado, ela mesma mestrande em Educação na Ufrgs, a priorizar o acampamento em minha pesquisa, pois seria ali onde encontraria maior organização e maior presença de mediadores e entidades apoiadoras. Naquele assentamento, suas prioridades eram outras. Ali eles tinham que estabelecer maior relação com a sociedade em geral e tinham que provar a competência na produção de alimentos. Nesse sentido, a militância era bem menor.

assentamento me conduzisse em sua moto para fazer os contatos iniciais com algumas famílias e também para conhecer o assentamento como um todo. Esse fato demonstra que, naquele estágio no qual se encontravam, as relações e atividades se realizavam de forma independente, sem o necessário consentimento de uma direção. Mesmo a minha permanência durante os dias que estive ali não exigia o comprometimento de nenhuma família, pois havia uma estrutura de alojamento especialmente voltada para a acolhida de pessoas que, como eu, estavam ali de forma temporária. Havia claramente uma preocupação em preservar a intimidade das famílias, sobretudo daquelas que habitavam na agrovila, mesmo com relação às minhas breves visitas.

O fato de haverem me instalado em um alojamento me causou um sentimento de isolamento, mas, ao mesmo tempo, de estorvo. Na primeira visita que fiz para meu estudo exploratório, que durou apenas dois dias, uma senhora havia se comprometido em cozinhar exclusivamente para mim, o que me pareceu estranho e exagerado, imaginava que teria sido muito menos dispendioso que dormisse no alojamento, mas que alguma família me convidasse para as refeições. Posteriormente voltei para ficar sete dias e nesse período eles haviam implantado um refeitório coletivo no qual eu e todos cooperados almoçavam. Durante esse período eu dividi o alojamento com um pedreiro, que estava trabalhando na construção de um galpão para a cooperativa e com quem jantava o que havia sido preparado para o almoço. Notei como os trabalhos da cooperativa, os consumiam totalmente. Durante o dia eu pude conversar apenas com algumas esposas e aposentados e um professor do ensino fundamental que também era membro da cooperativa, mas se dedicava ao ensino em um dos períodos do dia. Conversei ainda com uma senhora responsável pela creche e com três assentados, dois deles responsáveis pela parte administrativa da cooperativa e que trabalhavam no escritório no centro da agrovila. O outro trabalhava em uma banca de produtos da reforma agrária que administravam no centro de Porto Alegre. Consegui conversar apenas com mais dois cooperados durante a noite, ao final da jornada de trabalho. A pessoa que se “encarregou” de me atender durante o período em que estivesse ali, era uma dessas que trabalhava no escritório da cooperativa. Notava como ela tinha o cuidado de não me deixar desamparado, mas, ao mesmo tempo, não “estorvar” o descanso e sossego daqueles que trabalharam pesadamente durante todo o dia. A forma que encontrei de ter contato com outros cooperados foi comparecendo aos seus locais de trabalho, mas também aí sentia que estava comprometendo a dinâmica de trabalho. Tanto no acampamento quanto no assentamento novo encontrei maior acolhida e maior facilidade em me inserir em suas dinâmicas.

Outro aspecto a ser ressaltado, é que essa forma de acesso, através de membros da cooperativa, impunha algumas reservas nas falas de certas pessoas, pois como será apontado mais adiante, naquele assentamento havia um determinado grau de tensão na relação entre os cooperados e os assentados individuais. Essa tensão está acentuada na fala de algumas pessoas com as quais conversei. Estas apontavam para o mesmo motivo baseado no qual aquele bolsão do assentamento novo criticava o grupo dos “militantes”. Diziam que muitos recursos que deveriam ter sido utilizados para todo o assentamento estavam sendo direcionado exclusivamente para a cooperativa. Esse sistema de reputação remete ao que Bayle (1971) discute ao redor do conceito de comunidade moral. Esse jogo de atribuição de rótulos e classificação moral dinamiza as relações estabelecidas nesses locais e seus elementos só fazem sentido para os que compartilham daqueles códigos e estão inseridos naquele universo.

Quero destacar que esse processo delicado que é o de ingressar em um ambiente desconhecido produz tanto no pesquisador quanto nos pesquisados um tipo de estranhamento que pode se traduzir em tensão, insegurança, suspeitas, dissimulações, mas pode chegar a se converter em um sentimento de admiração, amizade e cumplicidade. Especialmente no

assentamento novo, no qual vivi alguns dos momentos mais constrangedores com relação às suspeitas que recaiam sobre mim, foi também onde mais à vontade fiquei ao final dessa pesquisa. Foi onde conseguir, ao menos com algumas famílias e pessoas, estabelecer uma maior proximidade. No acampamento também se deu esse processo, mas ali a dinâmica é muito acelerada e quando menos se espera aquelas pessoas com as quais estava começando a me envolver mais intensamente, deixavam o acampamento, seja porque desistiram da luta ou porque foram assentados. Nesses assentamentos e acampamentos também ocorre um processo de eleição mútua. Mesmo que tenha me relacionado com várias pessoas, foi com algumas que me sentia reconhecido e que mais proximidades estabeleci. Mas de todas as formas, conforme notado em Oliveira (2008), todo estranho é um inimigo em potencial. Como salientei a partir dos eventos acima descritos, essa suspeita esteve presente em vários momentos. Apenas após um conhecimento depurado a partir de um longo tempo de convivência e muitas provas dadas é que se poderá receber a classificação de “amigo” ou, ao menos, “colaborador, simpático à causa, solidário...”. Terminei minha pesquisa com a impressão de que esse processo ficou inconcluso em grande parte dos relacionamentos que estabeleci. Sobretudo no caso daqueles jovens militantes, a impressão que tive é que a última prova a ser apresentada é o conteúdo dessa tese. Será aqui onde materializarei boa parte da minha vivência junto a eles e que, conforme a interpretação que tiverem desse estudo, poderá consolidar ou desfazer uma imagem previamente formada. Mas, de fato, a resistência à integração (como um “amigo”) a esse grupo é bastante grande, pois, além de sua forte coesão, as provas, tanto discursivas quanto práticas, para ser aceito entre eles são bastante criteriosas. Nesse sentido, mesmo que apresentasse uma tese fortemente apologética ao MST, as exigências para me tornar um “camarada” consistiria na minha renúncia a esse “mundo de fora” e na minha afinação ideológica no mesmo tom que entoam. Notava, por exemplo, que, durante os atos dos quais participei, havia uma preocupação mal disfarçada de se manterem distantes de mim, sentia mesmo que tentavam me despistar. Faziam-me sentir que eu estava identificado claramente como pesquisador interessado – interesseiro (?) – apenas em coletar informações, um observador asséptico sobre quem se deveria desconfiar sempre. Nesses momentos eles tentavam controlar suas impressões de forma mais evidentemente declarada diante de mim, um espertalhão dissimulado.

Outra situação que me fez sentir tal distanciamento está relacionado com um momento muito importante do qual gostaria de ter participado: os preparativos que precederiam o assentamento de um grande grupo de acampados. Esse processo de preparação é bastante ritualizado e envolve a intensificação das reuniões, tanto internas quanto externas – nas instâncias do MST e especialmente junto ao INCRA. São momentos de místicas mais festivas e emotivas e é quando se dá a seleção e a organização dos que irão para os lotes. Como esse período coincidiu com o momento crítico de escrita dessa tese, no que se refere ao seu prazo regulamentar que já havia finalizado, minhas idas a campo haviam sido raleadas, passei a lançar mão de contatos telefônicos para identificar os momentos mais oportuno para visitá-los e, dessa forma otimizar meu tempo sem perder eventos importantes. Da minha última visita ao acampamento, Anita, uma liderança com quem melhor me relacionava, havia me informado que o INCRA já havia preparado as áreas para receber os Sem-terra e que em tal período eles iriam começar o processo para definição dos que seriam assentados. Uma semana antes do período previsto liguei para Anita que naquele momento não estava no acampamento e sugeriu que ligasse para Julia, uma outra liderança que também conhecia. Ela, por sua vez, estava no acampamento mas pediu que me informasse junto a uma outra liderança, a Clara, que, segundo Julia, estava acompanhando mais de perto esses trâmites. Ligue para Clara que me disse, então, que o INCRA estava enfrentando recursos na justiça relativos às áreas adquiridas e o processo havia sido abortado. Afirmou que a previsão era de retomarem os preparativos no mês seguinte. Quando se aproximava o período citado, eu liguei novamente,



dessa vez para Anita, para saber a quantas andava aquela situação. Para minha surpresa eles já haviam realizado todos os procedimentos pertinentes e as famílias já estavam sobre as áreas adquiridas pelo INCRA. Mas a minha surpresa maior foi saber que aquele acampamento com o qual tive contato por quase dois anos já nem existia mais. Os poucos acampados que restaram foram levados para outros dois acampamentos, um próximo a Porto Alegre e outro distante uns 500 km ao sul (para fortalecer uma “luta” que se concentrava naquela região). Tudo isso pode não passar de impressões, cismas pessoais, mas todas evidências me levam a crer que estavam tentando – e conseguiram – me despistar. Provavelmente, caso questionasse alguma dessas lideranças ela iria me dizer que se tratou de mudanças na “conjuntura” e, por isso, os eventos e os calendários haviam mudado. Ou, então, poderiam me dizer que aqueles momentos e os rumos que tomaram eram sigilosos e, portanto, eu não poderia mesmo ter participado, ainda que Anita tenha me motivado, por várias vezes, a participar daqueles momentos.

Já no caso das relações que estabeleci com algumas famílias e pessoas que compunham o grupo médio dos acampados e assentados, uma vez rompida aquela resistência inicial, o tratamento era mais franco e amigável. Estabelecia-se uma certa admiração sem dissimulação. Não havia em nossa relação a malícia que pairava na relação com os militantes. Em alguns destes casos às vezes parecia ocorrer o contrário do que notava entre os dirigentes. Estas pessoas demonstravam a intenção de estarem associados à mim perante os demais, pediam que eu lhes enviasse as fotos para guardarem de recordação e se sentiam preteridos quando ia ao assentamento ou acampamento e não os visitava. Entre esse grupo também encontrei alguns que radicalizavam a suspeição sobre mim, levava ao extremo aquilo que entre os dirigentes era expressado de forma menos direta e mais astuta.

Ao encerrar essa seção, devo acentuar que essa narrativa não visa despertar nenhum sentimento de complacência relativo às condições em que minha pesquisa se desenrolou, nem tampouco expor algo que possa ser tomado, falsamente, como exótico. De fato, ao fazer um exercício mental de me colocar em seus lugares, fico a imaginar que diante de tanto assédio, provavelmente também resistiria a ter que me comprometer com um estranho. E mesmo suas suspeições, que em qualquer espaço social tem suas justificativas, nos espaços pesquisados elas são ainda mais compreensivas, como fiz notarem anteriormente. De qualquer forma, toda essa dinâmica que vivenciei se constitui, elas mesmas, em informações empíricas que são úteis às análises que realizo nessa tese e para que o leitor possa conhecer o universo pesquisado e a minha inserção nele. A áurea mística e mítica que o MST encarna tem, seguramente, lastro nessa dinâmica de exposição, ocultação, controle, suspeitas, denúncias, intrigas, disputas, etc.

## **1.5 Espaços religiosos e opções empíricas**

Antes de concluir esse capítulo, gostaria de fazer uma observação quanto à minha inserção nos espaços especificamente religiosos. Com relação ao ambiente católico eu participei de várias missas e festas religiosas. Para esses espaços eu não precisava, necessariamente, estar convidado para poder participar. O que mais comumente aconteceu foi eu demonstrar meu interesse em estar presente em tais eventos e então as pessoas me informavam datas e locais onde eles ocorreriam.

Na comunidade rural na qual realizei parte da pesquisa com os agricultores ecologistas organizados no MPA, era comum eles me convidarem para tais festas. Inclusive em uma delas fui convidado para ser “Noveneiro”. Noveneiros são os convidados dos “Festeiros” e estes são

aqueles que ajudam na organização e financiamento da festa.<sup>48</sup> Constitui um ritual sócio-religioso no qual algumas famílias ficam em evidência perante a comunidade, especialmente quando consegue agregar bastante noveneiros, sobretudo quando são “de fora”. Antigamente, a posição de festeiro era muito cobiçada, especialmente pelos políticos locais. Naquela época era comum realizarem o “leilão da festa”. Ou seja, quem desse o maior lance se consagraria como festeiro com exclusividade. Algumas pessoas comentaram comigo da existência de uma comunidade que, mesmo nos dias atuais, ainda utilizavam esse sistema de leilão. Na última festa de tal comunidade, o vencedor do leilão pagou nove mil reais para ser o festeiro. Naquela ocasião, quem disputou com ele lance a lance e fez o preço chegar àquela altura foi o seu adversário político e que o havia derrotado nas últimas eleições para prefeito do município. Portanto, como se percebe, nessas festas estão em jogo vários elementos da dinâmica social e política local. A façanha de pagar nove mil reais pela festa do ano seguinte se transformou num assunto comentado por todos.<sup>49</sup> Na festa para a qual fui convidado<sup>50</sup> o sistema é outro. Várias pessoas e famílias são convidadas para serem festeiros e cada um deve contribuir com algo entre 30 e 50 reais. Nos cartazes de divulgação da festa constará o nome de cada festeiro e de seus respectivos noveneiros. Pode ocorrer da quase totalidade dos participantes da missa e da festa ser composta por noveneiros e festeiros. Nessa dinâmica de exposição é importante que façam comparecer muitos noveneiros e suas famílias. É, em certa medida, o momento em que os festeiros dão publicidade ao seu capital social. Pode-se dizer que nessa comunidade a fórmula foi ampliar a base de “arrecadação” e democratizar a figura do festeiro. Inclusive porque há muitos fiéis que oferecem a seus santos a promessa de serem festeiros nessas festas da comunidade. No sistema de leilão, muitos desses fiéis eram excluídos da possibilidade de fazer ou pagar tal promessa, pois o valor poderia lhe ser proibitivo.<sup>51</sup>

Sentia que este convite para ser noveneiro expressava o desejo dos meus anfitriões em fortalecer minha inserção e visibilidade na comunidade me “destacando” para além daquela rede mais restrita, a dos agricultores ecologistas, na qual eu há alguns anos estava inserido mais diretamente. Várias famílias daquela comunidade já me conheciam ao menos de vista. Também sentia que tinha o objetivo de ser uma contribuição à minha pesquisa, uma vez que eles sabiam dos meus interesses. Era uma forma de viver na prática aquilo que em várias ocasiões eu os havia questionado. Este convite me lançou alguns questionamentos: qual a centralidade do religioso quando se é convidado para um evento religioso? Será que devido ao fato de sempre questioná-los sobre a religião eles também me consideravam religioso? Ser religioso seria um pré-requisito para ser noveneiro? Não tenho respostas conclusivas, mas me pareceu que o aspecto estritamente religioso daquele evento de fato não tinha uma significância tão relevante.

---

<sup>48</sup> Um casal de agricultores ecologistas já havia expressado a intenção de me convidar para noveneiro, mas recebiam que não pudesse comparecer à festa. O convite, nesse ocasião, havia sido feito pela filha (com 14 anos de idade) de uma casal que normalmente me acolhia quando visitava a comunidade. Ela era uma dos festeiros naquela festa.

<sup>49</sup> Mesmo ali naquela comunidade que eu freqüentava e que adotava um outro sistema na organização de suas festas, sua repercussão era notada. O que indica o grau de publicidade que tal fato ganha.

<sup>50</sup> Na qual também compareceu o atual prefeito (o mais jovem do estado, com 23 anos de idade) e fez o ritual de percorrer cada uma das mesas cumprimentando a todos e fazendo questão que chamar a cada um pelo nome. O meu anfitrião comentou que político tem que fazer aquilo se não as pessoas vão dizer que ele se tornou arrogante, “passou por mim e nem me cumprimentou!”.

<sup>51</sup> Na época dos Leilões, mesmo os alimentos consumidos eram leiloados, o que promovia a reunião entre pessoas e famílias para arrematarem um frango assado, por exemplo, e dividi-los entre todos. Mesmo a festa poderia ser arrematada por um grupo de pessoas ou por vários membros de uma mesma família. Um estudo antropológico sobre as festas realizadas nessa região foi desenvolvido por Toffoli (2000).

Participei também de celebrações ecumênicas ocorridas no acampamento e por ocasião de algumas manifestações do MST. Já no caso dos evangélicos eu fui várias vezes convidado a comparecer às cerimônias de suas igrejas, mas não me senti à vontade em participar. Talvez devido a uma ponta de preconceito, mas principalmente por saber que em suas celebrações é forte a expectativa da conversão e, pelo fato de todas elas serem comunidades pequenas, um visitante sempre produz mudança naquela paisagem de fiéis habituais. Nenhum disfarce me tornaria camuflável naquele espaço, em qualquer situação eu seria notado, mesmo que ficasse nos fundos das suas pequenas igrejas – como quis acreditar um senhora sobre a qual voltarei mais adiante. É constante, entre todos eles, a idéia de que sempre poderão realizar alguma oração ou ação que me fará ver que o melhor dos melhores mundos é estar entre eles. Portanto, priorizei o contato direto e individual (familiar) com seus fiéis, o que me pareceu muito mais produtivo para os meus objetivos do que arriscar me ver associado à imagem de um pesquisador interessado que frequenta seus cultos de uma maneira puramente instrumental, sem se deixar conduzir pelo Espírito Santo<sup>52</sup>.

Saliento ainda, que, no geral, independente da pertença religiosa, foram raras as vezes que me questionaram a respeito de minha religião. As vezes que isso ocorreu os meus questionadores eram jovens de maior formação escolar e que compunha o grupo de liderança do Movimento. Nessas ocasiões eu dizia ser proveniente de uma família católica, mas que a religião havia deixado de ter importância para mim. Não me recordo de algum sem terra evangélico ou católico me colocar esse tipo de questão. Com relação aos católicos notava que deduziam que eu só poderia ser como eles, ou seja, católico, pois participava em seus espaços religiosos e, além do que “todo mundo é católico” já dizia uma Mãe de Santo da Bahia ao ser questionada por um pesquisador<sup>53</sup>. Provavelmente os evangélicos também deduziam que eu era católico.

No capítulo seguinte farei uma aproximação histórica e conceitual de certas categorias importantes para compreender o universo empírico com o qual trabalhei. Ainda que muito se tenha escrito sobre o MST, CPT e outros assuntos aqui abordadas, farei uma discussão suficiente para situar o leitor frente a certos elementos que estarão presentes ao longo da tese, sempre remetendo a outras bibliografias. Também problematizarei algumas categorias que auxiliarão na compreensão de algumas questões que emergiram no desenvolvimento dessa pesquisa.

---

<sup>52</sup> Mesmo levando em consideração suas especificidades, os argumentos apontados por Novaes (1985, p.20-21), corroboram minhas suspeitas e confirma que a opção feita é mais recomendada para esse tipo de pesquisa.

<sup>53</sup> Ou ainda o caso de um senhor que ao lhe perguntar se ele era religioso ele me respondeu: “não, sou católico”.



## **CAPITULO II**

### **A ORIGEM DE UM MOVIMENTO**

Constitui-se um novo sujeito político quando emerge uma matriz discursiva capaz de reordenar os enunciados, nomear aspirações difusas ou articula-las de outro modo, logrando que indivíduos se reconheçam nesses novos significados. É assim que, formados no campo comum do imaginário de uma sociedade, emergem matrizes discursivas que expressam as divisões e os antagonismos dessa sociedade.

(Sader, 1988, p.60)

As micro-mudanças ocorrem cotidianamente, mas não são cotidianamente percebidas. É dizer que absorvemos e introduzimos mudanças da/na dinâmica social sem que isso seja feito, na maior parte das vezes, de forma reflexiva (Bourdieu, 1996). Mesmo quando se trata de ações voltadas discursivamente para a transformação social, como é o caso da prática dos movimentos sociais e, especialmente do MST, a realidade se transforma de maneira lenta e num sentido impremeditado. Diferentemente das análises objetivamente complexas produzidas sobre o homem pelas ciências naturais, as ciências sociais sempre estão diante de dimensões também de alta complexidade, porém de pouca objetividade. O que é tomado por objetivo carrega sempre uma dimensão subjetiva. Nesse sentido então, “nenhuma teoria determinista do social-histórico pode pretender mais que uma validade bastante parcial e fortemente condicional” (Castoriadis, 1987, p.237). Não há espaço nas ciências sociais para uma verdade ontológica e generalizável<sup>54</sup>.

Nesse sentido, falar de mudanças remete, ao menos, a dois momentos históricos marcados por certas características. Ou seja, se, para o caso aqui em questão, é possível falar, por exemplo, de um formato de relação estabelecido entre um tipo de igreja e as organizações de luta social que preponderou num determinado momento e ao mesmo tempo falar de tipos de igrejas (progressista e conservadora) que disputavam a construção da melhor compreensão do papel da igreja “unitária”, é porque certas expressões discursivas e práticas foram, contextualmente, se impondo nos espaços nos quais interagiam. E, se atualmente pode-se verificar que a relação da igreja com as organizações sociais se transformou e internamente à igreja os blocos em disputa também se transformaram, é pois, devido a esse exercício comparativo no qual se elege certos elementos de comparação. Nesse sentido, muitos são os fatores que concorrem para a ocorrência dessas mudanças e são de diferentes ordens. Apreender todas suas facetas é um empreendimento impossível. Neste trabalho partimos do pressuposto e da constatação de que são notáveis certas transformações na dinâmica estabelecida na relação entre agentes religiosos e os agentes do MST e internamente a estes dois grupos sociais<sup>55</sup>.

Como dito anteriormente, a mudança não se dá de forma abrupta e se hoje podemos falar em mudança é porque podemos voltar sobre a linha da história (ou, mais adequadamente,

---

<sup>54</sup> No limite pode-se falar em ontologias relativas como em Viveiros de Castro (2002b), que traça um paralelo entre uma ontologia ameríndia e a “nossa” ontologia colocando em questão a idéia de verdade.

<sup>55</sup> Esta constatação está apoiada empiricamente e em outros trabalhos como o de Löwy (2000) e Góes (1997).

sobre uma determinada linha da história) e verificar as características que foram marcantes nesse período. Não há um momento pontual ou um espaço-tempo cercado por fronteiras definitivamente construídas. Há um ciclo que se estende ao longo de um tempo e que faz intersecção com momentos precedentes e posteriores intermediados por um ápice. Nisso consiste a dificuldade de se falar sobre o presente estando situado no seu interior. É como tentar decifrar o gigante sem o olhar em perspectiva possibilitado pelo distanciamento. Dessa forma, a análise teórica que é realizada simultaneamente aos eventos da realidade estará se orientando por aspectos e dimensões lastreadas a um solo movediço e pouco seguro. Mas mesmo as análises do passado não são em si mesmas análises que atingem a essência do objeto estudado simplesmente porque estamos a uma distância prudente. O que deve ser considerado pelo analista é “que o presente está contido no passado, e, ao mesmo tempo, contém o passado” (Woortmann, 1995, p. 246). Ou seja, a referencia cognitiva que se utiliza para construir uma narrativa do passado está constituída também por elementos absorvidos do presente e vice-versa.

Mas a questão que me parece pertinente, conforme elaborada por Castoriadis (1987, p. 238), é: “o que havia no ‘antigo’ que, de um modo ou outro, ‘preparava o novo’ ou se referia a ele?” e poderia ser acrescentado: que elementos eram relevantes no antigo que ao serem “abandonados” ou se transformarem fez emergir algo novo?

O que estou querendo acentuar nessa discussão a respeito da história e mudança social é que ao se falar de lutas coletivas, assim como falar do universo religioso que também remete a uma origem coletiva, está-se promovendo um exercício que recorre a uma memória do passado. Esta memória emerge no presente de forma idealizada. Há uma coerência e uma causalidade linear que informa e dá sentido à ontologia do presente. A uma parte dessa memória é atribuída grande significância e a ela se recorre para justificar os resultados do presente. Uma outra parte é omitida ou esquecida. Portanto, o que importa quando se recorre a essa narrativa da memória não é para buscar a verdade definitiva de uma história, o que se persegue é o seu valor em expor elementos filtrados pela memória que faz produzir o “novo” e ao mesmo tempo é por ele produzida. Além disso, a idéia é “apreender como a matéria-prima de uma história passada alimenta a redistribuição das cartas políticas e ideológicas no presente” (Novaes, 1997, p.86)

Vale acentuar ainda, que a mudança pode significar exatamente um tipo de acomodação ao presente de forma a manter relativamente inalterado, em linhas gerais, o vigor e a atualidade de sua tradição e influência. Nesse sentido, as mudanças ocorridas no seio da igreja católica podem ser percebidas como certas ondulações na linha de sua história que remete a uma busca por acomodar-se ao universo que a circunda, o que pode significar, portanto, uma transformação com vista à sua manutenção. É nesse sentido que Barbosa Neto (2004) faz uma revista minuciosa no conceito de renovação que está presente nas duas vertentes do catolicismo que ele analisa: o da libertação e o carismático. Assim, “no campo católico e cristão, a mudança somente pode ser pensada e realizada na sua relação com aquilo que permanece, e também o inverso: a permanência é o modo assumido pela transformação”. E continua:

É interessante observar que a semântica do verbo renovar confirma o duplo processo (...) onde ao ‘novo’ da palavra renovação vem somar-se uma alusão ao passado: semanticamente, a palavra renovação quer significar, a um só tempo, ‘tornar novo’ e ‘restaurar’, ‘substituir por coisa nova’ e ‘restabelecer’. Assim, o sentido desse vocábulo revela a co-presença dessas duas dimensões, a partir das quais ir adiante e retornar a um tempo ido aparecem como coexistentes. Renovar e

conservar, sendo que este último pode ser traduzido por restaurar, não são, se observados desse ponto de vista, antônimos.

Vai nesse sentido também, a análise realizada por Mendonça (2004), que tem forte inspiração em Roger Bastide, que coloca em evidência todo um processo de institucionalização e desinstitucionalização da religião. Ali ele destaca como é perceptível ao longo da história da igreja católica, de maneira especial, uma dinâmica que oscila entre o “frio” e o “quente”<sup>56</sup>, metáforas originalmente usadas por Bastide para designar, respectivamente, períodos de forte institucionalização e outros de maior subversão das estruturas oficiais para liberar um tipo de sacralidade selvagem. O que é destacado por Mendonça é a maleabilidade institucional do Catolicismo, que o difere significativamente do protestantismo, possibilitando assim, o estabelecimento de uma convivência ao longo de sua existência, sem traumas significativos, com diversas variações e saliências em seu interior. É por aí que Steil (2001, p.33) também chama a atenção para o fato de que no catolicismo impera a “lógica da elasticidade”, ao contrário das religiões afro-brasileiras e do protestantismo que crescem segundo a lógica da divisão<sup>57</sup>. “Ou seja, enquanto as religiões afro-brasileiras e o protestantismo crescem dividindo-se, o catolicismo cresce incorporando as diferenças”<sup>58</sup>.

Essa discussão sobre mudança introduz às análises que se realizarão ao longo da tese especialmente no que se refere à mudança no perfil de sem-terra que caracteriza o MST atualmente. Introduz também às mudanças que se nota na configuração religiosa dos espaços pesquisados e na forma como uma parte dos agentes da Igreja Católica se relacionam com a luta empreendida pelo MST. Militantes que se fizeram militantes a partir das CEBs e das pastorais católicas, após se tornarem lideranças do Movimento converteram seu olhar em relação à religião. Como declarado expressamente por uma liderança, a militância se tornou um religião. No entanto, é consenso falar que o MST é tributário das organizações políticas da Igreja Católica, especialmente da Comissão Pastoral da Terra. Na sequência farei uma breve aproximação dessa vertente do catolicismo do qual nasce a CPT.

## 2.1 A "Igreja dos Pobres": sua origem e atuação

O período que se situa, *grosso modo*, entre a década de 1960 e início da década de 1990 está fortemente marcado pelo paradigma da bipolaridade entre os Estados Unidos e a União Soviética, que desenhavam no cenário mundial dois modelos de sociedade, disputados a partir da chamada Guerra Fria. Várias experiências socialistas eclodiram pelo mundo, muitas inconformidades foram traduzidas em atos guerrilheiros ou em manifestações paradigmáticas como as que ocorreram em Maio de 1968, na França. A fatídica guerra do Vietnã, o movimento contra-cultural, a revolução cubana, as ditaduras na América Latina, também são eventos marcantes desse período. Enfim, muitos foram os momentos que ilustram

---

<sup>56</sup> Novaes (1985) também faz referência a essa dicotomia, mas tal referência está contida na fala nativa do *crente* que classifica a sua religião como *quente* e as demais como *morna* ou *fria* conforme o fervor com o qual experimentam o divino. Ver ainda Mintz (1979).

<sup>57</sup> Têm relação com esta discussão as análises realizadas por Goldman (2001) a respeito das constantes divisões que vão sendo produzidas no seio do movimento negro. Para este caso, o autor recorre ao conceito de *segmentaridade* utilizado originalmente por antropólogos britânicos para compreender as sociedades sem Estado.

<sup>58</sup> Ver também Brandão (2004).

a efervescência que marcou uma época e que passa a se “amornar” especialmente a partir da crise do comunismo no leste europeu, culminado com a queda do muro de Berlim.

Coincide com este período a instauração de significativas mudanças no seio da Igreja Católica. Com a sua “renovação”, especialmente a partir do Papa João XXIII e do Concílio Vaticano II, a igreja inicia um processo de significativa transformação teológica e organizativa, mormente na América Latina. Emerge, a partir daí, dois pólos que receberam os rótulos de conservador e progressista.

Alguns dos agentes aqui abordados estão (ou estiveram) predominantemente (não exclusivamente) vinculados a este segundo pólo. Mas, mesmo aqueles que não se reconhecem militantes originários desse meio assumem tais designações para se posicionar frente à igreja e seus agentes religiosos<sup>59</sup>. Portanto, essa “ala” conforma uma restrita parcela da igreja que sustenta uma certa identidade religiosa apoiada numa re-interpretação dos símbolos religiosos e dos textos bíblicos pelos chamados “teólogos da libertação”. Tal exegese os levaram a traçar um paralelo entre as histórias “sagradas” e as histórias vividas pelos povos que atualmente sofrem as consequências da injustiça social. Esta “nova função” atribuída aos textos bíblicos é influenciada por uma ideologia fortemente marcada pelas noções marxistas de compreensão da sociedade<sup>60</sup>. Foi esta conjunção, uma vez articulada com a dimensão teológica, que veio a constituir o que ficou amplamente conhecida por Teologia da Libertação<sup>61</sup>.

Inspirada pelas discussões suscitadas por esta nova corrente da teologia, sedimentar-se-á uma vertente convencionalmente chamada de “ala progressista” ou “esquerdista”<sup>62</sup> no seio da estrutura formal das Igrejas, especialmente as cristãs, destacando-se a Católica, mas também algumas do protestantismo histórico<sup>63</sup>. Ainda que se possa identificar, ao longo de toda história da igreja, a ocorrência esparsa desses grupos ideologicamente destoante da cúpula eclesiástica, foi a partir da nomeação do Papa João XXIII (1958 – 1963) e do Concílio Vaticano II (1962 – 1965), imersos em uma série de outros elementos de caráter conjuntural, que se conformaram as bases para a emergência e o fortalecimento da “Igreja dos Pobres”.

Na tentativa de explicar o surgimento desta corrente que passa a polarizar com a ala majoritária da Igreja mundial, marcada pelo conservadorismo, e compreender o porquê da América Latina haver sido o terreno mais fértil para tal surgimento, Löwy (2000, p. 68) seleciona duas hipóteses de outros autores e sugere uma terceira, considerada aqui a mais provável<sup>64</sup>:

1. A Igreja Católica começou a inovar porque desejava preservar a sua influência. A ascensão de concorrentes religiosas (as Igrejas Protestantes, as várias seitas), a concorrência política (movimentos de esquerda), uma queda no recrutamento de padres e uma crise financeira fizeram com que a elite da Igreja buscasse um novo caminho e se voltasse para as classes mais baixas.

---

<sup>59</sup> Tanto os primeiros quanto os segundos ocupam, “naturalmente”, posições de lideranças do Movimento. Para a maior parte dos sem-terra essa classificação entre “progressista” e “conservador” não faz o menor sentido.

<sup>60</sup> Nesse sentido, Löwy (2000, p.116-117) faz uma interessante analogia colocando em evidência as “afinidade ou correspondência estrutural entre o socialismo e o cristianismo”.

<sup>61</sup> Sobre esse assunto veja, dentre muitos outros: Dussel (1995), Gutiérrez (1974), Boff (1986), Löwy (2000) e Gotay (1985).

<sup>62</sup> Um importante apanhado histórico-sociológico da trajetória das Igrejas, especialmente a Católica, conferindo destaque ao seu papel político pode ser encontrado em Löwy (2000).

<sup>63</sup> Especialmente as Igrejas Luterana e Metodista.

<sup>64</sup> A respeito de uma análise sobre tais elementos desde uma perspectiva mais ampla que toma em conta, tanto a Igreja Católica quanto as Igrejas Protestantes, ver Gotay (1985).



2. A igreja mudou porque o povo tomou conta das instituições, converteu-a e fez com que ela agisse em seus interesses.

3. Tal mudança é resultado de uma combinação ou convergência de mudanças internas e externas à igreja que ocorreram na década de 1950, e que se desenvolveu a partir da periferia para e na direção do centro da instituição.

Em que pese o profícuo debate a respeito dos fatores que influenciaram o nascimento da "Igreja dos Pobres", o certo é que se estabeleceu no seio da igreja, uma divisão entre "progressistas" e "conservadores". Ser progressista ou conservador, portanto, passa a ser, fundamentalmente, uma referência aos integrantes do clero, que são assim rotulados conforme a sua tomada de posição, explicitamente definida, frente às lutas sociais. São progressistas aqueles que fazem a opção preferencial pelos pobres e, conseqüentemente, incorporam em suas práticas as exigências dessa opção que se traduz, basicamente, em um engajamento em organizações e atividades relacionadas a esta causa. Por outro lado, conservadores designam aqueles preocupados apenas com as questões espirituais, com a salvação da alma, ou que explicitamente se posicionam ao lado dos dominantes (ricos). É notória a percepção de que os principais movimentos de contestação que tiveram maior repercussão nacional, desde aqueles que atuaram contra a ditadura até aqueles vinculados à questão agrária, contaram com a ostensiva participação deste clero dito progressista. É precisamente a essa parcela da igreja que se atribui um papel de grande relevância na origem e consolidação de muitas organizações e movimentos sociais presentes no meio rural brasileiro. O caso mais destacado e que está no centro dessa tese é o do MST. De qualquer forma, não se descarta, *a priori*, a ocorrência de grupos rotulados de conservadores, mas com forte atuação nas lutas sociais que são aqui referidas.

Além disso, deve ser ressaltado, a partir dessa caracterização, que o recorte estabelecido entre progressista e conservador é tomado de um discurso já estabelecido e consolidado entre os agentes envolvidos nesse processo. O que normalmente se nota é que este recurso à classificação é mais recorrente entre aqueles que estão envolvidos com a ala progressista e assim rotulam aqueles do clero (ou agentes religiosos de destaque) pertencentes ao lado dos conservadores. Portanto, estas categorias de classificação só fazem sentido nessa disputa – frequentemente velada – entre estas partes. Recorrer a tais termos aqui, nesta tese, tem apenas um sentido descritivo, como forma mesmo de identificar o cenário de disputas e devido ao fato de estar presente na fala de muitos militantes. Sendo assim, o uso dessas categorias não tem um sentido analítico. Numa visão analítica dar-se-á conta de que os próprios termos “progressista” e “conservador” carecem de sentido, pois uma ação rotulada como “conservadora”, pode, por exemplo, ter um efeito “progressista” no sentido de que, ao recuperar elementos da tradição de um cristianismo histórico, pode se estar colocando em questão os processos de transformação produzidos pelo capitalismo moderno e, dessa forma, incitar a constituição de uma outra realidade que emerge a partir dessa relação dialética. Da mesma maneira, certas ações/atividades “progressistas” são assimiladas de formas variadas pela população e, mesmo que certos rituais tenham um conteúdo extremamente político/“politizante”, os fiéis reformulam seus significados a partir de sua própria visão de mundo e podem produzir efeitos “conservadores” ou “alienantes”. Portanto, não se estabelece aqui uma classificação pré-definida a ser seguida como recorte empírico.

Como mencionado, a CPT foi um dos principais ícones (e continua sendo em alguma medida) dessa igreja chamada progressista. Sua atuação ainda tem significativa repercussão no que se refere às lutas sociais no campo (em algumas regiões mais do que em outras). É consenso entre os estudiosos e entre os seus militantes que o MST é “filho” da CPT. Ele nasce a partir dos eventos e das dinâmicas sociais, comentadas acima, na qual a igreja,

destacadamente a católica, exerceu um papel reconhecidamente determinante. Nesse sentido considero relevante fazer, na seqüência, a apresentação da CPT de maneira que sirva de auxílio à compreensão dessa relação e nos desdobramentos contemporâneos.

## 2.2 A CPT

A Comissão Pastoral da Terra – CPT é uma instituição que desde sua origem<sup>65</sup>, em junho de 1975, nasce vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB<sup>66</sup>, o que não a impediu de, logo nos primeiros anos de existência, assumir um caráter ecumênico. Caráter esse que se expressa tanto no que se refere ao perfil do trabalhador assistido, quanto aos agentes que a compõe. Alguns destes agentes são provenientes de outras igrejas cristãs, com destaque para os vinculados à IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. No entanto, deve ser reconhecido que são os agentes da Igreja Católica aqueles largamente majoritários e que maior influência exerce nos seus rumos.

A CPT Nacional está organizada conforme uma estrutura que prevê uma Assembléia Nacional de periodicidade anual e um Congresso a cada quatro anos. Possui uma Coordenação Nacional eleita em assembléia e está subdividida em regionais que correspondem, com algumas poucas exceções, aos estados da federação. Estas regionais se aglutinam em seis Grandes Regiões conforme a proximidade geográfica e as problemáticas sociais comuns. Possui ainda equipes de atuação local vinculadas à coordenação regional e uma Secretaria Nacional com sede em Goiânia – GO responsável, basicamente, pela parte administrativa.<sup>67</sup>

Baseada nesta estrutura organizativa a CPT foi rapidamente se constituindo numa das principais instituições que atuam junto aos camponeses em geral (colonos, posseiros, sem-terra, trabalhadores rurais, peões...), assumindo uma função de mediação entre estes camponeses, a hierarquia da igreja, o Estado e outras organizações sociais. Portanto, ao se falar da história da luta pela terra no Brasil e do papel ali desempenhado pela igreja é inevitável a referência e o reconhecimento do destacado papel que a CPT cumpriu e que, todavia, segue cumprindo. Deve ser salientado que ela nasce voltada prioritariamente para os problemas relacionados mais diretamente à questão fundiária verificada na Região Amazônica, especialmente aqueles produzidos nas frentes de expansão<sup>68</sup>. No entanto, ela irá se expandir para todo território nacional, mantendo uma unidade organizacional e adequando

---

<sup>65</sup> Acerca do contexto de seu nascimento ver Poletto (1985) e Martins (1997).

<sup>66</sup> Esse tipo de vinculação, conforme salienta Poletto (1985), é motivo de algumas controvérsias: “Os que estão muito preocupados com a autonomia do movimento popular dizem, às vezes: ‘A CPT é organismo dos bispos, é CNBB’. Os que temem o movimento popular, incluídos os bispos que não desejam incomodações, dizem: ‘Não entrem na CPT, não Ela não é reconhecida pela CNBB’” (p.134).

<sup>67</sup> Para detalhes a respeito dessa estrutura organizativa, consultar a sua página na internet: <http://www.cptnac.com.br>

<sup>68</sup> É pertinente a distinção que Martins (1980, p.75) faz entre frente de expansão e frente pioneira: “através do deslocamento de posseiros é que a sociedade nacional, isto é, branca, se expande sobre territórios tribais. Essa frente de ocupação territorial pode ser chamada de frente de expansão. Um segundo movimento é constituído pela forma empresarial e capitalista de ocupação do território – é a grande fazenda, o banco, a casa de comércio, a ferrovia, a estrada, o juiz, o cartório, o Estado. É nessa frente que surge o que em nosso país se chama hoje, indevidamente, de pioneiro. São na verdade os pioneiros das formas sociais e econômicas de exploração e dominação vinculadas às classes dominantes e ao Estado. Essa frente pioneira é essencialmente exploratória porque está socialmente organizada com base numa relação fundamental, embora não exclusiva, que é a de compradores e vendedores de força de trabalho. Quando se dá a superposição da frente pioneira sobre a frente de expansão é que surgem os conflitos pela terra”

sua ação conforme particularidades locais<sup>69</sup>. Para os propósitos dessa pesquisa, o foco estará voltado, de forma especial, para a atuação da regional Rio Grande do Sul.

A história do envolvimento da Igreja Católica (e também de outras igrejas) do Brasil, com os assuntos relacionados às questões sociais do mundo rural, é densa de contradições. Pode-se dizer que essa é uma característica constitutiva de uma instituição que carrega preocupações políticas de conteúdos e formas diferentes ao redor das quais se mobilizam seus vários níveis hierárquicos, que estão submetidos a uma enorme diversidade de realidades. Em que pese essa característica, todas as ações estão, em alguma medida, condicionadas pela conservação de uma forte unidade ditada pela sua dimensão dogmática universal<sup>70</sup>.

Trago essa questão também para destacar que o envolvimento da Igreja Católica com as questões aqui abordadas tem um capítulo importante dedicado a um período em que parte do seu discurso e práticas oficiais se voltavam para o combate daquelas organizações que estavam se estabelecendo no campo sob a influência de militantes comunistas<sup>71</sup> (Medeiros, 1989; Sobrinho, 1986; Góes, 1997). Essa preocupação é um exemplo de seu caráter contraditório, pois as formulações, produzidas no topo da hierarquia e convertida em ações concretas, como foi a criação de sindicatos rurais e outras organizações, pensadas conforme um fim, tiveram reflexos na “base” que não estavam previstos originalmente e, em certos casos, vieram a se tornar aliados dos grupos a serem combatidos (Palmeira, 1985; Góes, 1997).

No RS esse processo foi verificado, sobretudo, a partir da criação, em julho de 1961, da FAG – Frente Agrária Gaúcha que na década de 1960 e 1970 se destacou como a força mais bem articulada no que se refere a uma atuação bastante abrangente da igreja no campo. Como é salientado por Góes (1997, p.62)

A FAG estruturou-se como organismo da Igreja Católica, no Rio Grande do Sul, a fim de fazer frente ao avanço de outros atores, que propunham formatos para a organização política dos trabalhadores rurais no Brasil, em especial a proposta das Ligas Camponesas no nordeste, norte e centro brasileiro; a atuação do partido comunista na fundação de sindicatos de trabalhadores rurais e, em especial, no Rio Grande do Sul o crescimento do MASTER.

Portanto, apesar de bastante distinta, a CPT nasce no RS na esteira desse processo que estava em curso protagonizado pela FAG, que aos poucos foi perdendo espaço e confluindo para um tipo de fusão entre alguns aspectos dessas duas instituições e dando origem a uma outra organização, designada simplesmente por Pastoral da Terra. Como foi reconhecido por

---

<sup>69</sup> Martins (1992) constata que foi a partir das ações e do discurso da CPT que a Reforma Agrária se firmou na pauta política de muitos movimentos sociais, inclusive o MST. Esse processo fez homogeneizar e, em certa medida, silenciar, sob a rubrica da Reforma Agrária, um conjunto de outras pequenas lutas sociais como aquelas dos posseiros e dos atingidos por barragens, etc.

<sup>70</sup> Ao descrever o histórico das Romarias da Terra no RS, Dallagnol (2001) faz um apanhado de vários pronunciamentos de bispos e padres que expõe de forma marcante estas contradições. Nesse sentido, o uso heurístico da noção de “campo religioso da Igreja Católica” sugerido por Romano (1992) é bastante útil à compreensão da dinâmica instaurada nesse processo conflitivo.

<sup>71</sup> É recorrente a citação de um documento produzido em 1950 pelo bispo de Campanha – MG, Dom Inocêncio Engelke, intitulado “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural” no qual o bispo conclama aos “patrões cristãos” a se anteciparem à revolução e promoverem melhorias na vida dos trabalhadores rurais. (Sobrinho, 1986; Góes, 1997, Görden, 1989). Talvez tenha sido no Nordeste onde este combate da igreja contra os comunistas e, para aquela região especificamente, contra as Ligas Camponesas tenha se verificado com maior nitidez.

um entrevistado, que foi coordenador nacional da CPT, a Pastoral Rural tinha uma atuação mais reconhecidamente relacionada ao perfil de outras pastorais, de caráter não ecumênico, mais fortemente vinculado à hierarquia e com menor autonomia em termos discursivos e práticos. Em certa medida, estabelecia algum nível de rivalidade local com a CPT. Como deixa perceber algumas menções recolhidas em entrevistas com alguns agricultores, essa rivalidade não tinha expressão na “base”, uma vez que as referências à CPT e à Pastoral da Terra apareciam de forma intercambiáveis.

Conforme observado por Comparato (2001, p.114) citando uma pesquisa feita pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - CERIS,

quase a metade do clero brasileiro veio da Região Sul do país. Dois terços pertencem a famílias de classe baixa ou média-baixa. Enquanto 78% da população brasileira vive nos centros urbanos, 64% do clero tem origem na zona rural. Três em cada quatro padres nasceram em cidades com menos de 20 mil habitantes.

Estas características dão pistas importantes no sentido de perceber o perfil de muitos agentes religiosos que se envolveram com a luta dos movimentos sociais e o universo sócio-religioso no qual se estabelece as ações de organizações como a CPT e sua influência marcante na constituição de outras organizações, destacadamente o MST. Durante minha pesquisa, realizei algumas entrevistas com padres que foram e/ou ainda estão engajados na luta pela terra no estado e todos foram unânimes em reconhecer que suas origens familiares coincidiam com o mesmo ambiente social do qual fazia parte os camponeses que agora estavam organizados.

É nutrido por este substrato social e pelo vigor institucional da Igreja Católica que nasce em 1975 no estado do RS a CPT, praticamente concomitante à CPT nacional (Dallagnol, 2001). Góes (1997, p.77) dá destaque para o fato de que é a partir de junho 1977 que a CPT ganha um significativo impulso, induzido por um *Encontro de Pastoral Rural-Urbana*, organizado pelo Centro de Orientação Missionária – COM, no qual se redigiu um importante documento que norteava a “atuação de diversos agentes da igreja junto a setores mais empobrecidos da população do Rio Grande do Sul”.

Em linhas gerais, a atuação da CPT está alicerçada sobre a idéia de *serviço* (Poletto, 1985, Grzybowski, 1985): “a idéia de colocar-se a serviço de uma causa que não é dos participantes, nem exclusiva dos camponeses cristãos, mas uma causa dos trabalhadores rurais”<sup>72</sup> (Poletto, 1985, p.134). Com essa postura, ela se reivindica uma organização de assessoria que busca assumir e dar voz à causa dos camponeses. Na sua concepção, é a partir do aprimoramento metodológico da sua forma de intervenção que se atingirá o estabelecimento de uma relação simétrica/horizontal entre os agentes religiosos e os camponeses sem terra (Gaiger, 1987).

A experiência da CPT se caracteriza também por introduzir, de forma mais sistemática, dimensões pouco presentes em outras instituições vinculadas à igreja. Pode ser destacado, nesse sentido, o maior relacionamento com pesquisadores sociais e outros profissionais que não possuíam vínculos religiosos, mas que ocupavam o papel de assessores e colaboradores na fundamentação de suas práticas; a superação do proselitismo religioso em prol de um ecumenismo amplo com relação ao atendimento à sua base e a presença de

---

<sup>72</sup> “Como organismo de serviço, de apoio, de animação, não cabe à CPT ter o seu ‘projeto de reforma agrária’, ou de ‘transformação agrária’. Se o tivesse, passaria a ser um partido político, ou um movimento de camponeses e trabalhadores rurais. Considera a insistência para que defina o seu tipo de reforma agrária como uma tentação. Quem deseja formular esse ‘projeto agrário’ são os interessados, os camponeses, os sem terra.” (Poletto, 1985, p.147).

ativistas de outras igrejas cristãs na condução de suas ações atribuindo-lhe, como já mencionado, uma dimensão organizativamente ecumênica.

Deve ser salientado que, para o Rio Grande do Sul, a CPT cumpre um importante papel na organização das Romarias da Terra que reúne, a cada ano, ao redor de trinta mil romeiros<sup>73</sup>. A primeira Romaria foi realizada em 1978 na localidade de Caiboaté – São Gabriel e a sua trigésima segunda edição teve lugar na localidade de Pesqueiro – Sapucaia do Sul em fevereiro de 2009. Portanto, já são mais de trinta anos de realização de um evento emblemático da luta social no RS – com destaque para aquela voltada para a questão da terra – e do envolvimento da igreja com esta luta. A cada romaria é proposto um tema a partir do qual se geram as palavras de ordem e as discussões que antecedem e sucedem à sua realização. Dallagnol (2001) identificou três ciclos temáticos baseados nos quais se efetuaram as romarias até o ano de 2001. Neste período foram realizadas 24 edições:

- Ciclo Indígena – A causa indígena (da 1ª à 4ª Romaria)
- Ciclo dos Sem Terra – A Reforma Agrária (da 5ª à 10ª)
- Ciclo dos Pequenos Agricultores – Agricultura Familiar (da 11ª à 24ª)

No Texto Base da 30ª Romaria da Terra<sup>74</sup> realizada no início de 2007 é sugerida uma outra divisão:

- Povos Indígenas (da 1ª à 4ª Romaria)
- Reforma Agrária (da 5ª à 14ª)
- Organização (da 15ª à 19ª)
- Agroecologia (da 20ª à 24ª)
- Água e Alimentação Saudável (da 26ª à 28ª)

A 29ª Romaria se voltou para o tema “A função social da propriedade”. A Romaria de 2007 retomou a temática da água e da terra chamando a atenção para a questão ambiental e para o avanço da monocultura do eucalipto no estado. Essas preocupações foram sintetizadas no tema “Preservar terra e água: garantia de vida”. A de 2008 abordou o tema da juventude: “Juventude – Luta e Resistência em defesa da Vida”. Por fim, a romaria realizada no ano de 2009 voltou a tratar da questão da água e ostentou como tema mobilizador: “Água: Sangue da Terra”.

Como deve ter ficado evidente, os temas motivadores das romarias são sintomáticos das discussões e ações que predomina em certo período. A partir desses grandes temas é possível perceber as questões prioritárias em torno das quais os militantes e agentes da CPT estão direcionando suas ações.

Uma importante dimensão da luta pela terra no Brasil em geral, são os conflitos que não raras vezes, culminou com muitas perseguições e assassinatos. A CPT é a instituição que se firmou como responsável pela elaboração do balanço e como principal denunciadora desses

---

<sup>73</sup> Na Romaria realizada em Tenente Portela em 1985 e a do ano seguinte realizada no berço do MST, a Fazenda Annoni-Sarandi, se reuniram entre sessenta e setenta mil romeiros, segundo dados trazidos por Dallagnol (2001, p.51).

<sup>74</sup> O Texto Base tem por objetivo subsidiar e fomentar as discussões junto às famílias e comunidades que participarão da Romaria. Ele é elaborado por uma equipe que compõe a organização da Romaria e tem o formato de uma cartilha fartamente ilustrada. No Texto Base da 30ª Romaria da Terra, é feito um histórico das romarias, apresentado um texto de formação voltado para a temática proposta e, ao final, é sugerida um roteiro de celebração para guiar o “Encontro do Grupo de Família” e a “Celebração de Envio da 30ª Romaria da Terra” (Texto Base, 2006).

caso. A cada ano ela divulga um conjunto de dados a respeito da violência promovida no campo relativa à questão agrária. Este relatório costuma ter grande repercussão e, a partir dele, ela consolidou seu reconhecimento e legitimidade nacional e internacional.

Uma certa radicalização na luta pela terra gerou forte tensão e imprimiu marcas profundas na trajetória dos movimentos sociais no RS, mormente na do MST. Como sugere Góes (1997), essa radicalização pode ser apontada como um elemento que marca, em certo momento, uma postura mais reticente de uma parte da igreja que até então oferecia apoio incondicional à luta dos Sem-terra. São situações nas quais ocorreram uma intensificação dos confrontos.

Nesse sentido, três conflitos são marcantes desse momento. O primeiro, ocorrido em julho de 1987, se deu quando os acampados na Fazenda São Juvenal foram brutalmente despejados, não por policiais, mas por um grupo de cerca de 400 fazendeiros da região. O segundo conflito ocorreu em março de 1989 na Fazenda Santa Elmira<sup>75</sup> quando os acampados, impacientes com os vários deslocamentos e com a lentidão no processo de desapropriação e assentamento, desobedeceram a ordem judicial e enfrentaram a desproporcional força policial enviada para estabelecer a reintegração de posse. Por fim, e de forma ainda mais impactante, teve destaque aquele que ficou conhecido como o conflito da Praça da Matriz, na qual aproximadamente 400 agricultores estavam reunidos em manifestação e foram reprimidos de forma absolutamente inexplicável pela brigada militar. Este fato teve forte repercussão na mídia, especialmente devido à morte de um “brigadiano” realizada, segundo a polícia e a mídia, por um dos manifestantes<sup>76</sup>.

Apesar da luta pela reforma agrária haver sido o tema com o qual a CPT se ocupou de forma preponderante ao longo de sua existência, deve ser salientado o seu envolvimento com outras organizações e com outras ações relacionadas aos atingidos por barragens, à luta por melhores preços dos produtos, à criação e fortalecimento do “sindicalismo autêntico”, às questões ambientais, etc. (Grzybowski, 1985). No entanto, conforme apontado por Góes (1997), a CPT vai gradualmente transformando a sua atuação junto aos movimentos sociais que, por sua vez passam a buscar maior independência em relação aos agentes religiosos. “Se enfraquece o papel de mediação, e se fortalecem aqueles agentes que, em especial devido a sua trajetória, acabam por assumir mais diretamente a sua condição de direção política junto a estes movimentos” (p.161).

Os primeiros acampamentos ocorridos no RS contaram com a ostensiva participação organizativa da CPT. O Acampamento Natalino, um marco na origem da luta pela terra no estado, é um exemplo emblemático do grande respaldo oferecido pela Igreja e, mais especificamente, pela CPT à luta daqueles camponeses. Nesse acampamento e em outros que surgiram naquele período, a CPT conseguiu se consolidar como organização hegemônica na definição dos rumos daquela luta.

Atualmente a presença da CPT nos acampamentos é bastante pontual. No acampamento no qual realizei minha pesquisa sua presença se dava esporadicamente e sempre através de um padre que era reconhecido quase como uma liderança do MST. Ele estava sempre presente nos momentos de lutas e nas datas importantes seja do calendário religioso ou do calendário relativo aos eventos histórico definidos pelo próprio MST. Nessas datas, ele realizava a celebração ecumênica. Assim, essa forma de luta baseada prioritariamente na “forma

---

<sup>75</sup> Descrito minuciosamente por Frei Sergio Görden (1989)

<sup>76</sup> Débora Lerrer (2005) produziu um estudo extremamente interessante e instigante sobre a produção do fato midiático ao redor desse acontecimento – que ficou marcado na memória social do RS como “A degola do policial na praça da matriz”. Apesar da morte do policial haver sido consensual como degola, todas as evidências apontadas por Lerrer demonstram que tal certeza nunca pôde ser confirmada, bem como nunca se chegou a uma conclusão definitiva referente aos autores do crime, apesar de ter sido forçadamente atribuído a alguns sem-terra.

acampamento” passou a ser aquela que estará intimamente relacionada e simbolizará o MST. Ao menos no sul, a CPT se distanciou, como força organizadora, desse tipo de atuação<sup>77</sup>.

## 2.3 O MST

No início de sua constituição o MST estava composto basicamente por agricultores sem terra do sul do país definido por um grupo social designado por “colono”<sup>78</sup>, uma referência que remete a um perfil de agricultor que se estabeleceu com o processo de colonização da região sul realizada em meados do século XIX<sup>79</sup>. O termo colono tem origem estatal, tratou-se de uma denominação oficial que foi historicamente incorporada pelos camponeses. Ao longo do tempo ocorreu um processo de esquecimento da origem desse conceito e a sua re-significação<sup>80</sup>. Colono, portanto, integra o que é identificado de forma mais ampla – em termos teóricos – como campesinato. Essa categoria analítica, por sua vez, define os elementos simbólicos e materiais que compõe o universo no qual o camponês está inserido. As relações estabelecidas nesse universo dão forma e informam sobre o seu *ethos*. Pode-se destacar a centralidade de sua relação: com a família, com a terra, com o patrimônio, com a comunidade (e também com o território), com a vizinhança, com a alimentação, com o consumo e também com o mercado. Como fica claro, os estudiosos<sup>81</sup> que se voltaram à compreensão desse grupo social estabelecido no meio rural, buscaram edificar uma teoria que possibilitasse analisar a interdependência entre os diversos elementos e relações presentes na realidade dessas famílias agricultoras<sup>82</sup>. Dito isso, pode-se considerar então, que os sem-terra que dão origem ao MST compõem essa categoria social que é parte do campesinato e que, em certa medida, se viu expropriada de seus meios de produção ocasionada por uma série de fatores estruturais. Recusavam, todavia, a seguir a mesma sina daqueles que migravam para a cidade – grande parte dos quais iam habitar as suas periferias – ou se empregar exclusivamente como trabalhador rural. O perfil desses sem terra, portanto, estava definido,

---

<sup>77</sup> Durante meu trabalho de campo realizei uma entrevista com o coordenador estadual da CPT e pude notar que ele não tinha conhecimento dos assentamentos do MST no estado. Minha intenção era compreender como se dava essa relação e em quais assentamentos eles tinham maior inserção. No entanto, a partir desse depoimento, ficou evidente que não havia uma relação fluente e nem uma inserção orgânica nos assentamentos e acampamentos organizados pelo Movimento.

<sup>78</sup> Os agricultores ecologistas que pesquisei durante o mestrado também se designam dessa forma, a própria sigla da sua associação traz esta distinção: Associação dos Colonos Ecologistas da Região de Torres - ACERT

<sup>79</sup> Ver, Da Ros (2008), Tavares dos Santos (1978).

<sup>80</sup> O colono estabelecido no Estado de São Paulo se diferencia, significativamente, daquele estabelecido no Sul do país. A ação estatal promovida no Sul oferecia uma pequena gleba de terra, chama de “colônia”(que variou, conforme o período, entre 77ha, 48ha e 25ha) , para que os camponeses vindo da Europa pudessem se estabelecer. Daí o nome colono. Em São Paulo a ação estatal motivou um tipo de relação de trabalho na qual o colono era empregado em fazendas, predominantemente de café, e recebia o direito de uso de uma pequena parcela de terra para morar e produzir para auto-consumo. O sistema de *colonato*, portanto, designa uma forma de relação social e de trabalho estabelecido entre *fazendeiros* e trabalhadores agrícolas provenientes da Europa após a Abolição da Escravatura. Como aponta Martins (1981) este sistema esteve muito próximo a um sistema de escravidão. Sobre o sistema do *colonato*, ver Martins (1981, especialmente a primeira parte). Sobre a colonização no RS, ver Da Ros (2008) e Machado (1999).

<sup>81</sup> Chayanov (1974), Mendras (1984), Redfield (1965), Shanin (1980), Queiros (1976), dentre outros.

<sup>82</sup> Uma das contribuições importantes e das mais instigantes nesse sentido é a de Woortmann (1990) que propôs o conceito de “*campesinidade*” para dar conta de uma série de indicadores que apontavam para uma maior ou menor incorporação desse *ethos* camponês.

naquele momento, por camponeses que almejavam manterem-se como produtores rurais gozando da autonomia que lhes é peculiar.

É necessário acentuar que estes camponeses que vieram a conformar a base que esteve na origem destas mobilizações foram, em sua grande maioria, atingidos pelo impacto produzido pelo processo de modernização conservadora da agricultura<sup>83</sup> ocorrido predominantemente nas décadas de 1960/70. A “modernização conservadora”, como ficou conhecida, é assim denominada por referir-se a uma dinâmica marcada por uma forte difusão de tecnologias sustentada sobre uma lógica dita moderna, que levava em conta os indicadores de produção, produtividade, custos e eficiência sobrepostos a todos os outros aspectos. Conservava, dessa forma, inalterada a estrutura agrária<sup>84</sup> vigente no país. Assim, toda política pública pensada para o campo, especialmente na segunda metade da década de 1960 e ao longo da década de 1970, objetivavam modernizar a agricultura e para isso foram criadas e fortalecidas várias instituições e redes de pesquisa e extensão rural<sup>85</sup>, além do estabelecimento de um sistema de crédito rural subsidiado. Estas instituições se colocaram a serviço da implementação da “revolução verde”<sup>86</sup> no país e a oferta do crédito rural ao agricultor estava condicionada à aquisição dos insumos químicos e mecânicos<sup>87</sup>.

É importante destacar que além de todo esse processo de modernização que endividava ou excluía o pequeno agricultor, muitas dessas famílias agricultoras se viam diante da impossibilidade de se criar condições para que seus membros se reproduzissem, seja a partir da divisão de suas propriedades que já eram diminutas, seja a partir da aquisição de novas terras na própria região<sup>88</sup> (Medeiros, 1989, p.147). No relato abaixo esta situação é

---

<sup>83</sup> Abordado por vários autores, dentre os quais destaco, Fernandes (1996), Silva (1982), Kageiama et al (1990).

<sup>84</sup> Para maiores detalhes ver Grasião da Silva (1982).

<sup>85</sup> Embrapa – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Sibrater - Sistema Brasileiro de Assistência Técnica e Extensão Rural, Acar - Associação de Crédito e Assistência Rural e mesmo as Universidades Públicas são os principais exemplos.

<sup>86</sup> O que está sendo referido com tal denominação diz respeito a uma estratégia de transformação tecnológica e processual iniciada, sobretudo, no começo da década de 1960, anunciando um aumento espetacular na produção e na produtividade agrícola. O componente ideológico contido nessa idéia de revolução fazia oposição às “Revoluções Vermelhas” que se realizavam pela mundo: *“la introducción de estas semillas provocaría una verdadera revolución técnica; una revolución que sin necesidad de cambiar las estructuras sociales de dominación y explotación (supuestamente una “revolución roja”) resolvería el problema de desarrollo por los altos rendimientos de los cultivos; es decir, una “revolución verde”*” (Gianotten e Wit, 1987, p.149).

<sup>87</sup> Esse tratamento promoveu uma verdadeira transferência de recursos da agricultura para as indústrias, impulsionando de forma definitiva a dependência desta àquela. Kageiama et al (1990) denominaram este processo por “modernização compulsória”: “através da concessão de crédito altamente subsidiado e do subsídio direto ao consumo de alguns insumos, o Estado buscou implantar um padrão técnico-econômico por ‘cima das condições de mercado’ e transformá-lo no padrão dominante, modificando assim as próprias condições de concorrência e funcionamento dos mercados (p.162). A este respeito, veja também Grasião da Silva (1982).

<sup>88</sup> Há vários estudos acerca do processo de reprodução da agricultura familiar e também sobre as regras consuetudinárias relativas à herança: Bourdieu (2002); Moura (1978) e Woortmann e Woortmann (1993). Encontrei casos, por exemplo, que corroboram alguns estudos que apontam para o fato de que os mais jovens eram os que mais facilmente deixavam a propriedade para tentar a vida na cidade e eram também aqueles que mais anos de formação escolar tinham. Esse perfil compõe grande parte das lideranças do MST. Encontrei também casos em que as filhas eram excluídas da herança da terra e em troca recebiam um “dote” por ocasião de seu casamento, como no exemplo a seguir, em que uma senhora de 64 anos pôde escolher entre uma máquina de costura ou uma novilha: *“Meu pai quis colocar cada filho homem, quis dar um pedacinho de terra para eles. Só para os homens? É, e a filha mulher se virava. O meu pai ele disse: pros filhos homem eu vou dar um pedaço de terra pra cada um e as filhas mulher escolhe uma máquina de costura ou uma novilha. Éramos em 6 irmãos e 7 irmãs. Meus irmãos ficaram tudo colocado, nós também, porque o pai não deixou nós sem recurso. Nós filhas mulher não deixou sem recurso. A senhora preferiu o que? Eu preferi a novilha. Com a novilha que meu pai me deu, olha só como Deus é bom, eu e o finado meu esposo ele tinha um pouquinho de plantação e eu tinha a*



detalhadamente descrita por um assentado que é integrante da cooperativa de produção coletiva no assentamento mais antigo que pesquisei:

*Vocês são em quantos irmãos? Cinco E você é o mais velho?* Sim sou, e de todos os meus irmãos só eu que to na área do movimento. Um é caminhoneiro, minhas irmãs estão em São Paulo, nenhuma está nessa atividade. Eu sou o único da minha família. No início o movimento era tratado com mais combate até pelo governo. Até no início, se pegar a Encruzilhada Natalino, depois a Anoni, a repressão era muito grande sobre o movimento. Então, os pais que tinham filhos nos acampamentos tinham muito medo. A minha família também, por mais que sabia que não conseguia me dar um pedaço de terra pra trabalhar. O meu pai tinha 20 ha de terra, então só dava pra ele e ele depois perdeu<sup>89</sup>. Então era impossível querer ficar na agricultura sem ter terra. A gente não tinha condições de comprar a terra, estudar tinha poucas condições, na cidade tinha o segundo grau, segundo grau não ia dar nada, vai estudar em Passo Fundo, fazer um nível superior já não tinha condições de bancar, então o jeito era achar um jeito de viver na terra e conquistar um pedaço de chão, não tinha muita saída, e naquela época era tudo filho de pequeno agricultor. Se você pegar ali o pessoal da cooperativa era tudo o pessoal de Ronda Alta, Sarandi e Rondinha por ali, tudo filho de pequenos agricultores, foram obrigados a abandonar a família lá.

Deve ser observado, nesse sentido, que a posse da terra, até então tradicionalmente tratada como uma questão individual/familiar, torna-se uma questão coletiva e objeto de uma ação conflitual que demanda “estratégias e decisões políticas” (Gaiger, 1987, p.22).

O mito de origem do MST tem relação com dois eventos bastante significativos: o desalojamento de dois grupos de camponeses promovido pelo governo do estado. Um deles residia numa área a ser inundada por uma barragem e outro que residia na reserva indígena de Nonoai<sup>90</sup>. Estes são os eventos referenciados por grande parte dos que conhecem a história do Movimento. Foi a partir dali que emergiu esta nova forma de tratar a questão da terra e fez constituir um tipo de estratégia relativamente nova de luta baseada centralmente na ocupação de latifúndios. Estes grupos constituíram duas áreas de acampamento em 1979, nas fazendas Macali e Brilhante. Um terceiro grupo se formou nesse mesma época dando origem ao acampamento de Encruzilhada Natalino no município de Ronda Alta. Este acampamento fez estabelecer uma significativa região de conflito pela terra que rapidamente se expandiu numericamente. Influenciados ou não pela repercussão destas ações, em outros estados também se realizaram ações desse tipo. Diante de toda essa mobilização o Estado se viu obrigado a uma intervenção. Por um lado houve muita repressão – ainda vigorava o regime

---

*minha vaquinha e se compremos um pedaço de terra e se acooquemos. O marido da senhora não tinha terra? Não tinha terra e com aquele pouco do produto que a gente ia colher na lavoura e com a vaquinha que o meu pai me deu nós se compremos um pedaço de terra e se acooquemos e onde eu criei meus 7 filhos. Num alqueire e meio e uma quarta de terra!!!”*

<sup>89</sup> Seu pai possuía uma pequena propriedade na área indígena de Nonoai, mencionada mais adiante.

<sup>90</sup> Também é significativo a presença de camponeses que regressavam do centro-oeste e norte do país após se desiludirem com a experiência de colonização promovida pelo governo federal (Marcon, 1997).

militar –, mas por outro lado os Sem-terra se fortaleceram e impuseram a pauta da reforma agrária na agenda governamental<sup>91</sup>.

A manutenção desses camponeses que estavam precariamente acampados naquela área contou com um ostensivo apoio de vários segmentos sociais, o que possibilitou o sustento material (e também moral) do acampamento, e atribuiu grande visibilidade àquela luta. No entanto, acabou-se por produzir uma linha de clivagem entre os sindicatos de trabalhadores rurais que separava aquelas direções favoráveis à luta dos Sem-terra daquelas que eram contrárias ou reticentes. Mesmo assim, muitos núcleos de camponeses sem-terra foram formados internamente aos sindicatos e às CEBs, estimulados, sobretudo, por lideranças e por agentes vinculados à CPT. Foi a articulação desses diversos núcleos que veio a dar forma ao “Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra”<sup>92</sup>. Processos semelhantes ocorreram também nos demais estados do Sul, o que atribuiu grande amplitude à luta dos Sem-terra.

Nesse processo se destaca alguns elementos importantes que passaram a ser incorporados ou consolidados nos discursos do Movimento. Apoiados em certos ideários da esquerda irá incorporar um discurso baseado na noção de classe e passará a promover um ataque feroz ao sistema econômico e ao regime político em vigor, além de se fazer proeminente uma forte imbricação de elementos religiosos nos discursos políticos e vice-versa. Observa-se então uma passagem de um conflito com um objetivo pontual – a posse da terra – para um conflito que se expandirá para todo território nacional e passará a dizer respeito a toda sociedade<sup>93</sup>.

É notório que desde sua origem, em 1984, até o momento atual, o MST se ampliou de forma acentuada e passou a se reconhecida como a principal organização camponesa estabelecida em, pelo menos, 23 estados da Federação. Em certo momento, todas organizações sociais atuantes no Brasil estará, de alguma forma, tomando o MST como referência, seja para se aproximar ou se afastar. Além dessa imperativa presença nacional, irá exercer grande influência também sobre os movimentos sociais de outros países. Nesse processo de expansão pelo território nacional, muitas lideranças originárias do Rio Grande do Sul e, mais amplamente do sul do país, exerceram um papel de grande relevância<sup>94</sup>. Esse processo de deslocamento de militantes do sul para o restante do país foi estudado por Débora Lerrer (2008). Esta autora acentua que o sul é o “grande ‘laboratório’ das experiências do MST, bem como origem da maioria de seus militantes e dirigentes mais antigos, muitas vezes deslocados para outras regiões do país para “ajudar” a construir o movimento nestes lugares.” (Lerrer, 2008). Aliás, o assentado acima citado foi umas dessas lideranças que deixou o Rio Grande do Sul para auxiliar na organização do MST no Maranhão, em suas palavras:

---

<sup>91</sup> Sobre estes eventos veja, dentre muitos outros: Marcon, 1997; Schmitt, 1992; Medeiros, 1989.

<sup>92</sup> Anteriormente ao MST havia o MASTER – Movimento dos Agricultores Sem Terra – que mantinha laços estreitos com PTB. O MST não se considera herdeiro do MASTER devido ao fato de que suas formas de atuação eram relativamente distintas, especialmente no que se refere à independência do poder público, na forma de tratar a questão fundiária e, sobretudo, na adoção da “forma acampamento” como meio predominante de luta pela terra. (Marcon, 1997, Stédile e Fernandes, 1999; sobre a “forma acampamento” ver especialmente Sigaud (2005) e, de forma menos conceitual Abramovay (1985).

<sup>93</sup> Momento diacrítico culminante dessa constatação se deu com a “Marcha Nacional por reforma agrária, emprego e justiça” quando praticamente toda sociedade se viu concernida pelas questões trazidas à baila pelos sem-terra. Sobre a Marcha Nacional veja o minucioso estudo desenvolvido por Chaves (2000).

<sup>94</sup> Ao estudar o processo que levava determinados agricultores do RS a se deslocarem ou deslocarem sua produção de arroz para o Uruguai, Buhler (2006) identifica, também a partir de outros estudos analisados, que esta propensão à migração, ao desbravamento, à conquista com um certo sentido de aventura é tomado como algo positivo no meio social no qual estes agricultores estavam estabelecidos; o que, por comparação, não era verificado nos fluxos migratórios de intensidade semelhante provenientes do nordeste do país. Gaiger (1999) identifica um ethos “orientado por um senso de adaptação, apto a assegurar os valores que lhe são próprios num ambiente social cambiante, no qual historicamente lhe foi reservada uma posição subalterna” (p.79).

a partir de 91 eu e um companheiro fomos pro Maranhão, a idéia do Movimento era expandir porque lá tinha um grande índice de pessoas que queriam aprender a ler e escrever, não analfabetas, não considerávamos analfabetas, mas sim pessoas que tiveram o direito de aprender negado, assim como o direito a terra e de um monte de outros direitos. Então lá no Maranhão eu trabalhei uns quatro anos. Fui lá pra ficar um ano só, pra formar monitores, mas a necessidade era tão grande que acabei ficando 4 anos. ***E você gostou dessa experiência?*** Muito, apesar da dificuldade, nem se compara com aqui, mas é uma experiência muito rica né! Quando eu fui para o Maranhão eu já tava assentado, mas o Movimento tem meio que uma norma, num é bem uma norma, é que pro Movimento continuar existindo, os assentados tem que contribuir também, a nossa forma de cooperativa também contribui nisso, nós temos uma cota de 10% das famílias da cooperativa: a cada dez pessoas nós liberamos uma pro Movimento geral, pra fazer trabalho, é uma formar de... porque se não o Movimento só vai ser formado por acampados, porque os assentados já estão trabalhando e não querem mais ser do Movimento. Então eu fui pra lá, eu já era assentado, mas a cooperativa me bancava aqui. Assim, hoje na cooperativa nós somos em 30 e tem 3 pessoas liberadas pra exercer o que o Movimento precisar. Então nós temos um companheiro lá em Sergipe, temos companheiros que trabalham aqui na regional de Porto Alegre e a cooperativa banca tudo.

Como se percebe, o MST que se desenvolveu no sul assume características peculiares que o distingue das demais regiões do país. Obviamente que esta distinção tem a ver com todo o processo brevemente descrito acima e que fez emergir o “Sem-terra” como categoria social. Mas isso não significa dizer que estamos diante de um tipo social estático, a-histórico, impermeáveis às transformações que, dentre outras, se produziram a partir mesmo da própria luta vivenciada junto ao MST. Então, quando se fala atualmente do agricultor sem terra do Rio Grande do Sul de quem exatamente se está falando?

Primeiramente, deve ser considerado que há uma grande distinção entre aquele sem-terra proveniente daquela que é conhecida como a Região da Serra ou, de forma mais genérica e ampla, metade Norte, e aquele sem-terra proveniente da Região da Campanha, ou metade Sul. A metade Norte tem por característica a presença marcante dos descendentes de imigrantes europeus, sobretudo os de origem italiana e alemã estabelecidos, na sua maioria, em pequenas propriedades de caráter familiar. Essa região é considerada aquela que apresenta maior grau de “desenvolvimento”. Já a metade Sul é caracterizada por extensas planícies e propriedades de maiores dimensões baseadas, historicamente, na produção de gado e de colonização predominantemente açoriana. Por seu lado, essa região está associada a um menor “desenvolvimento”. Enquanto que na metade Norte os “sem terra” eram, em sua maioria, pequenos agricultores ou filhos de pequenos agricultores, na metade Sul os sem terra eram, em grande medida, funcionários de fazendas, pequenos arrendatários e trabalhadores sazonais. Para o recorte aqui pretendido, os sem terra que se estabeleceram nos assentamentos pesquisados, localizados na região metropolitana de Porto Alegre tem maior relação com o perfil de agricultor originário da Região da Serra. Mas essa generalização é válida apenas para o caso daqueles assentados mais antigos que foram trazidos da região de conflito descrita anteriormente: *“o pessoal da cooperativa era tudo o pessoal de Ronda Alta, Sarandi e*

*Rondinha por ali, tudo filho de pequenos agricultores, foram obrigados a abandonar a família lá”.*

Os assentamentos constituídos mais recentemente, num dos quais realizei minha pesquisa, apresentam características distintas. Percebe-se que a estratégia do MST na composição desses assentamentos foi o de mesclar diferentes perfis de sem-terra. Uma parte destes ainda tem relação com esse perfil originário do MST, ou seja, pequenos agricultores ou seus filhos que viram no Movimento a única forma de se manterem como camponeses. Estes vieram da Metade Norte do estado. Outro perfil está constituído por trabalhadores rurais e aqueles considerados “ex-agricultores” ou filhos de agricultores que migraram para a cidade e, diante da difícil adaptação ou impossibilidade do estabelecimento sócio-econômico, decidiram se incorporar à luta do MST para tentar uma nova vida ou recuperar a vida que outrora tinham a partir da agricultura. Esse perfil tem origem variada, mas com destaque para a periferia das cidades consideradas as mais pobres do estado. Essas cidades são pertencentes à metade sul do estado, mas estão relativamente próximas da região metropolitana. Portanto, não se trata de indivíduos que deixaram uma determinada região para seguir como agricultor no meio rural, um tipo de migração rural-rural, como no caso do perfil anterior e nos casos dos sem-terra mais antigos. Trata-se mais bem de um tipo social que busca outra forma de inserção econômica e social, é um tipo de migração urbano-rural, ou, no limite, rural-urbano-rural. Essa constatação é exemplarmente descrita, longamente, por este assentado:

***O grupo que foi assentado no Assentamento antigo vieram tudo de uma região só?*** Tudo ali de Ronda Alta, Sarandi, Rondinha... São filhos de agricultor. Tem uma mudança também nisso que influencia. No início era os filhos de pequenos agricultores que saíam direto de junto do pai e iam para o acampamento e voltavam para a roça. Hoje não, hoje são filhos de pequenos agricultores que abandonaram a roça e foram pra cidade através daquele sonho de emprego. Na cidade não acharam mais lugares pra eles nem pra morar, estão na periferia, dá pra ver na cidade onde eles estão. Daí os que não se perderam, que não se envolveram com drogas, essas coisas, foram pros acampamentos. Então os que estão no acampamento uma grande parte, a maioria dá pra dizer, são filhos de agricultores que não acharam lugar na cidade e estão retornando pra roça de novo através do movimento. Tanto é que nosso trabalho de base hoje é boa parte nas vilas da cidade, porque é lá que estão os filhos de pequenos agricultores agora. Antes não... nós ia lá no mato, lá na comunidade e articulava o filhos, não ia na cidade, porque na cidade era diferente, mudou bastante dessa época pra agora. (...) ***Esse assentamento de um ano que você comentou, ele já foi formado a partir dessa situação?*** (...) É por isso que a sociedade fala: “eles não sabem trabalhar”. E não sabem mesmo!!! Porque eles saíram há um bom tempo lá da roça, eles já quase perderam o vínculo com a terra. Nós que estamos ajudando a resgatar o vínculo com a terra ainda. Tem pessoas que hoje estão indo pra terra que se nós mandar ele ir capinar o milho eles são capazes de capinar o milho (risos). (...) Nós saímos de lá plantando feijão e voltamos pra cá plantando feijão. Então esse vínculo tem bastante diferença, aí está um pouco da cultura eu acho. ***Isso interfere então na dinâmica..*** Interfere. Pra nós trabalhar com essas pessoas já é bem mais difícil. Tem que resgatar toda consciência dele, a importância... pra ele ter o vínculo de novo com a

terra. Porque não basta ter um pedaço de terra do movimento, a pessoa tem que saber trabalhar ela, valorizar ela, principalmente agora... produzir alimento, cuidar da terra ecologicamente, o meio ambiente principalmente. Hoje pra nós não basta ser um lote de terra lá com uma casinha com 4 paus no meio e pronto, um vaquinha amarrada no esteio da casa. Ela tem que ter a sua função social, não só a terra, mas todo o lote. Tem o meio ambiente, hoje o mundo ta voltado para o efeito estufa, tem a questão da água, se não cuidar, uma coisa que é pouca, nós somos responsáveis... Tudo isso pra nós do movimento é uma forma de resgatar o assentamento em si.

Mas há um terceiro perfil que não é admitido na fala desta liderança. Trata-se daqueles sem-terra que de fato nunca tiveram relação com a terra. Ao serem questionados esforçam-se para lembrar a partir de qual geração seus antepassados deixaram o campo e se instalaram nas cidades. No acampamento no qual realizei minha pesquisa esse era o perfil majoritário, inclusive entre suas lideranças. Em parte significativa desses acampados, encontram-se pessoas que estão ou estiveram envolvidas com drogas, álcool, criminalidade e violência. É recorrente a presença de ex-trabalhadores autônomos como aqueles empregados na construção civil e no recolhimento e separação de material reciclável. A região de origem da maior parte dessas pessoas são as “vilas”<sup>95</sup> que circundam os grandes centros urbanos como Porto Alegre e Canoas e uma parte dessas pessoas já carregam consigo as experiências de “invasões”<sup>96</sup> de áreas urbanas<sup>97</sup>.

Um dirigente do MST que morava no assentamento antigo contou uma história cheia de detalhes pitorescos que é ilustrativo da mudança de perfil e de prioridades do Movimento.

---

<sup>95</sup> Como também salientado por Caballeiro (2008, p.17) o termo “vila” assume no contexto regional um sentido pejorativo, é sinônimo do que em outros lugares se denomina “favela”. Essa compreensão também me foi explicada por uma acampada evangélica. Ao se referir à parte das pessoas do acampamento como “vileiros” e, ao notar que eu não compreendia bem o sentido daquela denominação, esboçou uma expressão facial visando demonstrar que se tratava de pessoas com baixa reputação social e me explicou verbalmente que eram o que em outros lugares se chamam de favelados. Ao falar dos “vileiros” ela usava uma expressão estigmatizadora para situar sua família à distância daquele tipo de público.

<sup>96</sup> O termo *invasão* não é utilizado entre os sem-terra, pois na construção da sua identidade política se consolidou a idéia de que não promovem a invasão de uma área, uma vez que tal área não está cumprindo sua função social. Por isso adotam o termo *ocupação* que indica a atribuição de função a essa área. Esse é um dos primeiros ensinamentos que os aderentes ao MST devem incorporar. Mas entre os sem-terra o termo corrente é mesmo *invasão*.

<sup>97</sup> Essas áreas são chamadas pelos que as ocupam de “áreas verdes”: *“Nós fomos morar em uma área verde, então tinha aqueles embates contra a polícia, mas era tudo mais calmo do que essa realidade do MST. Área verde é uma área de preservação ambiental? Não!! É um terreno que foi invadido, várias famílias invadem uma área e faziam suas casas num terreno de 10x15, era no meio urbano, mas não tinha organização nenhuma”* Devido a precariedade e insegurança jurídica, algumas pessoas que possuem lotes conquistados com estas invasões precisam deixar alguém morando em seu lugar para não correr o risco das lideranças locais repassarem o lote para outra pessoa, ou mesmo vir a ser novamente invadido por outro. Para os que se lançam de “corpo e alma” na luta pela terra o mais comum é vender a casa que construíram em terrenos invadidos: *“Então chegava ali e ocupava um lote de 10x15 e construía um casa. Primeiramente nós fazia um barraco e ficava ali resistindo. (...) Passavam uns 3, 4 meses e a pessoa já ia construindo uma casa de madeira, de material, foi assim com nós também. E vocês conseguiram conquistar um lote? Conseguimos, eu conquistei um lote pra mim, minha tia pra ela, e minha mãe pra ela. Daí após a minha tia e minha mãe vieram para o MST daí eu tinha o meu terreno e cuidava do terreno da mãe e do meu, porque como era uma área verde, qualquer pessoa que fizer uso é dono da área, então tinha esse risco. então foi que minha mãe acabou perdendo o terreno dela e pra eu não perder acabei trocando por alguns bens, no caso eu peguei roupeiro e pia, e viemos pra cá e deixamos tudo na cidade. Minha tia deixou para o filho dela e ele foi pra cidade e perdeu também.”* (Marcelo, 27 anos, assentado no assentamento novo).

Ele estava rodeado por vários outros assentados que o escutava atentamente. Era um momento de descontração durante uma manifestação em frente ao prédio do INCRA de Porto Alegre. A história versava sobre um caso ocorrido por volta do ano de 1992 durante o período em que ele ainda era um acampado. Quando estavam instalando o acampamento em uma determinada área um mendigo que morava debaixo de uma ponte ali próximo resolveu, espontaneamente, se juntar àqueles acampados. No momento em que estava reservando uma área para construir seu barraco e se instalar ali entre eles, as lideranças imediatamente o expulsaram. “*Era um cara, alto, forte, cheio de desenho pelo corpo e ali nós éramos tudo colono*”. Com gestos físicos e ênfases na forma de contar ele buscava dar vida àquela história. Chamando a atenção para a força e agilidade daquele mendigo, contou que ele ainda tentou resistir, mas vários outros acampados se uniram para afastá-lo dali. Esse episódio explicita, com clareza, a transformação experimentada pelo MST nos últimos anos. Nota-se que o perfil não somente era outro, como também se evitava o envolvimento de pessoas que não se enquadravam no estereótipo do camponês. Havia um esforço de purificação de seus integrantes de maneira que não era qualquer um que podia se dizer “Sem-terra”. Atualmente, pessoas com características que naquela época nem seriam admitidas nos acampamentos, como no caso do personagem dessa história narrada por esse assentado, não apenas são facilmente encontradas ali, como também se tornaram os alvos prioritários dos trabalhos da Frente de Massa do Movimento.

Como deixo evidente nessa descrição e no relato acima, os indivíduos que são organizados pelo MST para realizarem as ocupações e mesmo aqueles que já foram assentados recentemente, têm um perfil bastante diferente dos que estiveram na origem dos conflitos por terra no Rio Grande do Sul. É significativo observar que esta diferença certamente impõe implicações nas análises acerca da presença e do tipo de relação que se estabelece com a religião e mesmo a expressão da religiosidade que se verifica nestas situações. Em grande medida, o recorte empírico que realizei para esta pesquisa teve por objetivo também dar conta destas diferenças. Foi em consideração a esses aspectos, que busquei estabelecer análises comparativas entre dois assentamentos escolhidos, prioritariamente, com base no seu tempo de existência. Dessa forma, foi possível o estabelecimento do contraste entre o perfil do assentado em ambos os casos e, assim, perceber, com maior nitidez, as diferentes formas de manifestação da religião e de atuação da igreja desde uma perspectiva diacrônica e sincrônica. Também baseado nessa justificativa, a pesquisa realizada para essa tese também contemplou um acampamento que, por sua vez, reúne uma série de características próprias desse estágio de luta pela terra<sup>98</sup> e no qual, historicamente, a presença de agentes religiosos foi marcante.

Antes de passar à seção seguinte gostaria de chamar a atenção para um aspecto. O debate político e acadêmico acerca do significado e da significativa atuação do MST acentuou no Brasil também um debate acadêmico acerca do conceito de movimento social. Não avançarei na explicitação desse debate, mas retirei algumas definições que auxiliam na compreensão do MST em seu sentido macro. Ainda que minhas análises percorrerão suas dimensões micro, como já adiantei, essa dimensão está informada também pela construção macro de tal movimento social.

Uma questão em torno da qual o MST é constantemente arrolado como exemplo empírico é aquela que o situa como “organização social” ou como “movimento social”<sup>99</sup>. Considerando a vivência empírica e alguns referenciais teóricos, me alio a autores (Neveu, 2005; Medeiros, 2006; Tarrow, 2009) que entendem a oposição entre organização social e movimentos social como uma falsa oposição. Existe um certo gradiente que vai desde uma

---

<sup>98</sup> Apresentarei mais adiante uma caracterização da dinâmica e dos vários aspectos que compõem o acampamento. Sobre os acampamentos veja também Sigaud (2005) e Macedo (2005).

<sup>99</sup> Ver, por exemplo, Martins (2000) e Navarro (2005).

forma de ação coletiva sem uma centralidade organizativa, sem a emergência clara de líderes que unificam interesses difusos (Martin, 2000; Lascoumes, 1994), o que se aproximaria de um tipo puro de movimento social, até formas organizativas extremamente centralizadas, altamente criteriosas nas suas ações, com manifestações rigidamente pautadas por regras de conduta, que investem na seleção de quadros e na relação com assessores, etc., situações próprias de uma Organização *stricto sensus*. Nesse sentido, decretar que o MST saiu do primeiro pra chegar ao segundo é perder a riqueza de detalhes que é essencial na compreensão de seu universo social e, portanto, diz muito pouco sobre a sociologia desse movimento. Evidencia, muito mais, uma nostalgia de algo que existiu apenas num imaginário ideal, que seleciona os fatos e produz uma coerência ilusória, do que uma proposição analítica que recupera a dinâmica cotidiana, micro-social, tensa, conflitiva, extremamente diversificada e que não deixa margem para reduções às situações espetaculares de ações pontuais, midiáticas ou não. Ao reconhecer a diversidade do seu repertório de ação, Chaves (2000) identifica ao longo de suas análises estes momentos nos quais o MST assume feições mais próximas do que pode ser definido como organização.

Nesse sentido, como salienta Neveu (2004, p.24)

Les mouvements sociaux ne sont donc nullement au pôle d'une pure expressivité, d'un refus de toute organisation. Le débat sur l'organisation, les stratégies possibles de legalization ou de domestication des mouvements sociaux suggèrent à nouveau qu'entre un mouvement social et un groupe de pression la différence n'est pas toujours de nature, mais peut aussi se penser en termes de trajectoire, de moments d'une institutionnalisation toujours possible, jamais inéluctable.

Os detalhes empíricos que alicerçarão essas análises serão mais bem discutidos nos capítulos seguintes. Nesse momento queria apenas acentuar que encontrei um público bastante diversos nos espaços pesquisados, jovens da classe média urbana que abandonaram a universidade, inclusive pós-graduação, para viverem o sonho da construção de uma nova sociedade, até ex-miseráveis moradores de rua, criminosos reconhecidos, passando por camponeses, favelados, aposentados, ex-operários industriais (que cultivam o sonho do sítio de final de semana), evangélicos ortodoxos, alcoólatras, toxicômanos... enfim, uma miríade de situação que impõe a esses espaços coletivos uma dinâmica social extremamente complexa e pujante e, portanto, de difícil apreensão e redução sociológica.<sup>100</sup>

Assim como é diverso seu público, os interesses que os mobilizam também se caracteriza por não ser único. Mesmo que a princípio se defina como um movimento que luta pela reforma agrária, há os que vêem no MST uma possibilidade de mudanças mais profundas da sociedade, há os que buscam um sentido para a vida e ali encontram um seio comunitário, há os que buscam refúgio da cidade, há os que querem voltar a ser agricultores e os que querem aprender tal ofício. Todos esses interesses convergem para as ações que realizam. Suas ações entram em confronto com os interesses de grupos poderosos tanto público quanto privado.<sup>101</sup> Portanto, contra ele (o MST) se mobilizam muitos inimigos, mas ele também

---

<sup>100</sup> Apoiado em Laclau, Strapazzon (1997, p.22) irá apontar que uma “visão pluralista da sociedade entende os Movimentos Sociais como conflitos que foram dinamizados por um discurso que articulou as diferentes posições de sujeito que os seres humanos tem na sociedade, dotando-os de uma identidade social que não é imutável e que se transformará novamente quando outro discurso articular de maneira diferente suas posições de sujeito”.

<sup>101</sup> “Pode-se considerar os Movimentos Sociais como sujeitos coletivos ou uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e

consegue mobilizar uma extensa rede de apoiadores. Tarrow (2009) acentua que está na base da conformação de movimentos sociais a “*ação coletiva de confronto*”. Esse tipo de ação costuma ser a única forma de se fazer presente e ser levado em conta na arena pública. O MST se caracteriza, desde sua origem, pelo investimento nesse tipo de ação e foi conjugando o reconhecimento público da pertinência da causa que defende (e a partir da qual se destacou enquanto liderança) ao seu repertório de confronto (recuperando práticas antigas e inovando em outras) que o MST se fez MST.<sup>102</sup>

Portanto, mesmo que atualmente ele tenha, em determinados aspectos, se aproximado do tipo ideal definido pela noção de organização, considero que o MST ainda se caracteriza por se apoiar fortemente naquele formato de relação com o poder dominante que esteve presente desde sua origem, ou seja, uma relação tensa, baseada na pressão e na repulsa mútua. E muitas de suas ações são definidas pela conjuntura local sem que se imponha maiores interferências de instâncias superiores. De toda maneira, ao conquistar o espaço que conquistou na sociedade, o MST se viu impelido a dar mostras de que seu projeto de produção e de sociedade era viável. Daí sua necessidade de constituir “braços” institucionais que disputam o reconhecimento em outras instâncias governamentais e privadas. Estabelecem relações fundadas em outras lógicas e buscam, inclusive, camuflar as relações intrínsecas que possuem com o MST movimento social. O que é saliente nesse processo é que o discurso do MST se institucionalizou, no sentido de que se constituiu num sujeito de autoridade para falar sobre o que fala. É um discurso que cria o próprio sujeito do discurso, o seu local de enunciação.<sup>103</sup>

Como será notado nas análises que realizo sobre a diferença entre acampamento e os assentamentos pesquisados, nesses últimos, o que lhes caracteriza é a busca por ser assimilado à sociedade do entorno e, em certa medida, se desfazer da imagem que lhes foram coladas: baderneiros, vagabundos, radicais.... Portanto, o assentamento já não é um espaço do qual emerge grandes ações de impacto e isso é evidenciado inclusive pela recusa ou postergação de muitas lideranças em serem assentadas, pois o espaço da luta por excelência é o acampamento. Nesse sentido, apesar de congrega características de uma “instituição total”, como demonstrarei em minhas análises, é no acampamento e na dinâmica em que ele está imerso que o MST mais se aproxima do tipo ideal definido pela noção de Movimento Social. Dessas observações, concluo, juntamente com Neveu (2005, p.22) que

Tout mouvement social qui tente de s'inscrire dans la durée pour atteindre des objectifs est confronté à la question de l'organisation. L'existence d'une organisation qui coordonne les actions, rassemble des ressources, mène un travail de propagande pour la cause défendue ressort comme une *nécessité* pour la survie du mouvements, ses succès. (grifo no original)

Sobre essa discussão acerca da pertinência ou não em se definir o MST como Movimento Social, eu não voltarei mais. O tratarei como Movimento como seu próprio nome reivindica reconhecendo que estão situados em uma linha ao longo da qual “transitam” indo

---

*expressar suas vontades, constituindo-se nestas lutas*” (Strapazzon, 1997, p.24). Podem ser vistos ainda, como uma minoria que introduz novas formas de pensar e atuar na realidade. (Macedo, 1986).

<sup>102</sup> Mendonça (2003) distingue antagonismo e agonismo. Agonismo: que o outro seja visto como um adversário, alguém com cujas idéias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais idéias não vamos questionar. Luta pela legitimação de um discurso. Antagonismo: dois elementos não podem ser concebidos no mesmo sistema sem torná-lo incoerente. Considero que o MST conjuga essas duas formas de atuar.

<sup>103</sup> Ver as análises de Strapazzon (1997) referenciadas em Ernesto Laclau.



de situações de forte marca organizativa para ações de pouco controle diretivo. Investirei mesmo é na compreensão de sua diversidade e complexidade evitando sentenças definidoras e definitivas.

Nesse sentido, julgo mais interessante fazer o exercício de pensar o MST a partir dos conceitos que lhe são caros e a partir da fala dos seus integrantes que lhe dão corpo. Dizer quem e o que é o MST é um exercício arriscado. Há vários pontos de vistas a partir dos quais posso pensar essas questões, não há um único discurso que captura o que é e quem é o MST. Ou seja, o MST é ao mesmo tempo aquilo que diz as suas publicações, os acampados e assentados, as lideranças, a mídia, é a relação como seu entorno, com o poder público, etc. O difícil, neste caso, é encontrar uma base conceitual (o conjunto de conceitos a partir do qual os seus integrantes se pensam como integrantes do MST) comum desde onde se possa falar do MST como MST.

## 2.4 Problematicando algumas categorias

### 2.4.1 A *luta* de sentidos

Com muito orgulho serei MST sempre na vida agora. Eu disse que quando eu for fazer minha casa eu vou desenhar a bandeira do MST bem na área aí. Quero desenhar a bandeira. E não tenho vergonha de dizer que eu fui Sem Terra e sempre digo pros outros que não tem um pedacinho de terra, vão acampar, vão *lutar* que nem eu *lutei*. Se pra vocês ficarem ali, se os pais não têm condições de comprar um pedacinho de terra, vão *lutar* que nem eu *lutei*. Eu sempre digo, eu levei os dois pequenininhos para debaixo da lona... de certo eles *sofreram*, mas é pro bem deles né.<sup>104</sup>

A palavra “Luta” é recorrente no universo pesquisado. Seus sentidos são variados<sup>105</sup> e aparece inserida em frases a partir de diferentes conjunções: “fugir à luta”, “lutas sociais”, “luta que altera o poder”, “luta pela terra”, “autenticidade da luta”, “sindicato como ferramenta de luta”, “abraçar a luta”, “organizar e lutar”, “luta do povo”, “com muita luta”, “continuar na luta”, “luta que vai do campo para a cidade”, “divergência como parte da luta”, “nossa luta é justa”, “participar da luta”, “se engajar na luta de corpo e alma”, “luta de classe”, “luta política”, etc. Todas essas conjunções estavam presentes em uma única entrevista com um membro da Frente de Massa do MST. Ao longo de pouco menos de uma hora de entrevista, ele utilizou 36 vezes a palavra luta (luta, lutar e lutas). A partir de um breve apanhado, percebi que essa palavra está muito mais presente entre as lideranças do MST e, sobretudo, dentre aqueles que estão no acampamento. Mesmo quando aparece na fala dos assentados ela está mais associada ao período do acampamento. Portanto, pode-se deduzir que o acampamento é o local privilegiado da “luta” e são as suas lideranças as que mais formulam certas compreensões nas quais a “luta” tem centralidade. Mas, quais os sentidos notados para esta palavra?

<sup>104</sup> Fala da Dona Catariana, assentada no assentamento novo.

<sup>105</sup> Sobre os vários sentidos da categoria “luta” ver Comerford (1999). Ver também suas análises concernentes à sociabilidade agonística em comunidades do interior de Minas Gerais: Comerford (2003).

No sentido corrente entre as lideranças do MST, a participação nas lutas é como um ritual iniciático. Todo acampado é iniciado em um processo de identificação do inimigo e de auto-identificação como Sem-terra, e passam a compreender as relações sociais a partir de um sentido agonístico muito importante nos discursos e nas ações do MST. Também por aí faz sentido as análises de Thompson (1987), ao observar que não existe a classe antes da luta de classes. Deve ser considerado que é a partir da sua experiência que os agentes aqui analisados “aprenderam a ver suas vidas como parte de uma história geral de conflitos” (Thompson, 1987 p.304) e assim se constituíram enquanto agentes em lutas.

Nesse sentido, as lutas são formadoras de consciências. Formar a consciência dos acampados é um “empreendimento” prioritário para as lideranças do MST. Como se verá em outras partes dessa tese, a tomada de consciência que estas lideranças supostamente já possuem, tem nas lutas seu principal fundamento. Em um trabalho de conclusão do curso “Realidade Brasileira”, promovido a partir de uma parceria do MST com a UFRGS, Anita, uma liderança do acampamento sobre a qual já comentei e voltarei ao longo da tese, fez a seguinte consideração em um texto que ela intitulou “*Perspectivas da consciência de classe para os acampados do Jair Antonio da Costa, região metropolitana de Porto Alegre*”:

Conforme o tempo e os processos de *luta* contra o capital vão acontecendo, iremos perceber se esta família está de fato conseguindo assimilar todos os processos de elevação de ser sujeito de sua própria história. Percebemos isso quando começam a questionar sobre, primeiramente, suas dúvidas e, após, começam a elaborar suas próprias opiniões. Desta forma, se a organicidade do acampamento esta realmente funcionando ela consegue ser um dos agentes desta transformação de *consciência* de classe. (ênfases acrescentadas).

Nesse processo, o tempo está intimamente conjugado com a luta. Não se chega à consciência sem uma dinâmica de luta duradoura. O papel da organicidade nessa dinâmica é fundamental e seu poder de transformar consciências deve ser medido periodicamente. Portanto, nesse sentido de luta, há uma conjunção de vários elementos: o tempo, as lideranças, a organicidade, a consciência política e as ações. É a eficiência dessa *luta* que evitará, conforme Anita, “*que após anos de luta esta base, antes acampada e futuramente assentada se transforme em pequena burguesia do campo*”. (ênfases acrescentadas). “Luta”, nessa acepção, é utilizada como força de expressão, próximo ao sentido de “causa”: a luta do MST, a causa do MST. Estão visando, com tal expressão, designar, de maneira ampla, uma situação ou engajamento com vistas a um tipo de conquista. Ou seja, quer definir muito mais um estado, uma adesão ideológica, do que uma ação prática.

Um outro sentido mais prático e relacionado com o sentido anterior é aquele em que a luta faz referência a uma ação pontual: “*vamos fazer uma luta*”. Fazer uma luta pode significar a ocupação de uma prefeitura, por exemplo, ou, neste mesmo sentido, dizer que se está num “período de lutas”, sinal de que viverão períodos de intensificação das ações de impactos: marchas, ocupações de terra, manifestações, etc. Nesse caso, a luta tem uma objetividade quase quantificável e é tomada como um critério para o acampado ser contemplado com um lote de terra em um futuro assentamento organizado pelo MST. Tal participação nas lutas pode estar, inclusive, descrita no “cadastro” que cada acampado possui e que é gerenciado pelo Setor da Secretaria.

Estes dois sentidos são, digamos, os sentidos mais usuais entre os sem-terra e, especialmente entre suas lideranças. A noção de “luta de classes” também é freqüente e

denota um nível mais elevado de incorporação do linguajar político. É como uma etiqueta simbólica, percebida naquele que está investido da “consciência política”.<sup>106</sup>

Esse sentido da luta como ação, constantemente verificado entre os Sem-terra, acinou um outro sentido que foi expressado por um acampado. Quando lhe disseram que deveria participar das lutas como contrapartida para conquistar um lote de terra, ele demonstrou preocupação e receio, pois supunha que a luta da qual tratavam era aquela física, “das vias de fato”. Esse, seguramente, é o sentido mais comum entre aqueles que saem das periferias das grandes cidades e vão para o acampamento. Não há nenhuma dimensão política subjacente. A recorrência ao uso da palavra luta quando lançada entre pessoas com tal proveniência também se associa mais diretamente à imagem comumente colada ao MST como uma “organização criminoso”. Dessa forma, luta como transgressão da ordem social – e não da ordem política – é o sentido mais plausível.

A luta no sentido de enfrentar as dificuldades também está presente especialmente na fala daqueles que recordam o período difícil em que permaneceram no acampamento:

Eu sempre tô falando para o pessoal que não pode comprar um pedacinho de terra, vão acampar... “ah, mas é difícil, não tem luz, não tem casa, tem que morar debaixo de uma lona” mas eu também fui, eu também sofria, não é fácil... mas tem que *lutar*, tem que enfrentar.

Luta como trabalho, como labuta.

- Daí eu pensei “será que eu vou viver minha vida inteira assim e minha filha também?” Sempre trabalhando aqui, trabalhando ali. Daí eu pensei “eu vou acampar e vou tirar um pedacinho de terra pra parar essa *luta* de correr aqui, correr ali”.

- Eu fazia cachaça e trabalhava num restaurante. Quarta-feira, sábado e domingo eu trabalhava de churrasqueiro num restaurante. Fiquei 4 anos nessa *luta*

Estes últimos sentidos da palavra luta estão, ao contrário dos dois primeiros, mais relacionados com o universo do pobre, daquele sem terra que *luta* por sua sobrevivência e enfrentam toda sorte de infortúnios. Lutam contra a polícia nos despejos urbanos, lutam embriagados no bar, lutam contra os criminosos, lutam no trabalho, lutam para se manterem no acampamento.... São pessoas que passaram a vida lutando e, sem cessar a luta, encontraram no MST novos sentidos para sua luta e novos sentidos para a palavra luta.

---

<sup>106</sup> Uma pessoa chegou a me perguntar qual era o “meu envolvimento com a luta de classes”.

## 2.4.2 O papel da terra na “luta pela terra”

*“Entrei no MST com a intenção de ganhar terra, mas acho que a terra vai acabar me ganhando”.<sup>107</sup>*

A luta pela terra não existiu sempre e nem sempre com os mesmos objetivos. A emergência desse fenômeno social não foi algo que se produziu de forma espontânea e natural. Antes da luta pela terra foi necessário que se fortalecesse a luta pelo reconhecimento da importância e legitimidade de tal luta. Nesse cenário, vários atores sociais com poderes de reconhecimento empenharam seus nomes para consolidar e dar forma a esse processo. Em consideração a isso, pode-se concluir que o que se consolidou como lemas e certezas no início de tal luta chegou ao dias atuais enfrentando provações.

O fundamental para o qual chamo a atenção é que a luta pela terra oculta uma questão importante relativa ao sentido da “terra” nessa luta. O lema “terra para quem nela trabalha”, que é bastante caro ao MST, enfrenta na atualidade um teste empírico. Muitas de suas lideranças não querem a terra para trabalhar, e, em muitos casos, nem mesmo estão interessadas em devir camponês. Nesse caso, a luta pela terra é o *locus* para o qual confluíram os vários sentidos de uma luta mais ampla (enfrentar o capitalismo, fazer a revolução socialista, destruir o agronegócio...). Falar da terra e lutar por ela tornou-se um imperativo que remonta ao que justificava a origem do MST. A certeza consolidada naquele momento era de que se deveria lutar contra o latifúndio improdutivo e torná-lo produtivo a partir de pequenos e eficientes empreendimentos agropecuários familiares. Seria na terra conquistada que se gestaria o exemplo de produção e produtividade para toda sociedade, e esse exemplo seria capitalizado pela causa da reforma agrária e, principalmente, pelo MST.

No entanto, nota-se atualmente que mesmo entre os que compõem a base do MST a conquista da terra não é um desejo unânime. Essas pessoas encontram no acampamento não uma etapa prévia à sua constituição enquanto “camponês”, mas quase um fim em si mesmo. Isso não se dá pelos mesmos motivos dos militantes, mas porque ali já encontraram um local de realização social e de qualidade de vida superiores aos seus locais de origem. Mesmo entre os que já estão assentados, há um parte significativa que não vêem a terra como espaço de produção, mas como espaço de moradia, como fuga da violência urbana, como meio de reunificação familiar, como local de maior qualidade de vida, para criar perspectiva de herança para os filhos<sup>108</sup> ou como fonte de renda baseada em outra lógica. A questão dos arrendamentos dos lotes é significativa nesse sentido<sup>109</sup>. A possibilidade de auferir renda sem a necessidade de trabalhar diretamente sobre o lote é bastante tentadora. Certa vez, emiti minha opinião pessoal a respeito do arrendamento de terra em assentamentos a uma liderança do assentamento novo. Disse a ele que não achava um crime os assentados arrendarem seus lotes, pois se o arrendamento estava servindo a uma melhoria na qualidade de vida dos assentados, então a reforma agrária estava cumprindo ao menos um de seus objetivos. Ele foi categórico *“não, vai contra os princípios do MST. A terra tem que ser trabalhada pelo assentado”* e reafirmou o lema “ocupar, resistir e produzir”. O curioso dessa fala é que foi

---

<sup>107</sup> Senhora de 66 anos já há um ano e meio vivendo sozinha sob um barraco de lona preta no acampamento.

<sup>108</sup> É recorrente os acampados e assentados colocarem à frente de suas justificativas de engajamento na luta pela terra uma preocupação com o futuro dos filhos. Muitos dizem que a terra conquistada não é para eles, mas para seus filhos.

<sup>109</sup> Falo a partir de um assentamento novo colado ao urbano e com aptidão produtiva peculiar, possivelmente os assentamentos mais distantes do urbano e com outras características físicas implicaria em limitação a tais possibilidades.

proferida por uma liderança que também havia arrendado seu lote e trabalhava como frentista num posto de combustível. Ou seja, seu lote, ao menos até aquele momento, quase quatro anos depois de assentado, apenas servia como local de moradia e para uns poucos cultivos ao redor da casa.

Essas considerações que trago aqui estão inspiradas no debate ocorrido durante a apresentação do meu trabalho (Oliveira, 2009), que é parte dessa tese, e do trabalho de Marcelo Rosa (2009) debatidos no Grupo de Trabalho “*Transformações sociais e projetos políticos em concorrência: reflexões a partir do rural*” do 33º Encontro da ANPOCS<sup>110</sup>. O trabalho de Rosa refletia parte da pesquisa que realizou comparando o MST com outro movimento semelhante atuante na África do Sul o Landless People’s Movement (LPM). Uma das questões que suscitou maior debate foi justamente a estranheza expressada pelos Sul Africanos ao verem brancos brasileiros reivindicando o direito à terra. A associação do branco ao colonialismo e, portanto, a uma posse indevida da terra, interpelava o branco do MST que estava naquele país apresentando sua experiência como sem-terra brasileiro. O sentido de colonização era diferente para ambos os grupos, mas era diferente, sobretudo, o conteúdo da reivindicação por terra nos dois países. Lá a terra reivindicada não estava regida pelo lema da produção, mas pelo lema do direito ancestral. A reivindicação da terra naquele país a partir de um movimento muito semelhante ao MST, estava mais próxima ao que seria a reivindicação da demarcação das terras dos indígenas brasileiros. Para eles era surpreendente que um branco reivindicasse terra, e para o branco sem-terra brasileiro era surpreendente que a terra conquistada pelas pessoas daquele movimento não fosse prioritariamente voltada para a produção.<sup>111</sup>

A relação com o meu trabalho foi feita pelos participantes do referido encontro justamente em torno da “função da terra” como fonte de surpresas para os dois perfis de sem terra. A lógica do militante sem terra brasileiro o fez estranhar que a terra para aquele movimento estava relacionada ao componente racial (ser negro) e não à produção. Dos novos sem terra que encontrei o que se nota é que a terra não assume necessariamente o imperativo da produção. A terra nesse caso não é justificada pela raça, pelo direito devido à ancestralidade, e também não é a terra camponesa, como *patrimônio* familiar transmitido de gerações em gerações e que tem seu valor cotado não tanto pelo mercado de bens materiais, mas pelo “mercado” dos bens simbólico.

Esse novo formato de relação com a terra está diretamente relacionado como o perfil do sem terra atualmente. São novas questões que surgem a partir de “novos personagens” e são novos rumos que a mobilização política atribui à vida desses “novos personagens”. Mas o novo não surge a partir de uma geração espontânea. O “velho” cria as condições para a emergência do novo e, ao mesmo tempo, está contido no novo. Nesse sentido, o caráter estático de uma definição sempre enfrentará limites em expressar a dinâmica que a faz tornar-se anacrônica.<sup>112</sup>

A definição proposta por Ademar Bogo, um dos principais dirigentes do MST, acerca de quem é o sem terra, não contempla o sem terra que encontrei no acampamento. Conforme Bogo, sem terra “*Inicialmente é um substantivo composto que designa a condição social de*

---

<sup>110</sup> Realizado em Caxambu - MG no período de 26 a 30 de outubro de 2009.

<sup>111</sup> Na pesquisa que realizei junto a famílias camponesas organizadas, em sua maior parte, na Confederation Paysan na região do “Larzac – França”, pude notar que a função da terra também tinha sentido diferente. Entre estes agricultores a terra era considerada unicamente como “outil de travail”, não era reivindicado a propriedade da terra, mas apenas a sua posse durante o período em que a família sobre ela trabalhasse ou até o momento de sua aposentadoria. Voltarei de forma mais detida sobre essa questão no capítulo 3.

<sup>112</sup> Ainda que deva ser considerado que “nenhuma estrutura de significação pode se fechar, pois o que ficou de fora quando da sua constituição lhe é parte integrante”. (Oliveira, 2008, p.183).

*quem vive do trabalho agrícola e tem aptidão para o mesmo, mas não possui sua própria terra.”* (Bogo, 2005, apud Rosa, 2009). Viver do trabalho agrícola e ter aptidão para tal não me pareceu, propriamente, ser o que caracteriza grande parte dos acampados que encontrei.

Ou ainda essa outra definição que Rosa retém de uma publicação do MST:

“Quem consideramos sem terra: Trabalhadores rurais que trabalham a terra nas seguintes condições: parceiros, meeiros, arrendatários, agregados, chacreiros, posseiros, ocupantes, assalariados permanentes e temporários e pequenos proprietários com menos de 5 hectares.” (MST, 2005: 178).

Percebe-se por parte das lideranças todo um esforço para buscar um fundamento camponês para cada sem terra de seus acampamentos.<sup>113</sup> Nesse sentido, a definição consagrada de Sem-terra não está ajustada à realidade atual, pois são poucos os que encontrei no acampamento pesquisado que se reconheceriam, mesmo diante de uma definição de espectro tão amplo, no perfil delineado acima. Mas, de todas as formas, “Sem-terra” continua sendo uma identidade política importante, pois foi a partir dela que se consolidou sua força. Nesse sentido, continuar falando e buscando construir a identidade de *Sem-terra* não pode ser tomado como uma excrescência. A realidade social é dinâmica e complexa, o que desautoriza qualquer definição estática de identidade. Portanto, apontar a incoerência entre o Sem-terra idealizado pelos dirigentes do MST e o sem terra encontrado em sua base não visa nenhuma denúncia moralmente normativa. Tem o sentido analítico de apontar para sua diversidade de expressões e a força política da identidade de Sem-terra constantemente reconstruída. Mesmo porque, esse não parece ser um problema que se coloca para os sem terra e suas lideranças. Ao perguntar sobre os perfis de sem terra que atualmente formam sua base, a liderança não busca mais a definição contida em seus documentos, mas irá constatar que o sem terra não está mais no campo e sim na cidade. É lá que devem realizar o trabalho de conquistar novos adeptos.

Mas, no entanto, ainda que os ajustes à definição de sem terra sejam feitos sem grades rupturas, nota-se que a realidade atual coloca em questão também a centralidade da “terra de produção” como lema mobilizador. Ao que tudo indica, o próprio lema que fez o MST se fortalecer, e fortalecer a causa da reforma agrária, caminha agora para depor contra ele e sua causa. Não é lícito que uma família busque a terra para outro fim que não aquele de torná-la um exemplo de produtividade.<sup>114</sup> No assentamento novo, como será discutido mais adiante, esse imperativo da produção provoca impacto tanto nas relações internas quanto nas relações com agentes externos. Trabalhar na cidade<sup>115</sup> ou arrendar seu lote tornaram-se questões morais de grande peso para aqueles assentados.

---

113

<sup>114</sup> Inclusive, na discussão sobre a revisão do Índice de Produtividade constava o argumento de que tal índice serviria também para medir a eficiência na produtividade dos assentamentos de reforma agrária.

<sup>115</sup> Entre os acampados havia muitos que diziam que não aceitaria outro lote de terra que não fosse localizado na vizinhança do acampamento onde estavam. Suas justificativas diziam respeito à perspectiva de manterem-se próximos dos familiares e também por conhecerem melhor aquela região, o que facilitaria a manutenção de suas famílias. Ficava claro que um assentamento nas proximidades da cidade reunia o “útil ao agradável”, ou seja, a possibilidade de aliar a qualidade de vida de quem mora no campo com as oportunidades de trabalho existente na cidade. Não há a necessidade de migrar para a cidade, a proximidade e a facilidade de transporte produz uma certa interseção entre o campo e a cidade, em alguma medida é como se a cidade migrasse para (ou englobasse) o campo, como sugere Davis (2006, p.19). A presença de vendedores, funcionários religiosos, pesquisadores (como eu) e mesmo os ecos simbólicos do universo urbano que chegam mais facilmente até o assentamento são sinais desse movimento.

### 2.4.3 Ocupar, acampar, assentar

As ocupações tornaram-se a forma de luta que deu maior visibilidade aos sem terra. O ato de ocupar produz um forte impacto entre os que ocupam; entre os que são donos das propriedades ocupadas; entre os funcionários públicos dos prédios ocupados; entre a população em geral que presenciam (e às vezes se incomodam com) tal ato ou o acompanham pela mídia. Com a mídia há um constante embate pela forma de nomear esta ação. Uma lição básica que todo acampado deve aprender quando ingressa no acampamento é que ali nunca devem utilizar a palavra “invadir” e sim “ocupar”. É relativamente comum vê-los se autocorrigindo ao inverter os termos. Para os que chegam ali, acostumados a escutar a mídia utilizar tal fórmula, não é simples reformular tais conceitos. Além do que, muitos deles participaram de “invasões” de áreas urbanas. Nesse caso não há eufemismo, há consenso entre invasores e mídia quanto ao uso da palavra invasão.

“Ocupar”, para o MST, tem um sentido político e o objetivo prático de manifestar suas reivindicações utilizando um recurso extremo que é o de “tomar”, por determinado período, o lugar no qual ou a partir do qual podem atingir o que reivindicam. “Invadir”, por outro lado, é o que fazem, como no exemplo que utilizam, os grileiros em terras públicas, tomar, em benefício privado, um bem público<sup>116</sup>. Além disso, semanticamente, o verbo *ocupar* carrega o sentido de uma ação sem a carga de violência que está contida no verbo *invadir*.<sup>117</sup>

A ocupação é uma ação eficiente no seu sentido prático. Ela pode forçar negociações e, no limite, pode até significar a concretização de assentamentos. Mas é eficiente também no sentido de atribuir ao MST uma imagem pública, de acentuar seu poder frente ao público em geral e frente aos órgãos com os quais negocia. São especialmente as ocupações, como um gesto de desobediência civil, que fazem do MST um movimento que transcende o discurso político para agir concretamente. São estes atos que alimentam a militância e a imagem mítica de um Movimento que desafia os poderes instituídos.

Curioso foi perceber que a ocupação como medida eficiente de pressão também já foi usada contra o próprio MST. Um casal, no qual o marido era viúvo de uma liderança do MST que morreu quando participava de uma manifestação na década de 1980, julgava-se merecedor de um lote de terra sem que fosse obrigado a voltar para o acampamento. No entanto, após passar alguns anos, e ao perceber que não iria ser assentado sem que fizesse pressão, ele seguiu o conselho de um assentado e “ocupou” a Secretaria do Movimento. Soube dessa história por uma assentada no assentamento novo que era irmã do viúvo. Segundo seu relato:

---

<sup>116</sup> Veja este extrato de uma entrevista concedida por João Pedro Stédile da Direção Nacional do MST ao Correio Brasiliense:

**CORREIO** - As invasões são mesmo necessárias?

**STEDILE** - Veja como vocês são preconceituosos. Sempre falamos ocupações, porque é bem diferente de invasão. Invasão é um ato de apropriação indébita de um bem para aproveitamento privado, particular. É o que fazem os fazendeiros quando invadem terra pública e terra de índios, para seu uso e enriquecimento pessoal. Ocupação é uma mobilização de massa, que entra numa área, para pressionar o governo a aplicar a lei, a desapropriá-la. Esses conceitos estão na sociologia política e estão num acordo do próprio STJ (Superior Tribunal de Justiça). Mas vocês, jornalistas, insistem em usar mal as palavras, o que leva a preconceitos. Sempre defendemos, desde o início, há 21 anos, as ocupações massivas realizadas pelos pobres do campo. Infelizmente é a única forma eficaz de pressionar o governo para aplicar a lei. Foi a forma usada por todas as famílias que hoje estão assentadas. Nenhuma recebeu por benesse de algum político ou iniciativa do governo. Todas elas tiveram que se organizar, lutar e ocupar a terra para então o Estado agir. (Stedile, 2005).

<sup>117</sup> Sobre outros sentidos em torno do uso do termo ocupar ou invadir veja Silva (1991).

Daí eles vieram ali pra casa do Mauri e ele disse, “sabe, nós temos a secretaria do movimento em Porto Alegre, estão demorando para te dar o lote então vai com sua mulher e seus filhos e *invade* a secretaria do movimento em Porto Alegre porque daí eles vão te dar o teu lote de imediato” daí foi o que ele fez, daí ele *invadiu* e ficou lá e disse que não saía até que eles dessem um lote pra eles. Daí, de vereda, em seguida, negócio de três, quatro dias eles acharam um lote pra ele em Viamão. Já era um assentamento e tinha esse lote lá em Viamão, daí colocaram ele lá, ele e *sua esposa* estão lá.

Como se percebe, mesmo contra o próprio Movimento, a ocupação é a forma privilegiada e a mais eficiente de pressão. Quando realizam uma ocupação se estabelece uma situação incontornável, alguma resposta eles obterão, mesmo que seja a ordem de reintegração de posse e a repressão policial. Sempre haverá um saldo a ser avaliado, tanto para fora quanto para dentro. Mesmo que retornem para os acampamentos e assentamentos sem nenhum acordo objetivo, seu público terá experimentado uma forma de luta que estará contribuindo para forjá-lo como militante. Sobre esses momentos de ocupação mais ou menos espetaculares, eles sempre voltarão em suas narrativas futuras como muitos fizeram para mim, pois, de fato, são momentos marcantes para todos.

A ocupação costuma ser realizada por acampados. Os assentados também podem realizá-las, como presenciei uma vez durante meu trabalho de campo, mas seus objetivos são mais específicos e, invariavelmente, seus alvos são os órgãos públicos. Visam, geralmente, a renegociação das dívidas e o oferecimento de créditos<sup>118</sup> e outras reivindicações de caráter estrutural, como a manutenção das estradas, construção de escolas, transporte público, etc. Suas obrigações como assentados os impedem de reunir muita gente e ficarem por muito tempo ausentes dos lotes.

Já os acampados estão habituados ao uso de tal recurso. Ocupam latifúndio, prédios públicos, praças, estradas, margens das rodovias, calçadas nos centros das cidades, etc. A ocupação pode ser por tempo indeterminado, mas pode ter um prazo previamente definido. Uma das ocupações que presenciei no INCRA de Porto havia sido pensada como uma etapa da marcha que seguiria rumo à ocupação de uma fazenda no Norte do Estado. Ficaram no INCRA por dois dias previamente definidos e se retiraram espontaneamente. “Ocupar a faixa” ou “trancar a faixa” era outra forma de ocupação freqüente. Nesse caso também se tratava de uma ação com prazo definido. Durante a pesquisa de campo, participei do trancamento da rodovia em protesto contra a impunidade do Massacre de Eldorado dos Carajás. Este evento teve duração pré-definida de 19 minutos em referência ao número de mortos no massacre. Naquele intervalo de tempo, eles eram irredutíveis quanto às tentativas de motoristas em negociar sua passagem. Especialmente as ocupações de latifúndios são de tempo indeterminado. Ocupam, edificam seus barracos e ali permanecem até o momento em que poderão ser retirados à força pela polícia após o julgamento do pedido de reintegração de posse. Essas ações da polícia podem ser extremamente violentas, como a que ocorreu no período de finalização dessa tese, quando um sem terra foi assassinado com um tiro nas costas por um policial militar.

O acampamento é a forma que uma ocupação assume. Conforme a estrutura do prédio público ocupado, ali também poderá ser levantado o acampamento. Mas, o que foi mais comum ao longo da existência do MST e que o singularizou como movimento, consistia na

---

<sup>118</sup> O caso que presenciei foi justamente a de uma ocupação da Secretaria do Ministério da Fazenda em Porto Alegre visando a renegociação de suas dívidas.



edificação dos acampamentos internamente às fazendas após a sua ocupação. No entanto, com a aprovação da lei<sup>119</sup> que impedia a vistoria em áreas ocupadas eles voltaram suas ações para a ocupação de prédios públicos e para a constituição de acampamento de frente ao latifúndio reivindicado.

Tal lei não impediu a ocorrência de ocupações de fazendas, mas tornaram-se situações extremas e com objetivos muito mais claros de enfrentamento e de desobediência civil. Isto fica evidente no Rio Grande do Sul com relação a dois latifúndios insistentemente ocupados pelo Movimento. Trata-se da Fazenda Guerra de aproximadamente 9 mil ha e das Fazendas pertencentes a Alfredo Southall que totalizam cerca de 13,2 mil ha. Estas fazendas se tornaram símbolos da luta dos sem terra no RS. Após várias reivindicações e consecutivas marchas até estes locais sem efeito de desapropriação, eles passaram a ignorar a lei e a construir seus acampamentos internamente às áreas dessas fazendas<sup>120</sup>.

Mas, mesmo diante dos empecilhos legais para ocupar diretamente a propriedade visada, o acampamento continuou a ser a forma por excelência de ter acesso a um lote de terra. Eles podem fazê-lo situando o acampamento em frente à área de interesse, o que normalmente ocorre quando já possuem a informação de que tal área foi decretada improdutiva ou para reivindicar sua vistoria. Nesses casos, os acampamentos são a forma de “fincar bandeira” sobre a área. Ou seja, as famílias que serão ali assentadas deverá ser aquelas que ali acamparam. Isso produz uma certa disputa entre algumas organizações e o MST, pois, normalmente, impera a lógica daquele que “viu primeiro”. No RS essa situação não é tão evidente, uma vez que não há outros movimentos que utilizem tal método de ação. Mas, presenciei situações desse tipo quando trabalhei no MST do Mato Grosso do Sul, e outros estudos apontam nesse sentido, como o realizado no Nordeste coordenado por Sigaud e L’Estoile (2006).

Nesse sentido, apesar de raramente os acampamentos serem edificadas internamente à área almejada, ele ainda se constitui na forma quase incontornável de ter acesso a um lote de terra. O acampamento que pesquisei estava situado em uma área do assentamento novo e não visavam nenhuma área em específico. Ali, eles permaneceram por quase 4 anos, uma parte dos acampados quando assentada, era logo substituída por outros que chegavam. Dali, a pressão que faziam visava, sobretudo, o INCRA, mas recorriam também às marchas rumo à determinadas áreas a muitos quilômetros de distância. Recorriam também ao “trancamento da faixa” sempre que havia alguma ameaça ou motivo para protestos. As características desse acampamento, como diziam suas lideranças, não beneficiavam a luta, aquela capaz de formar a consciência. Isso era devido ao seu caráter muito pacífico e às facilidades proporcionadas para seus acampados: proximidade das cidades grandes, fornecimento de cestas básicas, um ambiente físico agradável, sua dimensão comunitária. E até pouco tempo antes de decidirem transferir o acampamento para outra área, não haviam sofrido nenhuma ameaça de despejo. Conforme Anita:

O acampamento Jair Antonio da Costa é um lugar bom de viver, possui facilidades, podemos dizer que ele pode ser comparado a uma vila de moradores daquela cidade e é assim que os acampados se

<sup>119</sup> “A regra do parágrafo 6º do artigo 2º da Lei 8.619/93 determina que o esbulho possessório (invasão de terras), enquanto subsistir (e até dois anos após a desocupação do imóvel rural invadido), impede que se pratiquem atos de vistoria, de avaliação e de desapropriação da propriedade rural.” (Noticias STF, 2009).

<sup>120</sup> Parte das Fazendas de Alfredo Southall, foi desapropriada para ser convertida em assentamento (em torno de 5 mil ha), a outra parte continua sendo reivindicada pelos sem terra. Foi em uma dessas fazendas, quando da sua última ocupação, ocorrida em 12/08/2009, que o sem terra Elton Brun da Silva foi assassinado por um soldado da Brigada Militar com um tiro nas costas. Para uma descrição minuciosa sobre as disputas e conflitos em torno de tais áreas veja Görgen (2004).

sentem. A maioria dos Sem-terra do JAC costumam a perceber que estão num acampamento de luta, porque compreendem que lá não há luta, apenas as discussões dos problemas internos do acampamento, que não incute num embate de luta de classes, mas não podemos ignorar que as discussões de tais problemas internos ajudam no desenvolvimento do sujeito.

Portanto, o acampamento é uma forma de luta que deve privilegiar o embate não exatamente ou exclusivamente como uma necessidade de conquista da terra, mas, sobretudo, como espaço adequado para a “formação das consciências”. Nesse sentido, uma certa precariedade, a experiência do sofrimento e a tensão constante do conflito iminente são ingredientes importantes, pois do contrário não sentirão em si a transformação que deve marcar suas vidas como marcaram a vida do militante.<sup>121</sup>

Com relação ao sofrimento como parte do processo de politização, Brenneisen (2003) salienta que a *pedagogia do sofrimento* pode se converter em uma *pedagogia da resignação*, pois o sofrimento não propicia, por si só, autonomia e liberdade, mas conformismo e dominação (p.68-69). O que notei, e estará demonstrado nessa tese, é que não se trata nem de dominação total e nem de liberdade total. Sempre haverá um limite a uma e a outra situação. Falar de “reavivamento de práticas clientelísticas de tipo arcaico” (Martins, 2003, p.44) é simplificar demasiadamente a realidade e atribuir uma passividade não encontrada entre os que compõem sua base. De fato ocorre no acampamento, a estruturação do que defini, inspirado em Goffman (2003), de *instituição total*. Tal instituição se estabelece a partir de um grupo dirigente e um grupo dirigido bem definidos, como estará analisado mais adiante. Mas as estratégias de resistência ao “aplainamento social”, que pode ser notado nas intenções das lideranças, são notáveis e, especialmente no assentamento, ganham uma pujança incontida e conflituosa.

Mas o que busco fazer notar a partir do que exponho, é que os acampamentos, estejam onde estiverem, são também uma unidade operativa dos próprios órgãos públicos responsáveis pelo assentamento dessas famílias. Há, nesse sentido, uma guerra de números no RS. As lideranças do MST afirmam a existência de um determinado número de acampados em seus acampamentos e o INCRA contesta<sup>122</sup>. Fica claro, portanto, que não há outro parâmetro para produzir os assentamentos, exceto a quantidade de acampamentos e acampados existentes no estado. Essa prática fortalece o MST como mediador imprescindível, mas, ao mesmo tempo, exclui outras famílias interessadas na terra e que não estão dispostas a passarem longos períodos em acampamentos.

Ocupar, acampar e assentar. Essa última fase tem sua origem como prática estatal de re-ordenamento do território nacional. Ocupar e acampar são inovações ou reinvenções do MST, mas a idéia de assentamento aparece originalmente trajada de uma suposição exclusivamente técnica. Os assentados, nesse caso, são tratados como um elemento dentro de um programa governamental, como “beneficiários”, não como demandantes a partir de uma luta política por reconhecimento (Esterci, et al, 1994). Estão relacionados a essa origem especialmente os programas de colonização promovidas pelo Estado. Com o fortalecimento das organizações que organizam os sem terra para conquistarem terra, como é o caso do MST,

---

<sup>121</sup> A dimensão do sofrimento está muito presente nos escritos bíblicos e impresso na moral religiosa, especialmente a católica. O recurso imaginativo da Via Sacra é recorrente entre os religiosos para ilustrar o percurso que eles próprios estão trilhando como também notado por Marcon (1997,p.79): “Num clima muito tenso, de sofrimento e de desesperança, os acampados realizaram os rituais religiosos da Semana Santa, refletindo sobre a prisão, a tortura, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo e confrontando essas estacoes da via sacra com a realidade do acampamento”.

<sup>122</sup> O MST diz que são ao redor de dois mil acampados no estado, o INCRA estima em menos do que a metade.

essa imagem do assentamento e do assentado se transformou, ainda que a dimensão estatal tenha presença marcante.

O assentamento é uma área de terra contínua subdividida em vários lotes que durante os dez primeiros anos são mantidos como propriedade do Estado. Apenas após esse período, a titularidade passará à pessoa ali assentada. Na seqüência do que descrevi até aqui, pode-se dizer que, apesar de pertencentes à União, os assentamentos são, simbolicamente e de fato, “propriedades” do MST. São suas lideranças que, em grande medida, gerenciam esse espaço. Essa gerência se dá em consonância com o INCRA, que é o órgão público responsável de direito pelo assentamento. A troca de lote, a substituição de algum assentado, a indicação de substitutos, a assistência técnica, o fornecimento de crédito, tudo isso se realiza a partir da atuação e supervisão do MST que está legitimado pelos assentados e pelo INCRA<sup>123</sup>. Tal situação não é assim, tão linear. Ela se dá de forma mais ou menos conflituosa. O MST pode chegar a perder total controle (que sempre é parcial) sobre a área que originalmente gerenciava. O assentamento no qual trabalhei como técnico contratado pelo MST no Mato Grosso do Sul estava literalmente dividido em dois, uma parte era organizada pelo Movimento e a outra pela FETAGRI<sup>124</sup>, os conflitos ali eram intensos desde sua origem.

O assentamento é um espaço “definido” e “definitivo”. Suas fronteiras físicas são claras e, atualmente, suas fronteiras sociais e políticas também são. A pessoa que vive num assentamento recebe o nome de assentado. Após o processo de luta que precede a chegada de uma pessoa ao assentamento, ou seja, o engajamento no MST (ou em outra organização com objetivos similares), as ocupações e o período de acampamento, ela, agora como assentada, não se isenta das marcas que tal processo lhe impôs. Portanto, o assentado continuará sendo reconhecido a partir da identidade de “sem-terra”, mesmo que ele se esforce para afastar tal rótulo, que, para alguns, é assumido como um estigma. Outros, ao contrário, em sinal de reconhecimento do MST, afirmam que sempre serão “sem terra”. Dessa forma, ao se falar de assentamento hoje em dia está-se informando muito mais do que uma área de terra dividida em lotes habitados por assentados. Há, na enunciação de tais termos, uma carga política e social intrínseca que remete ao MST (mesmo nos casos em que o assentamento não é por ele organizado) e a toda dinâmica que faz “produzir” um sem terra.

Mesmo considerando sua enorme diversidade de público, e mesmo após muitos anos que vivem no assentamento<sup>125</sup>, como é o caso do assentamento antigo que pesquisei, com 15 anos de existência, os assentados serão sempre “assentados”. Eles não são reconhecidos e muitos não se reconhecem de outra forma. A referência ao assentamento será sempre incontornável e, conseqüentemente, o seu habitante será pensado e, em certa medida, se pensará como assentado. O que isso impõe de significados é algo a ser pesquisado. De qualquer forma, pareceu-me que mesmo no assentamento, local no qual se multiplicam as diferenças, é o MST que serve de referência organizativa. Na identidade de “Sem-terra”, está condensada a figura do acampado e também do assentado. Inclusive organizações como o MPA – Movimento de Pequenos Agricultores e sindicatos parecem enfrentar dificuldades para se estabelecerem nesses espaços. A categoria de “agricultor familiar” também não é utilizada espontaneamente nem pelos assentados e nem pelos agentes externos para se referir aos assentados.

---

<sup>123</sup> Uma breve discussão sobre a relação dos técnicos do INCRA e as lideranças do MST potencializando os objetivos do Movimento pode ser encontrado em Brenneisen (2003)

<sup>124</sup> Federação dos Trabalhadores da Agricultura entidade sindical que congrega os sindicatos dos trabalhadores rurais do estado. É vinculado à Contag – Confederação dos Trabalhadores da Agricultura, entidade nacional.

<sup>125</sup> Poderia ser pressuposto que após um longo período a força de tal identidade sofresse o efeito da “rarefação” e os Sem-terra passassem a se associar e ser associado a outras categorias, já que a “estabilidade” de sua condição e o fato de ser “com terra” contrasta com a idéia consagrada na categoria “Sem-terra”. Habitar o mesmo assentamento significa partilhar características comuns, se ver e ser visto como assentado é uma delas.

Um elemento que está relacionado a esse aspecto é que o “sucesso” do assentamento, ou seja, a melhoria econômica de suas famílias, é computado também na conta do MST. Fazer de seus assentamentos experiências exitosas é um objetivo que sempre colocam à frente. Ocupar, acampar e assentar também se traduz em outro lema: ocupar, resistir e produzir. Fazendo valer este lema, algumas de suas lideranças destacadas se afastam da militância para se dedicar exclusivamente à produção. Este é o desafio do assentado militante, conjugar ambas condições: a de assentado e a de militante. Mesmo que esta conjunção nem sempre se realize, estão cientes que, ao atingirem o objetivo da produção, estarão reforçando sua credencial como Movimento e legitimando a luta pela terra. Não é sem sentido que a cooperativa do assentamento antigo recebe a cada ano uma grande quantidade de visitantes de diversas origens para conhecer sua estrutura produtiva. Também a festa anual que realizam cumpre o papel de levar para o exterior a imagem de sucesso de tal cooperativa e, conseqüentemente, a imagem do MST associada, agora, a uma dimensão valorizada indiscriminadamente: a produção.

Para que possam ter uma imagem geral do que vem a ser o acampamento e o assentamento e, mais especificamente, o acampamento e assentamentos por mim pesquisados, descreverei no capítulo seguinte as suas diversas dimensões organizativas e estruturais.

### CAPITULO III

## ACAMPAMENTO E ASSENTAMENTOS: “NOVOS” E “VELHOS” SEM-TERRA

### 3.1 O Acampamento: “Cidade da Lona Preta, Capital do Bolinho Frito”

Ai veio um conhecido dela que mora *num assentamento*, ai ele convidou “ô dona ... vamos juntos lá pros Sem-terras”. Daí ela orou, pediu pra Deus que se fosse vontade de Deus...” daí ela foi lá pra Arroio dos Ratos, e lá ela ficou dois ou 3 anos.<sup>126</sup>

O que é um acampamento do MST? A resposta a essa pergunta se tornou óbvia após o “sucesso de público e de mídia” que o MST conquistou ao longo dos últimos anos. Possivelmente qualquer indivíduo no Brasil saiba definir um acampamento em suas linhas gerais: um aglutinado de pessoas que, organizados por um grupo de lideranças, utiliza diversos métodos para fazer pressão contra o poder público visando conquistar um pedaço de terra. Mas mesmo que não se tenha uma definição assim, tão clara, é certo que já escutaram falar do MST e, em grande parte dos casos, possuem uma opinião formada a seu respeito. Nesse capítulo tratarei de descrever a dinâmica instaurada em um acampamento, a forma por excelência de organização do MST. Saliento, desde já, que entre um e outro acampamento pode haver diferenças significativas na forma de se organizarem e mesmo internamente a cada acampamento podem ocorrer mudanças conjunturais quanto à sua forma de organização. Portanto, o que descreverei está sincronicamente relacionado ao período do trabalho de campo.

A imagem paradigmática à qual o acampamento está associado é aquela dos barracos de lona plástica preta localizados normalmente em terrenos às margens das rodovias. Essa é a marca registrada dos acampamentos e tornou-se o símbolo do MST. Mesmo nos seus encontros massivos, como são os congressos nacionais, a organização se dá na forma de acampamento. Os congressistas são alojados em enormes barracos de lona preta e toda infraestrutura é improvisada segundo o *know-how* adquirido nos acampamentos. É uma forma pouco custosa de se estabelecerem rápida e provisoriamente: tanto a chegada quanto a saída se dão sem grandes obstáculos.

Costumeiramente, o acampamento está identificado logo na entrada pela bandeira do movimento e por uma placa com seu nome. O nome faz referência, invariavelmente, à alguma data ou acontecimento importante e, principalmente, à memória de algum lutador, algum mártir da luta socialista, algum intelectual engajado: Che Guevara, Margarida Alves, Florestan Fernandes, Milton Santos, Rosa Luxemburgo, Índio Galdino, etc. No acampamento que pesquisei o seu nome era uma homenagem a um sindicalista que havia sido assassinado por policiais durante uma manifestação da qual o MST também participara como organização apoiadora.<sup>127</sup> Então, para quem olha externamente, um acampamento do MST ostenta estas

<sup>126</sup> Frase da Rosane, filha de uma assentada – ambas evangélicas – que conquistou um lote de terra aos 65 anos de idade, comentando como se deu a decisão de sua mãe ir acampar.

<sup>127</sup> Esta manifestação, contra o corte de pessoal das indústrias de calçados, ocorreu em 30 de setembro de 2005. Ao conter este sindicalista os policiais lhe aplicaram o que popularmente se chama de uma “gravata”. Com uma

características básicas: barracos de lona preta, as bandeiras vermelhas do movimento e a placa com o nome do acampamento.

A organização espacial do acampamento pesquisado está pensada para que exista apenas um lugar de entrada ou saída, fato facilitado pela vegetação e pela conformação física do terreno. Nesse local está instalada uma guarita e uma cancela na qual sempre (24 horas por dia) haverá uma ou mais pessoas responsáveis pelo controle de quem entre ou sai. Para o acampado que se ausenta do acampamento ele deve apresentar ao responsável pela supervisão da guarita, tanto na saída quanto na entrada, uma pequena ficha padronizada na qual consta a autorização para se ausentar do acampamento e o período previsto para tal. Para um simples visitante, como era o meu caso, era necessário a indicação de alguma referência interna que seria consultada e, se fosse o caso, autorizado a entrada. Depois de um certo período de visitas e estadia no acampamento eu não tive mais necessidade dessa autorização, as pessoas já haviam se habituado comigo e permitiam minha entrada sem tal consulta. Apenas uma vez quando estava na iminência do despejo<sup>128</sup> e se preparavam para a resistência é que voltaram a me exigir uma autorização expressa da direção do acampamento. Nesse período o número de pessoa no acampamento quase dobrou com a chegada de vários outros acampados e assentados de outros lugares que vieram apoiá-los naquela luta. Mesmo diante dos comentários de outros que me conheciam a mais tempo dizendo que eu tinha “carta branca” para entrar ali, o responsável pela guarita foi irredutível “não interessa, são ordens, agora ninguém tem carta branca”.

Em função dos dirigentes estarem incorporados do MST, ou seja, suas vidas pessoais se confundiram com a própria militância e com os objetivos do Movimento, notei que eles estavam dispensados dessa autorização para saírem do acampamento. O pressuposto subjacente era o de que estava o tempo todo “a serviço” do Movimento. De fato, normalmente, quando estes deixavam o acampamento era para participarem de reuniões as mais diversas: no INCRA, no MST, junto a outras organizações, etc. Também era relativamente comum saírem para participar de cursos de formação. Mas mesmo quando a saída tinha um caráter mais propriamente pessoal, não havia necessidade dessa autorização e não havia nenhum questionamento por parte dos demais acampados. Se verifica um certo “prestígio estamental” (Weber, 1985, p.345-346).

Da estrutura do acampamento um aspecto que deve ser mencionado é a dificuldade no que se refere ao abastecimento de água. Muitos dos acampamentos são criados próximos a rios de forma que facilite, principalmente, a lavagem de roupa e utensílios domésticos e para a higiene pessoal. Alguns assentados comentavam da época em que foram acampados nessas condições e da necessidade do estabelecimento de horários nos quais homens e mulheres se revezavam no banho no rio. Mesmo assim escutei algumas histórias de desrespeito a essas regras por parte tanto de homens quanto de mulheres, o que sempre “dava o que falar”. Em certos casos se perfuram poços para o consumo alimentar. Neste acampamento onde estive não havia nenhum rio próximo e o abastecimento de água se dava duas vezes por dia através de um caminhão pipa fornecido pela prefeitura municipal. Havia duas enormes caixas d’água nas quais a água era armazenada e a partir das quais os acampados se abasteciam. O tema da água sempre provocava conflito, pois, conforme a quantidade de pessoas no acampamento, aquele fornecimento era insuficiente e então se acusavam entre si dizendo que uns consumiam muita água não se preocupando com os demais. No período mencionado acima, quando

---

força descontrolada um policial, rodeado e protegido por vários policiais, forçou um cassetete contra o pescoço da vítima que não teve chance de reagir e nem de ser socorrido pelos demais manifestantes. Ele morreu estrangulado diante dos olhares incrédulos e impotentes dos demais manifestantes.

<sup>128</sup> Depois de um longo período de tensão e manifestações o despejo por fim não ocorreu.

ocorreu um grande inchaço no acampamento para resistirem ao despejo, essa foi uma questão bastante delicada.

A chegada de alguém interessado em compor o acampamento se dá sob diferentes formas. A mais freqüente é aquela impulsionada pelo trabalho da Frente de Massa - FM. Ou seja, aquele indivíduo que é abordado por militantes do MST especialmente designados à tarefa de conquistar novos adeptos. Outra forma bastante comum são aqueles que chegam a partir de convites de familiares e amigos já acampados ou assentados. Normalmente o que ocorre é a conjunção dessas duas formas. Aquelas pessoas que já possuem referências familiares ou amicais que já estão acampadas ou assentadas ou possui alguma relação com o MST são alvos mais permeáveis ao convencimento por parte da Frente de Massa. Também existe aqueles que vão acampar de forma espontânea, por terem escutado falar da possibilidade de *ganharem terra*<sup>129</sup> através do movimento e então decidem experimentar. No acampamento pesquisado esse perfil não ocorria com tanta freqüência, no entanto, devido estar localizado nos arredores de grandes centros urbanos, a incidência desses casos era maior do que em outros acampamentos do interior.<sup>130</sup>

Este acampamento também era composto por acampados provenientes de outros acampamentos. Isto se devia ao fato do acampamento de origem haver se extinguido, seja em função do assentamento de parte de seus acampados, ou devido ao despejo de que foram vítimas, ou ainda simplesmente para fortalecer um único acampamento. Essa última situação se dava quando se vislumbrava a possibilidade de enfrentamentos mais acirrados. De qualquer forma, essa movimentação também se insere na lógica da mobilização, ou seja, um acampamento, para cumprir com sua função, nunca deve permanecer por muito tempo em um único local, pois do contrário, não tornaria visíveis as suas causas.

Como já adiantado na fala de um assentado citada acima, convém destacar que a atuação da Frente de Massa mudou significativamente com o passar do tempo. Nos primeiros tempos do MST as reuniões organizadas pela FM eram realizadas em salões comunitários, em igrejas do meio rural ou mesmo em igrejas do meio urbano de pequenos municípios, em sindicatos de trabalhadores rurais ou ainda em espaços improvisados, invariavelmente em cidades do interior do estado. A difusão entre os camponeses se dava a partir desses espaços organizativos já estabelecidos e o processo de convencimento ocorria, majoritariamente, de forma coletiva e apoiado por outros agentes, especialmente aqueles vinculados às igrejas e aos sindicatos. Ainda que atualmente ocorram reuniões com o objetivo de apresentar a opção do acampamento a grupos de potenciais interessados, o que tem sido mais recorrente na atuação da FM é um tipo de abordagem individual ou familiar visando àqueles que habitam as “vilas”. Visam também àqueles que habitam as ruas: “*estava em Porto Alegre, vim um garoto de rua e chamei ele pra vir acampar*”. Este foi o comentário de uma liderança que dá conta da amplitude da ação da Frente de Massa.<sup>131</sup>

Essa característica atual conduz a uma outra diferença com relação à configuração dos acampamentos de antanho. Grande parte dos que se motivavam a ir para o acampamento estavam quase que indistintamente vinculado a grupos sociais (CEBs, sindicatos,

---

<sup>129</sup> Ainda que as lideranças insistam em corrigi-los, a maior parte dos acampados e assentados utilizam a expressão “ganhar terra”. O verbo politicamente adequado é “conquistar”, pois nele está contido o processo de luta que precede a ida para o assentamento.

<sup>130</sup> “De janeiro a fevereiro eram 3, 4 famílias novas chegando por dia, sem trabalho de base. Só por reportagem da televisão ou até mesmo essas famílias que foram assentadas iam buscar alguma coisa na ‘base’ e dizia, ‘olha, eu estou indo pra minha terra, consegui conquistar o meu lote’ e aí elas ‘ah, tá saindo mesmo, eu vou pra lá’”. Comentário de Isabel, uma liderança da Frente de Massa.

<sup>131</sup> Sobre o engajamento de moradores de rua nas lutas do MST e sobretudo sua posterior repercussão no assentamento ver Justo (2005).

associações...) ou mesmo quando não era este o caso, o trabalho da Frente de Massa acabava fazendo constituir um grupo que se identificavam pela origem comum. Isso fazia com que se constituísse, logo de saída, em um apoio coletivo à manutenção individual destes que chegavam conjuntamente no acampamento. Tal apoio se concretizava tanto materialmente quanto emocionalmente. Em muitos casos, como notado no assentamento antigo, o grupo se mantinha unido até o momento de ir para o assentamento e, como no caso da cooperativa desse assentamento, ao menos uma parcela desses que chegaram juntos provenientes da mesma região se mantém unidos ainda hoje. Uma dessas cooperadas comentou, inclusive, que boa parte deles moravam, desde o primeiro momento, no mesmo barraco e realizavam as refeições diárias todos juntos. Atualmente, o recrutamento individual ou familiar produz uma maior dificuldade de relacionamentos internamente ao acampamento. Como salientado pelo Emerson, uma liderança da Frente de Massa:

Esse povo *vileiro*, como chamamos no MST, tem um jeito de resolver as coisas que às vezes é ir pra cima, é ir pro pau mesmo, eles convivem com a repressão da polícia diariamente, com todo tipo de violência na cidade isso tem sido desafiante, nós amansar certas pessoas e entender de que é preciso, organicamente, resolver essas coisas, tem um núcleo de famílias (*Núcleo de Base*) para resolver, não preciso eu “matar no peito” e resolver do meu jeito.

Algumas pessoas vão se identificando e constituindo grupos ao longo do período do acampamento, normalmente são grupos de casais, de jovens, de lideranças, de alcoólatras (como notei) e outros “renegados”. Ou então ocorre de grupos familiares extensos chegarem e se manterem coesos sem maiores relacionamentos como outros acampados. Produzem internamente uma estratégia de proteção e convivência comunitária dentro da comunidade do acampamento. Esse é o caso também de alguns evangélicos que estabelecem entre si relações prioritárias.

Está evidente que o perfil das pessoas que se engajam na luta pela terra é bastante diverso. Não é possível estabelecer, atualmente, um tipo ideal de acampado e nem reduzir à consciência política e ao histórico de militância os principais motivadores para tal engajamento. Nesse sentido, podemos afirmar, juntamente com Medeiros (2006, p.228) que

Esas personas van a los campamentos o buscan un lugar en los asentamientos no sólo para volver a ser agricultores, sino también para buscar seguridad, un lugar para vivir, un ingreso complementario a otras actividades que ejercen, etc. La literatura también há señalado que la opción de acampar o de ocupar tierras no se realiza de forma aislada, movilizand o individuos atomizados, ni es determinada por algo que se pueda llamar “conciencia política”. En esa decisión tienen importancia las redes de amistad, parentesco, religión, fidelidades políticas anteriores, etc., permitiendo que se supere una lectura simplista de las relaciones entre las personas, pretendidamente llevadas apenas por la racionalidad de los intereses y/o de la militancia.

A unidade social de referência no acampamento é a família. Sempre irão utilizar a família como parâmetro para referirem-se aos que pertencem ao acampamento, mesmo que boa parte chegue e se estabeleça ali de forma individual. Tal tratamento se deve ao fato de que mesmo naqueles casos em que a família não acompanha o acampado, está pressuposto que o



acompanhará para o assentamento.<sup>132</sup> Como será abordado mais adiante, a ida para o assentamento pode significar, inclusive, a re-unificação familiar. Conheci várias pessoas que disseram que não iriam para um assentamento muito distante para não se distanciarem dos membros de sua família quando estes não estavam dispostos a acompanhar o acampado. Uma senhora com três filhos pequenos havia sido selecionada para ser assentada em uma região distante cerca de 400 km do acampamento onde estava, mas renunciou ao lote dizendo que seus familiares que moravam na cidade não a acompanhariam e ela se sentia insegura em gerir o lote sozinha. Quando lhe questionei se ela não encontraria apoio dos vizinhos no futuro assentamento ela me disse que as pessoas que estavam sendo assentadas eram todas alcoólatras<sup>133</sup> o que também não a animava muito em ser assentada naquele assentamento: “só vai beldaiada”.

A parte da família que não está acampada integra aquilo que na linguagem corrente entre os acampados se chama de “base”. O sentido de “base”, nesse caso, é bem distinta daquela da linguagem militante. Como conceito militante, base é como o antônimo de dirigente, ou seja, designa aquele grupo social que dá sustentação às ações dos dirigentes. Já o sentido adotado pelas pessoas do acampamento refere-se ao local e ao meio social de onde o acampado é proveniente. Em uma de minhas primeiras visitas ao acampamento, um garoto de 13 anos foi logo me perguntando: “como está a base?” Imediatamente associei à base do MST, seria como se tivesse me perguntado: “como está o movimento em outros lugares?”. Imaginava com isso que ele estava supondo minha pertença aos quadros do MST. Baseado no meu entendimento de “base” aquela expressão, partindo espontaneamente de uma criança, me deixou surpreso, pensei “*olha o grau de politização desse garoto, tão novo e já se interessa pelos assuntos do Movimento*”. Apenas mais tarde fui me dando conta de que a expressão era usual entre os acampados e indicava a relação que possuíam com o local de proveniência de cada pessoa que estava ali: “vou voltar pra minha base”, “vou visitar a minha base”, “como está a sua base?”... eram expressões comuns<sup>134</sup>. Dessa forma ficava claro que contavam com uma base familiar ou comunitária à qual estavam vinculados e da qual lhes chegavam o apoio moral e material para permanecerem ali. Portanto, base era a palavra que sintetizava o vínculo dos indivíduos com seus locais de origem e, ao mesmo tempo, era o sinal de vinculação entre estes espaços mais gerais: a comunidade externa e a comunidade do acampamento. Ambos os lugares produziam sociabilidades diferentes que se interpenetravam através dos indivíduos que mantinham esse duplo vínculo<sup>135</sup>.

Uma vez estabelecido no acampamento, todo indivíduo é imediatamente alocado em um Setor de Trabalho e em um Núcleo de Base. *Base*, nesse caso, já é proveniente do vocabulário militante, designa o grupo mais elementar do acampamento a partir do qual emana a legitimação para graus mais elevados na hierarquia do movimento. De cada um

---

<sup>132</sup> Similar ao que foi notado por Sayad (1995, p.32) na formação das favelas em Natterre – França cuja expansão se dava a partir dos convites feitos a familiares: “*Plus la conditions du bidonville est partagée avec les siens moins elle apparaît honteuse, plus elle semble supportable.*” Este pode ser o sentido também para os que superam os obstáculos materiais e morais para se tornar um “Sem-terra”.

<sup>133</sup> Há entre os acampados uma clara referência àqueles que não serão capazes de trabalhar sobre a terra. Conforme em Goffman (1982, p.14), estes são os desacreditados (estigma à vista de todos) e, ao mesmo tempo, desacreditáveis (quando a visibilidade do estigma é manipulado de alguma forma).

<sup>134</sup> Mesmo nesse sentido, portanto, a pergunta do garoto poderia estar pressupondo minha pertença ao Movimento, pois a idéia de base nesse caso, cabia para aqueles que não habitam em suas “bases”.

<sup>135</sup> Este é um importante aspecto a ser considerado. As pessoas que estão no acampamento carregam para aquele espaço outras dimensões de sua vida. E, nesse sentido, como bem salienta Quirós (2006, p.27) em seu estudo sobre os Piqueteros organizados nos subúrbios de Buenos Aires – Argentina, deve-se “partir del supuesto de que la vida tiene otras dimensiones a través de las cuales el formar parte de un movimiento puede tornarse más inteligible”.

desses núcleos se destaca dois coordenadores (preferencialmente um homem e uma mulher) para representá-los nas instâncias superiores. Este “destaque” se dá tanto no que se refere a tornar-se visível como distinto dos demais em termos de capital militante (oratória, liderança, capital político) quanto no sentido de ir além da base e do próprio acampamento para avançar sobre outros espaços de poder dentro da estrutura organizativa do MST.

As participações nos NBs e nos Setores de Trabalho são obrigatórias. Trata-se, juntamente com a participação nas suas lutas, das únicas contrapartidas exigidas formalmente para se manter no acampamento e, sobretudo, manter-se elegível como um possível assentado. A diversidade de participação da (e na) base é bastante grande, o que permite o envolvimento de todos acampados a partir de suas mais diversas aptidões<sup>136</sup>. Obviamente que há os espaços mais “nobres”, que exigem maior qualificação, ao menos de uma parcela dos integrantes, como é o caso do Setor de Educação e das Finanças. A estrutura organizativa do acampamento pode ser apresentada, em linhas gerais, da seguinte forma:

1. **Brigada de Organicidade – BO:** trata-se de uma instância do acampamento que tem o papel de pensar as suas estratégias políticas e de propor ações. Apesar de não ter um poder formal de decisão, é o espaço por excelência da elite militante. Ou seja, para estar ali é necessário o “manuseio” desenvolvido do discurso militante e compreender profundamente o que significa ser do Movimento, e deve, notadamente, comungar de certos posicionamentos políticos. São os responsáveis pelo “gerenciamento” do acampamento e por pensá-lo em sua totalidade, prioritariamente no que concerne aos seus aspectos políticos. Nesse sentido, estão atentos ao funcionamento das instâncias internas e ao cotidiano do acampamento e preparados para propor atividades, controlar os “desvios” e valorizar aqueles que têm potencial de militância<sup>137</sup>. Seus membros são escolhidos a partir de indicações e passam por um rigoroso processo de avaliação, primeiramente na coordenação e em seguida nos NBs, onde se acata ou não a indicação. Fidelidade, humildade, dedicação aos estudos, disciplina... são alguns dos atributos elencados para os postulantes a um posto na BO. Seu número de componentes é variável, mas nunca numeroso. Quando estive ali contava com 7 componentes.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Citando a fala de um marchante, Chaves (2000, p.305) também destaca esse aspecto: “no MST você resgata o indivíduo. Não precisa se uniformizar. No MST você pode ser você mesmo. Se é músico, trabalha com música; se gosta de falar com o povo, faz discurso; se é professor, ensina. Toda contribuição é bem vinda e você pode contribuir com o que sabe’. No MST diz-se que ‘o coletivo educa’, e os indivíduos que nele se integram costumam crer que nele realizam suas melhores qualidades, apesar de incontáveis vezes deverem subordinar-se às ‘decisões do coletivo’. Com essa hierarquia, a dinâmica entre indivíduo e coletividade é vista no MST sob um aspecto positivo”.

<sup>137</sup> Estão atentos também à conjuntura política externa e fazem a mediação entre o grupo acampado e o que se passar no exterior em suas diversas dimensões, tanto temática quanto territorial (níveis local, estadual, nacional).

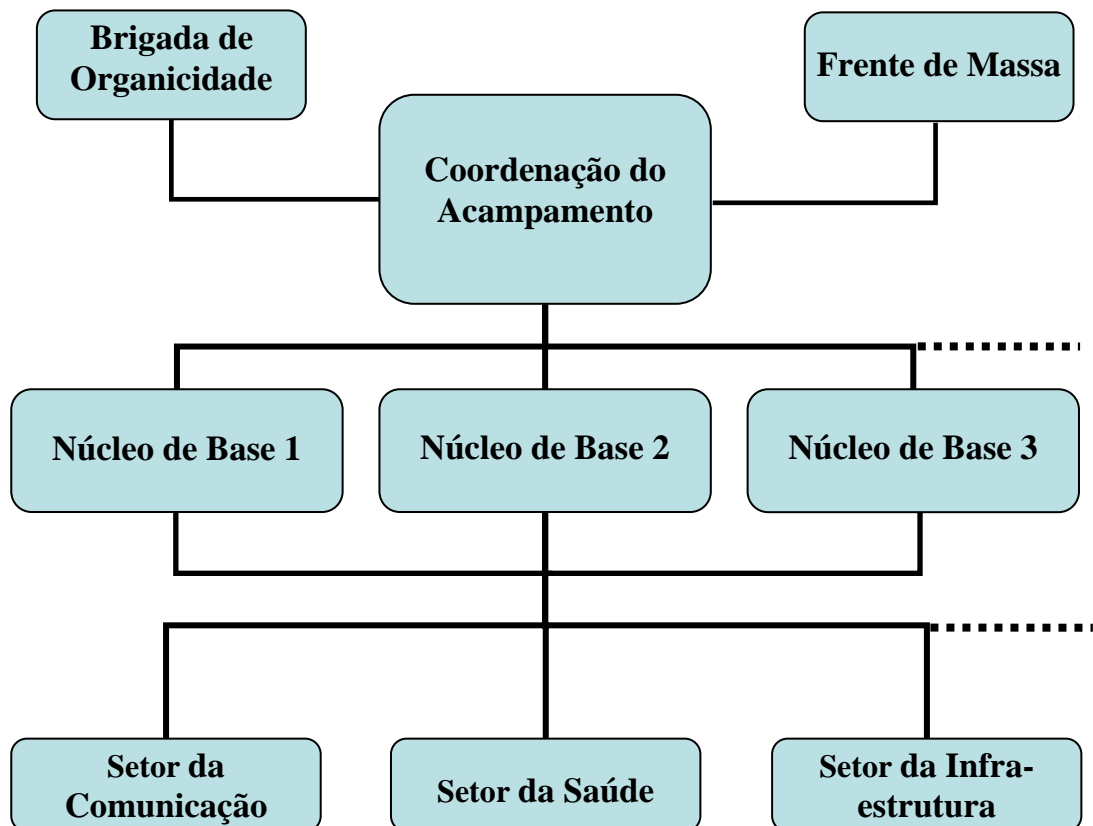
<sup>138</sup> Veja esta definição nas palavras de uma de suas componentes: “Eu participo dum coletivo que se chama Brigada de Organicidade. Ela tem a tarefa de acompanhar politicamente o acampamento, acompanha os núcleos de famílias (ou Núcleos de Base), os setores e a coordenação do acampamento. A nossa principal tarefa é garantir que as principais discussões sejam feitas. As pessoas vem pra cá com aquele costume de que são mandadas, só obedecem. Eles acham que a Brigada vai mandar fazer isso e eles tem que fazer, que o coordenador vai mandar e eles tem que fazer, e não é isso, eles tem que aprender que eles tem que falar, tem que dizer se querem ou se não querem. Então a tarefa da Brigada é garantir que isso aconteça, a discussão é levada para ser discutida na coordenação, a opinar a brigar se for o caso até entender o que está acontecendo. E depois vai para o núcleo de família e lá o coordenador está junto e vai puxando o processo, a Brigada está junto pra garantir que a discussão aconteça. Ou seja, se o A ou B queira falar que fale e não que o coordenador chegue lá e fique bla bla bla.... Tem que garantir a discussão política”.

2. **Frente de Massa - FM:** enquanto a BO está fundamentalmente preocupada com as relações internas ao acampamento, a Frente de Massa volta sua preocupação ao estabelecimento de contato prioritário com mundo externo. Tem como função destacada, o desenvolvimento de ações que visem conquistar “novos” sem-terra. Sua composição não se dá exclusivamente com integrantes daquele acampamento e nem visa atrair novos aderentes apenas para aquele acampamento no qual habita. Seus membros estão em sintonia constante com a configuração estadual do Movimento, de forma a pensarem suas ações conforme essa configuração. É um grupo ainda menos numeroso e, pelo que notei, atuam, normalmente, em equipe de duas a três pessoas. Ali havia apenas 2 integrantes da Frente de Massa que automaticamente compunham também a BO.
3. **Coordenação do Acampamento:** é a instância que reúne os coordenadores dos NBs e das equipes de trabalho além dos componentes da BO. É ali onde são discutidos os assuntos dos mais triviais aos mais importantes do acampamento, é o espaço mais numeroso e de onde saem os assuntos a serem discutidos e referendados nos NBs. Foi para essa instância, por exemplo, que levaram o meu pedido para passar um período interno ao acampamento e realizar a minha pesquisa. Nunca pude participar dessa reunião, mas participei de algumas dos NBs. Pelo que foi possível notar é ali onde se consolidam as principais orientações, são raras aquelas que enfrentam alguma contestação nos NBs.
4. **Núcleo de Base – NB:** é a instância mais elementar do acampamento. É composto por grupos de famílias normalmente vizinhas no acampamento, mas não necessariamente, uma vez que de tempos em tempos é promovida uma recomposição de cada NB de forma a “oxigenar” sua dinâmica. A quantidade de NBs é variável, seu número é definido conforme a quantidade de acampados. Cada núcleo é integrado por uma quantidade também variável de famílias, na época da pesquisa haviam 6 NBs que tinham entre 15 e 40 integrantes cada um. Todo acampado deve estar organizado em um NB.
5. **Setores de Trabalho:** constitui grupos de acampados que zelam pelo bom funcionamento do acampamento. Realizam atividades de caráter essencialmente pragmáticas. Como ocorre com os NBs, todo acampado deve atuar em algum dos setores existentes. Há no acampamento os seguintes setores:
  - **Setor da Secretaria:** é responsável pelo cadastramento das famílias e pela administração do acampamento. É ali que se concentram as informações sobre cada acampado, a concessão de autorização para se ausentar do acampamento (após permissão concedida pela coordenação) e onde se arquivam os documentos relativos ao histórico do acampamento.
  - **Setor da Comunicação:** organiza as informações que devem ser repassadas para o conjunto dos acampados e opera a “Radio Resistência”, uma pequena estrutura de auto-falantes e um transmissor local que serve para realizar as chamadas das reuniões, localizar rapidamente alguma pessoa e para tocar músicas. É onde está localizado um dos dois únicos pontos de energia (o outro está localizado na “bodega”) no qual os acampados podem colocar seus celulares para carregar: entrega-se o celular para o responsável do turno

e recebe uma pequena ficha com um número identificador do celular que será utilizada para recuperá-lo após recarregado.

- **Setor da Infra-estrutura:** está responsável pela manutenção e construção de barracos individuais e coletivos. É responsável também por manter a boa aparência física do acampamento e gerenciar o fornecimento de materiais como lonas, pregos, madeiras, etc.
- **Setor dos Direitos Humanos (DH):** é o que cuida da segurança do acampamento. Revezam-se no controle da guarita e no ronda noturna. São também os responsáveis por intervir nas desavenças internas e fazer efetivar-se a saída daqueles que foram expulsos do acampamento.
- **Setor da Agitação e Propaganda - AGITPROP:** é o setor que busca constituir espaços de entretenimento e formação cultural. Realizam as místicas, teatros, ensaiam músicas, promovem exibição de filmes e nas manifestações são os que entoam os gritos de ordem e promovem atividades para levantar o moral do grupo. É composto majoritariamente por jovens.
- **Setor da Educação:** composto basicamente por professores – ou educadores como preferem ser chamados – e por outras pessoas vinculadas às atividades da escola: merendeira, organização da biblioteca, creche, ciranda. São os responsáveis pela escola itinerante e outros assuntos relacionados à educação.
- **Setor da Saúde:** administram uma pequena farmácia fitoterápica e estão preparados para realizar os primeiros socorros e encaminhar os doentes para atendimento hospitalar.
- **Setor das Finanças:** é o setor responsável pela administração da “bodega” e pela tesouraria do assentamento. Os recursos administrados por esse setor podem servir a empréstimos aos acampados (conforme a justificativa), a custear as despesas de suas ações, à manutenção do acampamento, à complementação da cesta básica, etc.

### Organograma da estrutura organizativa do acampamento



As reuniões dos NBs atendem a uma dinâmica padronizada de realização. Terminada a reunião da coordenação se anuncia pela Radio Resistência a realização imediata da reunião dos NBs. Não é raro que a reunião da coordenação se prolongue por todo o dia e as reuniões dos NBs sejam feitas no dia seguinte. Os coordenadores iniciam a reunião realizando a chamada de seus componentes anotados à mão em seu caderno. Cada um, ao ser chamado, responde: “na luta”. A reunião inicia-se com a apresentação da pauta e, na sequência, é invariavelmente aberto para avisos em geral. Nesse momento é quando qualquer um pode repassar alguma informação que considere relevante. Cada ponto da pauta é introduzido pelo coordenador que realiza o repasse do que foi discutido na reunião da coordenação. Encerrada a introdução é aberto às intervenções dos presentes. Raramente ocorrem discussões muito extensas e os assuntos que mais os mobilizam são aqueles mais prosaicos e pragmáticos: hábitos de higiene, uso de equipamentos coletivos, a questão da água, integração de ex-acampados, etc. E nos pontos mais polêmicos as intervenções mais longas e detalhistas se realizam por aqueles já habituados a intervirem, uns 2 ou 3 apenas. Raramente se chega à necessidade de votação. A única vez que presenciei tal necessidade, dentre as várias reuniões que participei, se deveu a divergências na escolha de um acampado que iria substituir uma pessoa que, após haver sido selecionada para ser assentada, decidiu abrir mão para tentar um assentamento mais próximo dali. Havia mais de um nome para a mesma vaga e, sem consenso a respeito de qual deveria ocupá-la, houve a necessidade da votação. Uma outra opção seria colocar essa vaga para ser sorteada entre todos os acampados com mais de seis meses de acampamento. No entanto, apesar de alguns considerarem esta a forma mais justa, aceitaram a proposição de se escolher apenas entre aqueles dois nomes, pois assim afastavam o risco de se selecionar “*um vagabundo alcoólatra*”.

Uma reunião nunca termina sem que um homem e uma mulher avaliem a sua qualidade. Nesse momento todos já estão inquietos para voltarem aos seus afazeres e o mais freqüente é dizerem simplesmente: “a reunião foi muito boa, a pauta foi bem discutida”. Antes de estarem liberados alguém deve se propor a puxar o grito de ordem: “Pátria livre!: Venceremos”; “MST!: A luta é pra valer”....

Boa parte das questões abordadas nessas reuniões, mesmo essas mais prosaicas, evitava-se fazer referência ao indivíduo. Quando a questão era de caráter pessoal, como no caso em que se discutiu o fato de “pessoas” defecarem ao redor do próprio barraco e, devido à proximidade, incomodar outras pessoas, os sujeitos ficavam ocultos, mesmo estando claro que todos ali sabiam de quem se falava. A discussão deveria se dar de maneira que o específico fosse atingido a partir do genérico. Mesmo em situações ainda mais objetivas, como no caso do sumiço de uma chapa de fogão que era de uso coletivo, a discussão nunca chegava a um nome: era a Brigada de Organicidade que emprestou para a Frente de Massa e que, a partir daí, se perdeu. Por um lado, busca-se com isso evitar os conflitos diretos e, por outro, se aplica o preceito básico de que é no coletivo que o indivíduo se realiza e é ali também que os problemas devem ser resolvidos.

As reuniões dos setores seguem mais ou menos o mesmo padrão. No entanto ela ocorre normalmente antes da reunião da coordenação e após a Formatura na Bandeira<sup>139</sup>. Como ela tem objetivos bastante pragmáticos, não depende muito do que será discutido na coordenação, o mais comum é que proponham pontos que necessitam serem encaminhados para deliberações naquela instância. São reuniões bem mais rápidas e terminam com gritos de ordem relacionados a cada setor.

As reuniões da coordenação se realizam em um local fora do perímetro do acampamento. Havia um local sob as árvores e distante dos olhares e das interferências dos demais acampados. Com relação à Brigada de Organicidade, pelo que pude perceber, devido ao caráter restrito em termos de quantidade e por se tratar de um grupo bastante coeso (seus barracos estão próximos e são, acima de tudo, amigos) suas reuniões são menos formais e pode ocorrer de forma improvisada a qualquer hora e em qualquer lugar. As reuniões dos NBs ocorrem em lugares previamente definidos e espalhados pelo acampamento, cada qual se achega a esse lugar imediatamente após o anúncio da reunião. Todos levam suas cadeiras e se distribuem em círculo. Já as reuniões dos setores de trabalho como costumam ser breves, elas são realizadas próximas ao local onde se realizou a Formatura na Bandeira e as pessoas, em sua maioria, ficam em pé.

Além das reuniões, que de fato não são poucas, o restante do tempo é livre. Passam boa parte desse tempo livre em rodas de conversas regadas a chimarrão, jogando cartas, fazendo pequenos ajustes nos barracos, cuidando da estrutura coletiva, tocando violão, divertindo-se, etc. Algumas equipes de trabalhos possuem mais atividades, como a de educação, especialmente no caso das pessoas que ocupam a função de educadores. Mas no caso de certas equipes a demanda é apenas esporádica e, às vezes, concentrada em certos momentos, como é o caso do Setor de Agitação e Propaganda cuja demanda se concentra nos momentos de lutas e festas.

---

<sup>139</sup> Trata-se de um momento em que todos se reúnem ao redor do mastro onde está a Bandeira do Movimento e ali realizam as místicas, e onde é entoado o Hino do MST. A posição de respeito manda que retirem o boné que não seja aquele do MST ou que não seja o chapéu de palha, símbolo do camponês. No acampamento esse evento ocorria três vezes por semana (segunda, quarta e sexta-feira). A princípio imaginei que aquela era uma fórmula própria daquele acampamento, mas depois soube, quando visitei a Escola Nacional Florestan Fernandes – ENFF no interior de São Paulo, que ali também realizavam a Formatura na Bandeira. Deduzi então, que era uma atividade realizada pelo Movimento na totalidade de seus espaços organizativos. Retornarei a este evento em outras partes da tese.

Todo acampado possui o básico para a sua manutenção sem que haja a necessidade de sair do acampamento para trabalhar ou mesmo contar com alguma fonte de renda externa. O material para a construção de seu barraco é fornecido pelo setor da infra-estrutura do acampamento e a cesta básica é fornecida pelo INCRA<sup>140</sup>. Na cesta básica o acampado recebe arroz, feijão, macarrão, óleo, farinha de trigo e açúcar. Para as famílias que têm crianças, idosos ou pessoas medicadas, também é fornecido uma porção de leite em pó. Obviamente que nada perecível compõe a cesta básica<sup>141</sup>. O fornecimento direto às famílias é administrado por responsáveis do acampamento. Dessa forma é possível realizar um rearranjo na quantidade de cada item da cesta de maneira que aquelas famílias mais numerosas recebam proporcionalmente à sua necessidade. Apenas assim eles conseguem garantir o básico a todos.

Entre os acampados é comum se dizer, num misto de reclamação e diversão, que a marca do feijão que recebem é “Feijão Bala”, em alusão à dificuldade que eles têm em cozinhá-lo. Também de forma bem humorada eles se auto-apelidaram de *“cidade da lona preta, capital do bolinho frito”* – nome que inspira o título dessa sessão.

De fato, durante minha experiência no acampamento notei que a alimentação da maior parte das famílias era composta por arroz, feijão e macarrão temperados unicamente com sal, servidos no almoço e no jantar, e bolinho frito feito basicamente com trigo, fermento (ou não), água e açúcar (ou sal) servidos no café da manhã e no café da tarde<sup>142</sup>. Apesar de a grande maioria valer-se apenas desse básico, existiam aqueles que podiam incrementar sua alimentação comprando outros alimentos comercializados por uma pessoa que levava periodicamente alguns produtos numa Kombi até o acampamento<sup>143</sup>. Ou ainda comprarem alguma “mistura” (normalmente salsicha ou lingüiça) na “bodega” do próprio acampamento. Essa distinção entre os que compravam na bodega e os que não podiam comprar me foi verbalmente salientada por um jovem, ex-morador de rua, da seguinte forma: *“é duro estar aqui sem grana, ver as pessoas comendo pão, comprando coisas na bodega e não poder comprar”*.

Bodega é a expressão usada para se referir ao único ponto autorizado de comércio no acampamento. Ali se comercializam produtos variados, é um mini armazém, algo em torno de 6 a 10 m<sup>2</sup>. A bodega é também um espaço de sociabilidade majoritariamente masculino. Quando ela está aberta, as pessoas se reúnem ao seu redor para conversarem, normalmente sem consumirem nada. Juntamente com o barraco do setor de comunicação, são os únicos locais do acampamento alimentados por energia elétrica. Isso permite à bodega ter o único freezer da redondeza. Devido a essa raridade, em havendo espaço, ele também serve para armazenar um ou outro produto pessoal dos acampados. Dos produtos comercializados não se preza tanto pela variedade de marcas, o que se privilegia são aqueles produtos mais baratos e

---

<sup>140</sup> Mesmo o material para a construção dos barracos são conquistados junto ao INCRA, o setor de infra-estrutura administra esse material e o complementa quando necessário. O fornecimento desse itens é motivo constante de protestos junto ao INCRA.

<sup>141</sup> Foi-me relatado que no período do governo do Olívio Dutra havia um complemento dessa cesta básica que o INCRA enviava. Era fornecido um frango a cada 15 dias, erva mate para o chimarrão, sal e outros mantimentos.

<sup>142</sup> As variações do mesmo tema estavam a cargo da criatividade de cada um. Uma senhora, por exemplo, preocupada com sua saúde, não fritava o bolinho no óleo, preparava uma espécie de panqueca (com os mesmo ingredientes do bolinho frito) feita numa pequena chapa.

<sup>143</sup> Tratava-se de um morador do assentamento que comercializava especialmente aqueles produtos perecíveis, particularmente frutas e verduras comprados no Ceasa. Para ter o direito de comercializar ali dentro era necessário pagar uma taxa para o acampamento. Em certo período eles também compravam cabeças de porco no outro assentamento mais antigo a um preço bem mais barato. Segundo me disseram, cada cabeça custava 2,50 reais. Era assim que alguns podiam comer carne. No entanto, havia a reclamação, por parte de alguns, de que as carcaças dessas cabeças estavam sujando o acampamento. De fato eu cheguei a ver algumas delas jogadas nas proximidades dos barracos.

mais demandados pelos acampados: alguns enlatados, salsicha, lingüiça, refrigerantes, pães, algumas guloseimas como balas, doces, “chips”, e, sobretudo, cachaça.

A cachaça era tão consumida no acampamento que foi preciso se estabelecer uma cota individual de consumo da bebida, ou ao menos de compra na bodega<sup>144</sup>. Cada acampado tinha o direito a comprar até 300 ml por dia. Foi possível distinguir ao menos dois tipos de pessoas que consumiam cachaça no acampamento. Havia os que eram visivelmente alcoólatras, que traziam as marcas da dependência em seus corpos e estavam quase sempre sob o efeito do álcool ou sob o efeito de sua ausência.<sup>145</sup> O consumo, nesse caso, se dava mais frequentemente de forma individual, era possível vê-los sentados ao lado do barraco e da garrafa de cachaça a qualquer hora do dia. Mas também podia ser um consumo em grupo, também a qualquer hora do dia e sob a vista de todos. Certa vez um senhor visivelmente alcoólatra, com quem havia estabelecido uma relação de relativa proximidade e com quem sempre conversava, me interrompeu quando eu começava a lhe perguntar algo – quando pela primeira vez desejei gravar uma entrevista com ele – para me pedir que lhe desse *um real* para, juntamente com outros companheiros, comprar uma pouca de cachaça na bodega no final da tarde. Segundo ele, era um hábito que tinham diariamente e, ao que me pareceu, cada dia a responsabilidade da compra cabia a um deles.

Outro grupo consumidor de cachaça que pude constatar durante o período em que estive ali, era composto por aqueles que tinham uma preocupação de não ficarem expostos aos demais acampados, de se preservarem moralmente. Nesse caso, consumiam a cachaça<sup>146</sup> apenas de noite ou de forma muito disfarçada. Um dos meus anfitriões pertencia a um grupo que normalmente se reuniam de noite para conversarem e beberem. Numa das noites em que participei dessa “roda” havia, além da cachaça pura, uma batida feita com leite condensado e leite de coco que um deles tinha o costume de preparar especialmente para uma mulher (minha anfitriã) que também freqüentava aquele espaço. Era essa a bebida que também me ofereciam. Era interessante notar que estavam sempre acentuando que gostavam de beber, mas que o faziam associado àquele espaço de convivência e amizade. A bebida era um ingrediente da diversão. Ao mesmo tempo eu percebia um certo constrangimento em relação à minha pessoa, pois estava evidente que precisavam sentir de minha parte a aprovação para aquele ato, ou ao menos uma demonstração de cumplicidade, uma atitude compreensiva e complacente. Beber, elogiar a bebida e me envolver nos seus assuntos eram a senha para não se sentirem reprimidos ou avaliados moralmente. A partir do momento em que partilhei dos elementos daquele ambiente a tensão foi quebrada e eles me colocaram no centro de seus questionamentos de forma amistosa e interessada.

---

<sup>144</sup> Notei que alguns, em acordo com o supervisor da guarita, saiam para ir comprar maiores quantidades na cidade. Soube também que o limite à compra de cachaça também valia para outros acampamentos atuais e de outras épocas. Chaves (2000, p.208-2009, 211) também chama atenção para a preocupação com o alto consumo de álcool durante a Marcha dos Sem-Terra. Ela destaca que as regras de conduta e os motivos justificados de expulsão foram inspirados nas regras criadas para os acampamentos. Atenção especial para o roubo e para o “respeito à mulher do próximo”.

<sup>145</sup> Tal situação cria um certo constrangimento tanto interna quanto externamente. Alguns dos que estão acampados reclamam da dificuldade de convivência pois se cria, com relativa freqüência, momentos de tensão quando alguém mais exaltado “se passa” no tratamento das outras pessoas (desrespeito às mulheres, brigas de boteco, bate boca...) Já perante o exterior a imagem que se cria é de um movimento que, por um lado, não é sério pois reúne em seu seio pessoas que não terão condições de tornar produtivo o lote de terra que conquistarão e, paradoxalmente, por outro lado, transmite a imagem de um movimento sectário quando impõe uma série de regras (também para limitar os excessos) e exige um tipo de adesão radical aos seus princípios de organização.

<sup>146</sup> A cachaça era, de fato, a única bebida alcoólica consumida no acampamento, seguramente por ser a mais barata e por não necessitar de refrigeração.



Mesmo que alguns dos que pertencem a esse segundo grupo possa ser considerado alcoólatra por algum tipo de classificação, eles se caracterizam, sobretudo, pela preocupação em não serem confundidos como tal. Ao beberem durante o dia, o fazem escondidos e, de noite, a bebida assumia um caráter assessorio à atividade principal que era o entretenimento, a agregação e a sociabilidade entre amigos. Nesse caso a bebida é parte de um ritual. Fora desse ritual ela está associada constantemente à morte, à doença a algo desagregador, destruidora de pessoas e famílias. Mas inserido naquele ritual ela assume um sentido sagrado, agregador, produz felicidade, inspira assuntos, amplia as conversas. Movidos pelos seus efeitos se supera a timidez, se canta, dança, os estranhos se tornam familiares, as diferenças se aparam. A bebida naquele espaço assume esse duplo caráter: o do sagrado e o do profano, o do mal e do bem.

Uma outra atividade importante no acampamento é a participação nas Frentes de Trabalho - FTs. Em alguns casos trata-se de uma cooperativa de trabalho vinculada ao MST que gerencia o envio de acampados para trabalharem majoritariamente em atividades agrícolas. O mais comum, frequentemente citado pelos acampados ou assentados recordando a época do acampamento, é o trabalho na colheita da maçã em Vacarias, um município situado na região sudoeste do estado. Na época propícia são encaminhados vários acampados para essa região e ali ficam um período mínimo de um mês. Antigamente, como dizem os acampados mais antigos, as participações nessas FTs eram obrigatórias. Do salário que recebiam, parte deveria ser doada ao acampamento. Atualmente “pegar uma FT” vai além desses trabalhos formalizados pelo MST. Significa adquirir uma autorização para sair do acampamento para trabalhar, não importa aonde. Nesse caso o acampado mantém seu cadastro e não perde o tempo acumulado de acampamento e nem a oportunidade de ser assentado caso essa possibilidade se apresente no período em que esteja ausente do acampamento. Mas além de estarem amparados por essa autorização, devem realizar a contribuição financeira mensal para o acampamento onde está sediado.

No período em que estive pesquisando coincidiu com o período em que os assentados – que cederam a área onde se localizava o acampamento – haviam recebido o crédito para a construção das casas. Nesse caso foi “oficializado” um acordo entre a direção do assentamento e a direção do acampamento para que esta última facilitasse a liberação de seus acampados para trabalharem na construção das casas. Era uma oportunidade valorizada pelos acampados, pois obteriam um salário por um determinado período, e, ao mesmo tempo, era valorizado pela direção dos dois grupos, pois supriria a elevada demanda de mão-de-obra que o assentamento teria (concentrada durante um certo período), ao mesmo tempo que entraria mais recurso para o acampamento<sup>147</sup>.

Estava estabelecido que nos momentos de luta as liberações para as FTs eram interrompidas, ninguém mais poderia sair para trabalhar e, dependendo da gravidade do momento<sup>148</sup>, aqueles que estavam fora eram chamados de volta ao acampamento. Assim, todos tinham ciência da obrigação de retornar imediatamente ao acampamento caso ocorresse situações que o justificasse.

É importante fazer uma diferenciação aqui entre *tarefa* e *trabalho*. Tarefa se refere a uma atividade normalmente não remunerada e que em certo sentido se conjuga com as lutas e ações que desenvolvem enquanto Movimento. É dizer que, apesar de se tratar, em certos

---

<sup>147</sup> É relativamente comum a presença no acampamento de pedreiros e pessoas com experiência na construção civil.

<sup>148</sup> Uma situação grave que presenciei foi quando estavam na iminência de serem despejados do local onde estavam acampados. Nesse caso não apenas todos os acampados deveriam se manter no acampamento, como também vários assentados e acampados de outras regiões se uniram a eles para resistirem ao despejo que por fim não ocorreu, como referido anteriormente.

casos, de uma atividade estritamente prática, ela se diferencia por estar ajustada e se somar a uma demanda do Movimento. Por exemplo, quando um militante assentado precisa se ausentar de seu lote para participar de uma reunião ou alguma outra atividade do MST, busca-se uma pessoa no acampamento que possa assumir os afazeres relativos à manutenção do lote deste militante. Nesse caso, não se fala em trabalho, mas em tarefa. Foi assim que um militante se expressou em uma reunião do setor de comunicação quando disse que não poderia assumir o compromisso que lhe estava sendo destinado: *“a Soninha irá pra uma reunião em Porto Alegre e sua mãe está doente, então eu me ofereci para ordenhar suas vacas. Mas não é trabalho, é tarefa!!!”*. Como podem notar, tarefa tem um sentido muito mais nobre e deve ser voluntário. Já trabalho é o que corresponde às FTs e, em certos casos, ganha um sentido de mesquinhez e pode mesmo ser fonte de conflito, uma vez que as liberações são bem restritas. Certa vez presenciei um acampado que era pedreiro e estava indignado pois há tempos buscava uma liberação, sem sucesso, para trabalhar na construção de uma casa no assentamento ao lado do acampamento. Ele já havia, inclusive, negociado com o assentado que o aguardava para começar a obra. Se sentido injustiçado, ele foi à procura de algumas lideranças pertencentes à BO para reivindicar novamente tal liberação: *“faz tempo que eu pedi essa liberação e até agora eu não consegui, mas eu tenho visto um monte de gente saindo para trabalhar, quero saber por que eu não posso sair”*. Essa liberação deve ser discutida na coordenação, mas como não há um rigor na administração dessas liberações, acaba gerando esse tipo de manifestação.

Da mesma forma que entre os dirigentes não havia a necessidade de uma autorização para deixar o acampamento temporariamente, uma vez que são ali a “encarnação” do MST, entre eles também não fazia muito sentido se falar em Frente de Trabalho. O interesse nas FTs era próprio da “base”, daqueles que tinham necessidade de buscar algum recurso financeiro. As FTs que lhes concerniam (aos militantes) eram aquelas que eles organizavam a partir da cooperativa de trabalho do próprio MST, mas, mesmo nesse caso, o papel que ocupavam era o daqueles que organizavam as pessoas que trabalhariam. No geral, entre os principais militantes não havia espaço para “trabalho”, falavam sempre em “tarefas”.<sup>149</sup> Em relação à manutenção pessoal, em alguns casos eles já recebiam uma ajuda de custos do Movimento, em outros suas condições financeiras (ou da sua família) prescindia de tal preocupação.

Exceto nos casos das FTs, as outras liberações para sair do acampamento eram normalmente justificadas para visitarem seus familiares ou para resolver alguma pendência burocrática de documentação, especialmente quando se avistava a possibilidade de ser assentado, momento que deveriam providenciar certos documentos. Sempre ao final de cada período de FT, especificamente no caso das FTs negociadas pela Cooperativa de Trabalho do MST, o acampado tinha direito a uma liberação automática de uma semana para passar com a família. Também durante as festividades de fim de ano as liberações eram fornecidas a quem desejasse. Sempre condicionado, é claro, às condições impostas pela “conjuntura”.

*Conjuntura* é um recurso discursivo que se lança para justificar determinada mudança de “percurso”. Da minha primeira visita ao acampamento me disseram que não havia nenhum problema que eu realizasse meu trabalho de campo ali, mas sempre acrescentavam que a conjuntura poderia mudar. Naquele momento eles já sabiam que a conjuntura iria mudar, pois estavam organizando uma marcha que percorreria o estado e que a quase totalidade dos acampados deixariam o acampamento. No entanto, como ainda era algo sigiloso, não podiam

---

<sup>149</sup> Em um caso, justamente o daquela pessoa que acentuou o caráter de “tarefa” que o “trabalho” que realizaria assumiria, comentou da necessidade de realizar algum trabalho para sua manutenção pessoal. Naquela oportunidade ele buscou a minha intermediação para conseguir alguns alunos para quem daria aulas particulares de francês. Tinha também o objetivo de constituir um grupo com o qual pudesse discutir autores franceses das ciências sociais. Ele tinha uma formação em filosofia e havia morado um tempo na França. Por fim, tal empreendimento nunca foi levado a cabo.

me dizer abertamente então lançavam mão do “imponderável” que está contido quando se referem à “mudança na conjuntura”. Uma assentada no acampamento novo também expôs sua surpresa diante da “conjuntura” que havia feito com que levassem o seu marido e o seu cunhado para quase 600 km do local onde estaria previsto o acampamento original:

Daí um dia chegou um dos articuladores em casa, eu disse pra ele, “me diga uma coisa, pra onde é que vocês levaram meu marido e meu cunhado?”: “nós estamos lá no Encruzilhada Natalino” e eu saber onde é que ficava esse lugar, “ah, fica no Pontão... Passo Fundo”. Olha aqui cara, você mentiu pra nós, você disse que ficava a 20 km e isso não fica daqui a Vossoroca e vocês levaram a 600 km. Não, mas a *conjuntura* é essa, eu não podia dizer aonde é que era o acampamento; é claro que ele não podia dizer, mas na época eu não *entendia*.

Nessa fala fica evidente que recorrer à *conjuntura* é a forma de aplainar os descontentamentos e se furtar a uma explicação mais consistente e transparente. Mas aceitar tal recurso como válido é parte de um processo de “formação”, de se constituir daquele entendimento: “na época eu não entendia”.. Essa mulher apenas compreendeu o sentido da *conjuntura* a partir do momento em que já havia passado por um longo período acampada e ela mesma haver chegado à condição de liderança e, como tal, seguramente, também ter-se visto diante da necessidade de lançar mão de tal recurso. Esse aspecto também foi notado por Chaves (2000, p.381):

Às ressalvas apresentadas pelos sem-terra, no sentido da falta de informações claras, de transparência na determinação das decisões no Movimento, respondia-se tangencialmente com o recurso da noção de “conjuntura”. Deixando de explicar e discutir a sonegação de informações e as condições do próprio processo de decisão, o apelo à “mudança da conjuntura” era um recurso que apontava para o presente imediato e para a instância impessoal dos acontecimentos, a impor suas próprias necessidades. O sentido de compromisso com a “luta”, permanentemente ressaltado e interiorizado como valor primordial, e as contingências morais dadas pela forma de sociabilidade gestada no interior do Movimento, onde o valor pessoal é continuamente medido pelo grupo – que é onipresente –, tornavam imperativo o acatamento.

### 3.1.1 Configuração de barracos

No período em que fiquei no acampamento estava claro pra mim que havia uma divisão geográfica baseada em alguma lógica. No entanto, nem a observação e as conversas explicitaram os elementos que estavam em jogo naquela estruturação espacial. Me coloquei a imaginar onde eu gostaria de implantar meu barraco, caso estivesse em tal situação, e coincidiu, talvez sem muita surpresa, com o lugar onde se reuniam as principais lideranças do acampamento e, coincidentemente, onde estavam os mais jovens. Por estar muito próximo de uma rodovia de grande movimento, o acampamento estava exposto a um constante barulho de carros e caminhões e boa parte dos barracos estavam próximos a uma das fronteiras do acampamento que fazia divisa com esta rodovia. O barraco onde me alojei era um desses. Se pudesse escolher, jamais implantaria meu barraco ali. Em boa parte do acampamento os

barracos ficavam totalmente expostos e no verão o calor era insuportável<sup>150</sup>. Outros barracos estavam localizados sob copas de árvores, o que produzia um ambiente muito mais agradável. Notei que essa configuração explicitava uma certa divisão territorial de poder e afinidades. No entanto, como se tratava de um momento em que as famílias estavam se preparando para irem para os lotes, tudo assumia um caráter muito mais provisório do que já se pressupõe a partir da imagem de um acampamento. Isso impediu uma compreensão mais clara de tal configuração.

Quando regressei ao acampamento, passados uns dois meses desde que umas 90 famílias haviam sido assentadas e outras haviam chegado, percebi que ocorreu um rearranjo na territorialização do acampamento, mas mantinha, em certa medida, a mesma estrutura anterior.<sup>151</sup> Agora a composição desses espaços estava mais clara. Logo que cheguei um dos acampados que me reconheceu das outras vezes que havia estado ali, fez um comentário sintomático, mais ou menos assim: *“muita gente mudou, ali naquele canto chegou umas quantas famílias de crentes, ficaram todas ali juntas. São pessoas muito boas, me dou muito bem com eles”*. Daquela parte do acampamento muitas pessoas saíram para serem assentadas, era a parte que se situava em um nível topográfico mais elevado do acampamento. Ali também morava uma das principais lideranças do acampamento que fazia parte da frente de massas. Com a saída do pessoal mais antigo e a chegada dos novos ela também transferiu seu barraco para mais próximo das outras lideranças.

Numa reunião de um Núcleo de Base que casualmente participei, o coordenador desse núcleo fez um comentário que também indicou uma constituição de barracos: *“ali no cantinho da felicidade”*. Tratava-se exatamente do “canto” onde moravam as principais lideranças e que permaneceu com sua composição quase inalterada.

Em outro momento, numa conversa informal com um senhor que já estava ali há quase 3 anos<sup>152</sup>, ao indagá-lo sobre algumas pessoas que haviam morado ali perto dele e que não os encontrei naquela visita, comentou que dois deles haviam morrido, direta ou indiretamente em função da bebida, um de cirrose e outro atropelado. Um outro jovem que estava associado ao uso de drogas e aparentava alguns sinais de demência, havia sido expulso por haver “se passado” com uma mulher do acampamento<sup>153</sup>. Ao narrar esses casos logo emendou em tom de brincadeira: *“acho que vou sair daqui, tem alguma coisa nesse canto”*.

---

<sup>150</sup> Para se ter uma idéia, a vela, que eu utilizava para clarear o barraco à noite, quase atingia o ponto de fusão no auge dos dias mais quentes, ficava toda retorcida. Dizia-se por ali que internamente aos barracos se superava facilmente os 50 graus, o que me pareceu bastante realista. Entre os que habitaram por alguns anos estes barracos era consenso que o inverno, por mais castigante que fosse, ainda assim era preferível ao verão.

<sup>151</sup> É importante salientar que a configuração espacial do acampamento, mesmo quando permanecem muito tempo no mesmo lugar, é relativamente variável. Pode-se mudar porque não gosta do vizinho, porque vagou um barraco em lugar mais agradável, para ir ficar perto de pessoas das quais são mais afins, etc. Sem considerar o fato de que a qualquer hora podem mudar todo o acampamento para outro local. A possibilidade de mudança no assentamento é bem mais restrita. Pode ocorrer, e de fato ocorre, trocas de lotes internamente ao assentamento e mesmo entre assentamentos, mas o procedimento é bem mais complicado, pois ali envolve questões burocráticas junto ao INCRA além da dificuldade em encontrar alguém interessado em mudar de lote ou de assentamento. Em situações insuportáveis, ocorre ou o abandono do lote, ou a sua “venda”.

<sup>152</sup> Ele ainda não havia sido assentando por sua própria opção, pois só aceitaria um lote se este se localizasse próximo à região do acampamento.

<sup>153</sup> Nesse caso se tratava de um jovem de 26 anos apelidado de Che Guevara – em função de suas semelhanças físicas. Ele não aparentava, fisicamente, haver vivido um passado de pobreza, como fica evidente entre a grande maioria daqueles acampados. Todos comentavam que ele “não regulava bem da cabeça” e acrescentavam que possivelmente se tratava de seqüelas da dependência de drogas. Numa breve conversa que estabelecemos, ele comentou que há um ano atrás ele já havia sido acampado durante um ano e meio, agora fazia 4 meses que estava de volta. Nesse intervalo ele esteve internado em algumas clínicas de recuperação de dependentes químicos. Disse-me que seu objetivo agora “era viver um projeto cristão”.

Desses três “cantos” muito bem delimitados o que me pareceu relativamente estável nesse período era o “cantinho da felicidade”. Mesmo com a mudança de muitas famílias para os assentamentos e outras transformações na configuração do acampamento ele se manteve inalterado.

No centro do acampamento sob uma grande árvore estavam as estruturas da saúde, educação, comunicação e o depósito de alimentos. É ali que boa parte das pessoas que moram naqueles barracos que ficam “no tempo”, expostos às intempéries, se reúnem quando o sol está muito forte. Ao redor ficam alguns barracos e a bodega, outro ponto de encontro, como já mencionado, quase que exclusivamente de homens.

### **3.1.2 Seleção e ida para os lotes**

Quando alguma área é desapropriada para assentamento o INCRA faz várias reuniões com os acampados e expõe as características das áreas de forma que se possa estabelecer uma certa hierarquia de preferência e para se saber quantos poderão ser assentados. A partir daí se inicia um intenso processo de discussão para definir e/ou redefinir os critérios para a seleção dos que serão assentados. Boa parte desses critérios é definida no “Fórum da Terra”.

O Fórum da Terra é um evento que ocorre nos dias imediatamente anterior ao período no qual se procede à seleção das famílias que serão assentadas. Nesse espaço de discussão se reúnem representantes dos diversos acampamentos existentes no estado juntamente com alguns técnicos enviados pelo INCRA. Esses técnicos fazem a apresentação detalhada das áreas a serem transformadas em assentamentos. Para o último Fórum, os representantes daquele acampamento que pesquisei foram selecionados entre os que pertenciam à Brigada de Organicidade e à Frente de Massa e, considerando aquele também como um espaço de formação<sup>154</sup>, foram selecionados outros dois representantes dentre os demais membros da Coordenação do Acampamento. No entanto, como se trata de um espaço no qual os debates são intensos, existe a preocupação de que os selecionados sejam aqueles que apresentam maior desenvoltura no posicionamento frente ao coletivo e maior capacidade de defender os interesses de sua base.

A tal Fórum eram levadas algumas proposições dos acampados discutidas internamente e que deveriam ser defendidas pelos seus representantes. Além disso, era fundamental que estivessem munidos de todos os dados numéricos do acampamento. Era a partir desses dados que seriam divididos, proporcionalmente ao número de acampados, a quantidade de lotes a que cada acampamento teria direito.

O primeiro critério, invariavelmente, é o de tempo de acampamento. Aqueles que estão a mais tempo acampados terão prioridade sobre aqueles que chegaram recentemente. Naquele acampamento se decidiu que a partir de 6 meses de acampamento já se poderia participar do sorteio dos lotes. Havia, nesse caso, uma pequena cota destinada a esse grupo de recém acampados. Tal possibilidade foi pensada com o objetivo de motivar a permanência daqueles que estavam a pouco tempo no acampamento e mesmo para facilitar no processo de convencimento durante a conquista de novos adeptos. O procedimento consistia na estratificação dos acampados em grupos cujo critério único era o tempo de acampamento: de 6 a 12 meses, 12 a 18, 18 a 24, 24 a 30, 30 a 36. O último estrato era daqueles que estavam a mais de 3 anos acampados. Baseado nesses dados se definia o total de lotes para cada acampamento e se decidia a proporção de lotes destinados para cada um daqueles estratos.

---

<sup>154</sup> Em Chaves (2002) é feita uma detalhada discussão a respeito do caráter formativo das várias atividades desenvolvidas no MST, como foi a Marcha Nacional analisada por essa autora.

È recorrente a existência de pessoas que desistem do acampamento após passarem anos acampados. Em muitos casos estes retornarem ao acampamento solicitando o reconhecimento de ao menos parte daquele tempo de outrora. A regra nesse caso é inflexível: uma vez “desistido da luta”, anula-se totalmente o histórico de acampamento do indivíduo. Ele deverá, obrigatoriamente, recomeçar do zero. A Amélia, uma assentada no assentamento novo, sobre a qual votarei mais adiante, comentou sobre um diálogo que teve com o seu pai quando o visitava por ocasião das festas de fim de ano. Este lhe motivou a não desistir para não perder todo aquele tempo de acampamento:

eu fui lá no pai, o pai disse “como que ta filha?” “Ta bravo pai, 4 anos e meio, vai fazer 5 anos quase que nós estamos lá e eu estou com vontade de desistir”. Ai ele falou pra mim, “eu não tenho nada que ver com vocês, eu não posso ajudar vocês, se eu pudesse vocês não estavam mais nisso, mas porque vocês não esperam o final do ano, de repente sai uma terra e vocês não perde esse tempo de acampamento aí”. Eu pensei... “sabe que o senhor tem razão, vou ficar até o final do ano”

No caso de Amélia, a história confirmou a esperança de seu pai, ela foi contemplada com um lote de terra no assentamento novo um mês após este diálogo com seu pai, transcrito acima. Mas de fato pode ocorrer de haver casos de pessoas que passaram mais de 4 anos acampadas e, diante do desgaste acumulado, “abandonarem a luta”. Situações como essas ganham relevo ainda maior frente aos casos atuais, não tão raros, em que pessoas conquistam a terra com apenas seis meses acampadas<sup>155</sup>. A única possibilidade de manter válido o tempo de acampamento se dava quando o desistente “dissimulava” sua desistência. Ou seja, ele deveria ir até a reunião da coordenação e ali dizer que precisava de um tempo para resolver problemas pessoais ou familiares. Caso se tratasse de um bom militante, esse tempo era concedido e ele manteria sua vinculação com o acampamento e, desde que não ficasse ausente por muito tempo, poderia regressar sem perder o tempo acumulado.

Na medida em que se contempla o critério do tempo, se passa ao critério de participação nas lutas e nas atividades desenvolvidas no e pelo acampamento. Mas esse critério é um tanto amplo e de difícil definição. Anita, uma liderança do acampamento busca defini-lo:

Como que a gente entende essa participação: tem as pessoas que vão pra luta, tem as pessoas que ficam no acampamento, tem algumas Frentes de Trabalho, então a gente entende que se a pessoa está num desses lugares a pessoa está na luta, porque há uma discussão do coletivo de que o acampamento não pode ficar vazio, tem que ficar gente cuidando das criação, dos barracos, tem pessoas que são doentes. A discussão no coletivo é quem é que está na luta no seu lugar, e se não está saboneteando, “ah! não quero ir e não vou”.

---

<sup>155</sup> Participei de uma reunião de um Núcleo de Base do acampamento na qual se avaliou dois pedidos de retorno ao acampamento validando o tempo que já estiveram acampados. Os dois casos estavam relacionados com desavenças pessoais. Em um deles a pessoa desistiu do acampamento após ser ameaçado de morte por outro acampado. No outro caso, a pessoa havia ficado 3,5 anos acampada e após uma briga com outro acampado resolveu desistir. Este último solicitava que fosse reconhecido ao menos um ano e meio do seu tempo antigo. Nenhum dos dois casos foi aceito, eles deveriam voltar como acampados novos.

Mas ao final de longos períodos acampados, como se controlar os históricos de participação nas lutas e nas atividades do movimento referentes a cada acampado? Esta mesma liderança explica:

Existe a secretaria do acampamento que tem o cadastro de cada acampado. Via de regra, o histórico do acampado deve ser colocado nesse cadastro: se ficou doente, se ficou afastado do acampamento por muito tempo, coloca ali os motivos, quando ele voltou, se o João sofre alguma avaliação que o acampamento não gostou, tipo assim, alguma coisa que se faz que vai pra lá. Mas também a gente não obriga as pessoas que contribuem no setor (*da secretaria*) a fazer isso, é uma questão de consciência, ela tem que descobrir que tem que fazer por ela mesma, não é a Anita que vai dizer: faz isso. Lá no grupo se decidiu que tem que fazer isso e isso, eu não vou conferir se fez ou não. O meu papel ali é até ali. Agora quando a gente foi ver todos os nomes, a coordenação pediu todos os cadastros e não tinha nenhuma anotação. É na discussão no acampamento que começa a aparecer coisas, é a memória. Não é a memória escrita. As pessoas contam a história, elas guardam as coisas e na hora de falar dos problemas ela fala: “aconteceu isso e isso e a gente rediscute de novo, será que a pessoa não aprendeu”? Que ela não percebeu que ela agiu errado?. Será que é só dizer que ela esta errada? Não é construir? Faz uma avaliação, mas como é que foi depois disso? Ah, depois ela começou a participar.... então será que ela não pode ir para o assentamento. É nova discussão, até que haja um consenso, que possa ir ou não. Como dizem, a gente não ta aqui pra carregar cachaco nas costas... só na luta que consegue as coisas, quanto mais lutarem mais se consegue as coisas...

É realmente comum alguém, apontando para algum acampado, comentar a respeito do grau de participação nas atividades do acampamento: “*aquele cara é estranho, ele não participa de nada*”. Como naquele espaço todos, em alguma medida, se monitoram entre si e são monitorados pela direção do acampamento, todos estão atentos para atenderem as expectativas de participação.

Vencido esses dois critérios, o do tempo de acampamento e o da participação, agora irá depender do interesse do acampado em ir para tal área. É relativamente comum a ocorrência de acampados que permanecem no acampamento, pois não se interessam em ser assentados nas áreas oferecidas. Há muitos casos em que priorizam a permanência na região onde estão, mesmo que isso signifique prorrogarem por longos períodos o tempo de acampamento, correndo o risco, inclusive, de nunca surgir uma área na região que desejam. Alguns são definitivos: “*se não sair uma área por aqui, eu desisto e volto pra cidade*”. Estes casos estão muito relacionados com a vontade de permanecerem próximos dos familiares, sobretudo dos filhos. Outros acampados vão ficando até o limite, até quando já não suportam mais a vida no acampamento e também não vislumbram nenhuma perspectiva de desapropriação de áreas mais próximas, então acabam aceitando qualquer outra área.

Existem aqueles que têm por referência uma situação social tão precária, tanto do ponto de vista material quanto sócio-cultural, que aquela vida alcançada no acampamento já representa um grande salto na sua qualidade de vida. Isto se dá, sobretudo, no que se refere à conquista de uma “comunidade” na qual se sentem integrados e na qual as regras de convivência e de organização estão tão bem definidas que produz um certo aceleração no

estabelecimento de laços morais entre seus integrantes, o que torna a convivência naquele espaço muito mais fácil e dotada de grande segurança. Na fala dessa senhora de 48 anos, analfabeta, ex-catadora de lixo reciclável, há um ano e sete meses acampada, tal situação é levada ao seu paroxismo:

A vontade que eu tenho é da gente continuar assim, como nós estamos, sempre acampados, sempre viajando, marchando, é a minha vontade, se eu não tivesse arrumado marido eu ia continuar sempre assim, eu disse pra Zilda, “ah, eu gostaria sempre de continuar aqui com vocês, sempre viajando pra um lado e pra outros, ajudando os acampados” ela disse “ah dona Cida que bom!!!”. Eu tenho uma força de vontade de ajudar as pessoas. (....) Eu conheço todo mundo lá do acampamento, só no *outro acampamento* que eu não conheço muito. Mas eu tenho um enteado que está lá, com 16 anos. Eu vou lá as pessoas ficam me olhando, me cuidando... eu me sinto mal... eu sou estranha pra eles mesmos, eles não sabem que eu lutei, ajudei a trazer o acampamento pra ali, viemos de *outra cidade*, abrimos o acampamento ali... estou desde o começo ali.

Essa dimensão da convivência, da boa relação estabelecida, de ser conhecida e valorizada, de haver se identificado com as ações do movimento, de se estabelecerem como uma comunidade..., é o que lhe faz desejar manter-se como acampada. Essa dimensão comunitária fica também evidenciada pelo contraste que ela própria explicita ao se referir às visitas que faz ao outro acampamento que está há uns 500 metros daquele onde está acampada<sup>156</sup>. Ao ser notada como uma estranha por aqueles que não possuem nenhuma referência a seu respeito, que não sabem o quanto ela já lutou, inclusive para a constituição daquele acampamento onde eles estão agora, o mal estar que sente é evidente. No seu acampamento ela está totalmente integrada ao convívio cotidiano, um convívio que apara as principais diferenças, onde as pessoas não se medem umas às outras, onde ela não se sente exposta a um fecho de luz que em certa medida a faz se ver a si própria na sua condição de pobre, analfabeta, fisicamente estranha aos olhos dos outros. Pelo fato de todos se conhecerem no seu acampamento de origem, é ali que sua história e suas ações ganham relevo e se ajustam às expectativas explícitas e implícitas vigentes para aquele meio.

Há ainda, um outro grupo que decide permanecer acampado para, simplesmente, continuar a “contribuir com o movimento”. É o grupo dos “militantes”. Entre as lideranças do acampamento é bastante comum casos como esses. São vários aqueles que já possuem um longo período de acampamento e, por isso, já poderiam estar assentados se o desejassem, mas preferem continuar se dedicando às atividades do movimento. Sendo assim, se mantêm na condição de lideranças acampadas e prorrogam ao máximo a ida para os lotes. Em certas situações acabam galgando outros postos na estrutura hierárquica do movimento e a perspectiva de serem assentados vai se tornando cada vez mais remota.

“A Clara tem mais de 4 anos (*de acampamento*), mas o acampamento da Clara nem existe mais, era o Rosa Luxemburgo. Ela foi abrindo mão, não queria ser assentada no momento e o tempo está passando”<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> O acampamento onde mora esta senhora é uma extensão do acampamento principal. Parte das famílias constituíra este novo acampamento para pressionar pela desapropriação de uma fazenda ao lado.

<sup>157</sup> A Clara, citada nessa entrevista, é filha de assentados e além de ser a principal liderança no acampamento,



Há também aqueles que desde o início não alimentam grandes expectativas em serem assentados, estão no acampamento por considerarem o espaço adequado para se pensar o “fim do capitalismo”. É ali onde podem viver de forma integral, juntamente com outros companheiros, o sonho da revolução social que transformará a sociedade de uma vez por todas. Mas estes casos são visto com certa desconfiança e são considerados incoerentes. Uma dessas lideranças comentou comigo que quando chegou ao acampamento sua pretensão era ser apenas um acampado, não tinha nenhuma ambição de conquistar um lote de terra. Mas com o passar do tempo foi percebendo que ao renunciar a tal condição ela estava renunciando à parte mais importante do Movimento, aquela referente ao momento da produção. Este é o momento no qual o sonho do MST se realiza em sua concretude. Com ênfase me disse: *“percebi que estaria sendo totalmente incoerente, pois não pensava em participar da parte mais importante do MST que é parte da produção!”* Mesmo confessando que necessitaria aprender a profissão de agricultor e de que apenas aceitaria um lote na região onde estavam acampados, ela estava disposta a cumprir, como numa vocação religiosa que exige do monge a adesão voluntária aos votos de castidade, obediência e pobreza, a integralidade das etapas que faz constituir um “legítimo” sem terra: “ocupar, resistir e produzir”.

Por fim, selecionados os aptos a serem assentados, caso não exista lotes suficientes para atender a todos, situação que é a mais freqüente, passa-se ao sorteio. A participação no sorteio pode se dar de forma individual ou a partir da constituição de grupos de trabalho. O grupo de trabalho forma-se, presumivelmente, entre aqueles que desejam estabelecer no assentamento uma dinâmica de trabalho coletivo ou, então, que desejam, ao menos, partilhar alguns objetivos de produção. A composição dos grupos se dá muito em função das afinidades edificadas durante o tempo de acampamento e também pela pertença familiar.<sup>158</sup> Estes grupos se formam entre aqueles do mesmo estrato de tempo. Praticamente não existe quem não se organize em grupo, pois os lotes que são destinados aos individuais são apenas uma parcela muito pequena do total de lotes destinados ao sorteio entre os grupos. Além disso, os grupos que não foram sorteados (no sorteio dos grupos) se desmancham e seus integrantes participam, individualmente, no sorteio dos lotes restantes juntamente com aqueles que desde a origem se apresentaram individualmente. Portanto, aquele que não se ajusta a um grupo, participa apenas de um sorteio, enquanto aqueles organizados em grupo, caso não tenham sido sorteados no primeiro sorteio, ainda podem participar do sorteio individual. Tudo isso é estabelecido por um sistema de sorteio que define a proporcionalidade de lotes em função da quantidade de grupos, do número de seus integrantes e do tempo de acampamento. Portanto é bastante variável. Após sorteados, ainda ocorre um longo período de ajustes. Há os que desistem de serem assentados e se faz necessário novas discussões para substituí-los, há os que decidem trocar de assentamento antes mesmo de deixar o acampamento, trocar de grupo, se tornar individual, etc. Enfim, há toda uma movimentação que segue acontecendo mesmo quando já estão sobre os lotes.

Caso curioso, nesse sentido, foi o fato que algumas pessoas me narraram sobre um personagem apelidado sugestivamente por “Irmão”. Quando estive no acampamento me alojaram no barraco onde ele havia morado durante o período que ali permaneceu. O “Irmão” se transformou numa figura marcante entre os acampados. Conforme a coincidência dos relatos, ele trajava permanentemente – mesmo durante a severidade do verão – um paletó preto, uma camisa de manga comprida com o colarinho fechado até o pescoço, calça e sapatos sociais e andava o tempo todo com uma bíblia sob o braço. A cada pessoa que encontrava a

---

integra a Direção Estadual do MST e é noiva de um assentado do assentamento novo.

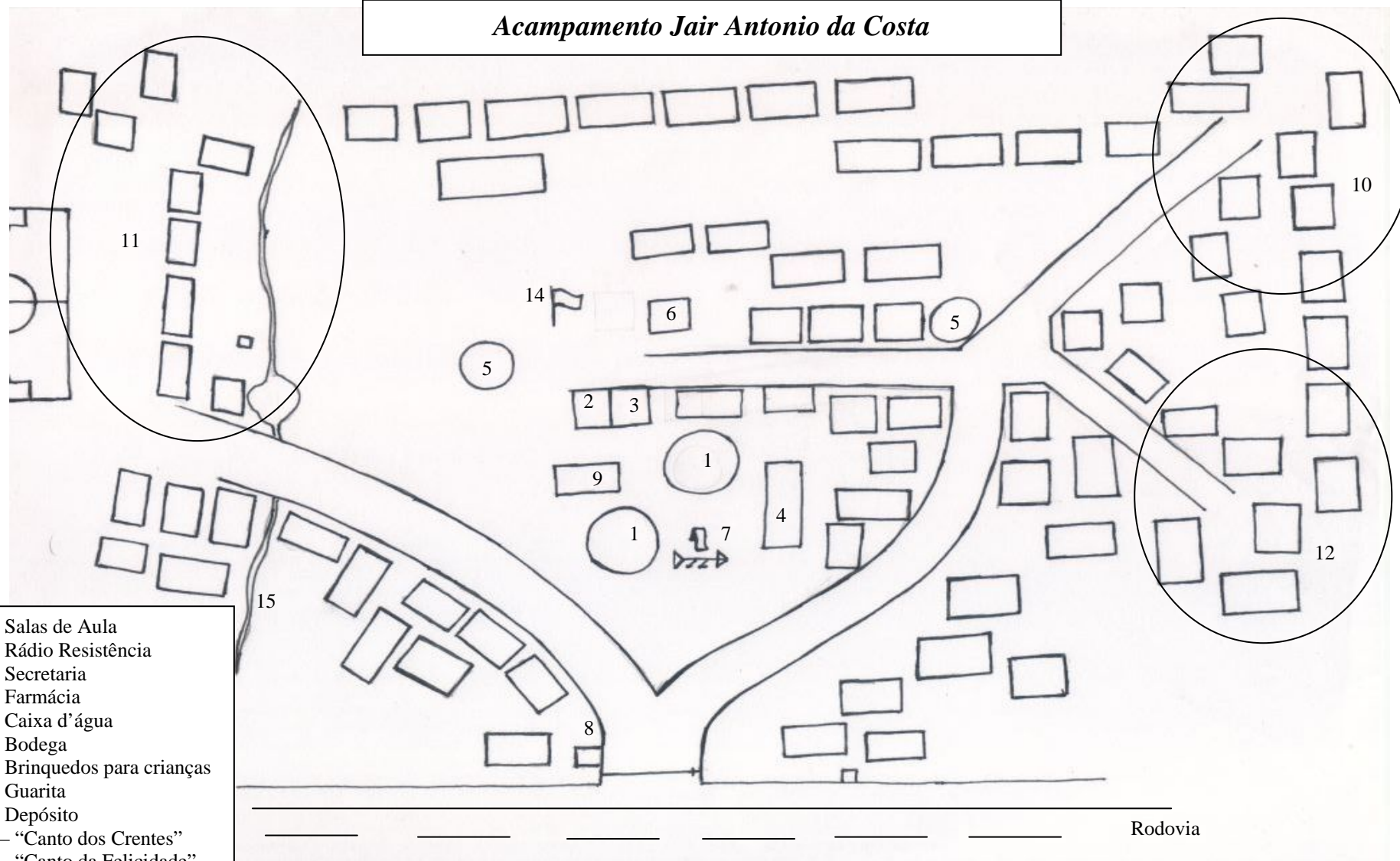
<sup>158</sup> Uma vez no assentamento esses grupos tendem a se desfazerem e a constituírem outros grupos voltados para uma estrutura organizativa de caráter mais político e administrativo.

saudava com a expressão *Deus esteja contigo* e referia-se a todos como *Irmão*. Considerado ao mesmo tempo *louco* e *alcoólatra*, ainda assim ele havia sido contemplado com um lote de terra, pois se enquadrava nessas regras, descritas acima, para a destinação dos lotes nas áreas conquistadas. Alguns deixavam entender, de forma subliminar, que casos como o dele, não deveria ser contemplado com um lote de terra, outros explicitavam tal contrariedade de forma bem mais contundente, argumentando que assentar aquele tipo de pessoa comprometia a imagem do MST e de todos os assentados e, além disso, dificultaria a convivência no futuro assentamento. Mas, no geral, tal decisão foi respeitada, uma vez que não havia nada que o desabonasse relativo aos critérios de seleção. No entanto, quando o “Irmão” decidiu ir visitar a família na sua “base”, para comunicar a “boa nova” e saber se não havia algum de seus familiares interessado em ser assentado em seu lote juntamente com ele, ele foi surpreendido pela decisão de seus familiares de impedir o seu regresso ao acampamento e, consequentemente, de vir a ser assentado. Alegaram que ele não gozava das faculdades mentais para trabalhar com a agricultura e, ao mesmo tempo, eles próprios não se interessavam em aproveitar aquela conquista. Diante de tal situação, o lote que lhe pertenceria, foi destinado a outra pessoa. Mesmo assim, um grupo de famílias, que estava sorteado para ser assentado, declarou sua disposição em acolher o “Irmão” em seus lotes caso esse conseguisse se desvencilhar do controle familiar, como já havia acontecido em outras ocasiões<sup>159</sup>. Este grupo se autodenominou de “Os renascidos das cinzas” em alusão ao fato de ser composto por famílias que estiveram à beira de serem expulsas do acampamento acusadas de envolvimento com roubos e drogas. Duas dessas famílias tiveram um de seus filhos expulsos e alimentavam a esperança de se reagruparem no assentamento (voltarei a esse assunto mais adiante).

---

<sup>159</sup> Algumas pessoas que conviveram na “base” do irmão, comentaram que sua família o expulsava de casa constantemente e quando o chamaram para acampar ele estava morando na rua. Na última visita que fiz ao acampamento ele havia se incorporado novamente ao acampamento. A descrição que me fizeram coincidia com a pessoa que conheci pessoalmente. Sentado em uma cadeira no centro do acampamento, trajado da forma descrita acima, ele lia uma pequena bíblia. O interrompi brevemente, trocamos algumas palavras sem muita coerência e logo sai o deixando imerso em sua leitura.

## Acampamento Jair Antonio da Costa



- 1 – Salas de Aula
- 2 – Rádio Resistência
- 3 – Secretaria
- 4 – Farmácia
- 5 – Caixa d'água
- 6 – Bodega
- 7 – Brinquedos para crianças
- 8 – Guarita
- 9 – Depósito
- 10 – “Canto dos Crentes”
- 11 – “Canto da Felicidade”
- 12 – “Canto dos perdidos”
- 13 – Córrego
- 14 – Mastro com a Bandeira
- 15 – Córrego

### 3.2 Os Assentamentos

Assim que os acampados conquistam a terra eles são levados para uma área onde serão assentados. A quantidade de famílias por assentamento vai depender do tamanho da área desapropriada, normalmente um lote de terra tem uma área média ao redor de 15 ha. O tamanho poderá variar conforme as características da área desapropriada, leva-se em conta a aptidão agrícola, o módulo rural que varia de região para região, as áreas de preservação permanente, etc. Algumas lideranças do Movimento denunciam que em certas áreas o INCRA “incha” os assentamentos para produzir números, são áreas onde os assentados enfrentam dificuldades de adaptação e manutenção. Os assentamentos que pesquisei contavam cada um com um total aproximado de 100 famílias. Na sequência apresentarei brevemente as suas principais características.

Mas devo acentuar antes de tudo, que a descrição que farei é relativamente superficial, suficiente apenas para situar o leitor frente a realidade empírica na qual realizei minha pesquisa. A dificuldade de pormenorizar suas características se deve ao fato do assentamento ser um espaço no qual as famílias estão bastante dispersas tanto física quanto socialmente. Em ambos os assentamentos não são muitos os espaços de sociabilidade no qual as pessoas se inter-relacionam e nunca é fácil adentrar na realidade cotidiana do assentamento e nem das famílias. No assentamento eles já não recebem mais aquelas constantes visitas de agentes externos que, em certa medida, lhes lançavam créditos positivamente valorativos, o que lhes aumentava a auto-estima, e nem estão mais tão livres e dispostos a acolher estas visitas<sup>160</sup>. Ali as relações se reorganizam. As relações de parentesco se acentuam, inclusive com relação aos parentes que chegam para se juntar aos que conquistaram a terra, as relações de vizinhança e de amizade são priorizadas, certos dotes individuais vão se tornando conhecidos e aumenta a diversidade de categorias sociais que durante o acampamento não tinha vazão. São as pessoas que se destacam como bom agricultor e se torna conhecido por sua competência, outros se destacam como bom negociador e se torna referência para trocas e vendas diversas, outros são buscados por seus atributos religiosos, sejam católicos, crentes ou umbandista/batuqueiro; e também outros continuam com a distinção de militantes que já traziam do acampamento, mas ali é como mais um grupo, importante, sobretudo, na mediação com o exterior. A relação com a cidade também se intensifica. Portanto, a diversidade contida durante a fase de acampamento ganha, a partir do momento em que se estabelecem no assentamento, grande amplitude interna e externa.

De fato, estes são aspectos que se contrastam fortemente com o período do acampamento. Ali, como apresentei anteriormente, a dinâmica cotidiana se dá como “*uma grande família*” – como alguns gostam de dizer –: estão sempre juntos, são vários os espaços de sociabilidade, as atividades normalmente são coletivas, estão boa parte do tempo desocupados e, para o meu caso, uma vez conquistado o direito (e a confiança) de estar naquele espaço as relações que se logra estabelecer são bem mais fluídas. Na descrição que segue marcarei alguns eventos que foram úteis na compreensão da realidade dos assentamentos. São eventos definidores de atitudes e de relacionamentos sociais e expõe os traços mais marcantes dos assentamentos e a sua forma organizacional. A princípio poderá

---

<sup>160</sup> No caso do assentamento antigo ainda ocorre visitas frequentes, mas o objetivo não é exatamente o assentamento em sua unidade e sim a cooperativa de produção coletiva que acabou se tornando uma importante referência do MST no estado e mesmo para fora dele. As visitas que recebem são diversas e constantes, especialmente de grupos de estudantes em saída de campo. Eu mesmo, devido a relação que meu trabalho de campo proporcionou com os dirigentes da cooperativa, intermediei a visita de um grupo de estudantes que cursava a disciplina de Sociologia Rural da Agronomia da UFRGS à esta cooperativa e ao acampamento.

parecer meio desconexo, mas espero fazer o leitor compreender os nexos que identifiquei. De qualquer forma, apesar dessas ressalvas, considero que o que apresentarei sobre os assentamentos será suficiente para dar uma visão panorâmica desses espaços.

### **3.2.1 O assentamento novo**

Abrigando 102 famílias ele foi criado sobre uma área de 1600 ha que vinha enfrentando um longo processo judicial em função do endividamento de seus donos. As famílias que ali chegaram vinham de vários acampamentos, haviam representantes de 6 acampamentos diferentes, pelo menos. Mas a classificação que foi de fato estabelecida entre eles referia-se aos que vinham da região central do estado, mais interiorana e vinculada mais diretamente à atividade agrícola, e os da região próxima à capital, em sua maioria provenientes das “vilas”.<sup>161</sup> A área onde hoje estão assentados pertencia a uma empresa de previdência privada que ao falir teve todos os seus bens confiscados pela justiça. No entanto esta fazenda continuou sendo arrendada por arrozeiros de Santa Catarina (“Os Catarinas” como são chamados) e para um outro grande empresário da região. Este último demonstrava interesse em comprar a área que estava sendo destinada para leilão público. Os acampados que vieram do interior tomaram conhecimento dos detalhes desse processo quando já estavam acampados ao lado da fazenda. Foram para lá considerando que aquela área já havia sido destinada para assentamento e que bastava apenas avançar sobre os aspectos burocráticos. Mas, como perceberam, ainda haveria muitos capítulos pela frente.

Conforme me relatou um assentado, quando souberam da indefinição que pairava sobre aquela área e que estava sendo gestado um Leilão para vendê-la, a atitude daqueles acampados que já estavam organizados na região há alguns anos (os da região central ainda não haviam se juntado a eles), foi o de pressionar para evitá-lo. Dessa forma ganhariam tempo para que o INCRA efetivasse a sua compra, por um valor estimado em quase 10 milhões de reais. A forma como encontraram de obstruir o leilão foi o de tumultuar o processo no dia em que estava previsto para ser realizado. Vários sem-terra entraram no recinto no qual se realizaria o leilão e impediram o seu prosseguimento. Nesse intermédio o INCRA ganhou na justiça o direito de participar do leilão e efetivou a compra da fazenda. Entretanto, na sequência daquela aquisição pelo INCRA se iniciou um longo processo jurídico movido pelo empresário interessado na área e por representantes de uma grande rede de supermercados gaúcha, a Rede Záfari, que também havia participado do leilão. Argumentavam que por haver iniciado sua participação depois que o processo do leilão já estava em curso o INCRA entrou na disputa gozando da vantagem de já conhecer os valores de alguns lances.

Como adiantado, imaginando que não haveriam maiores delongas, tão logo o INCRA comprou aquela fazenda as famílias do interior, que o MST previa assentar ali, já se encaminharam para lá. No entanto, diante da lentidão judicial, tiveram que aguardar, impacientes, mais de um ano para poderem se instalar de forma definitiva naquela propriedade. Durante esse processo eles ficaram acampados nas margens da rodovia que está ao lado da área almejada. O empresário e o Grupo Zafari continuavam seus investimentos jurídicos para anular o leilão. As famílias que foram para lá se encontravam agora em condições ainda mais precárias do que já se deduz de uma vida em um acampamento. Tal precariedade se deve ao fato de se verem obrigados a acamparem às margens de uma “violenta” rodovia e por contarem com uma péssima infra-estrutura para se manterem. Devido ao fato de já se considerarem assentados, o caráter daquele acampamento era ainda mais

---

<sup>161</sup> Tal situação, como mostrarei mais adiante, impôs uma divisão bem marcante, facilmente diagnosticada no assentamento.

provisório. Mas com o passar do tempo o pessimismo e o desânimo foi se abatendo sobre as famílias ali reunidas. Aquela tramitação judicial poderia se prolongar por longos anos, como estava se anunciando. Diante de tal previsão o MST passou a lançar mão da sua principal “arma”: a da pressão direta<sup>162</sup>. Foram até os representantes desta rede de supermercados e anunciaram que se eles não quisessem ter “incomodação” com o MST eles deveriam retirar o processo que moviam contra os organizadores do leilão. Dito e feito. O Grupo Záfari, ciosos de todo o prestígio que gozam na sociedade gaúcha e frente ao risco de ver seus negócios afetados pelos atos anunciados, “nem pestanejou”, imediatamente emitiram um documento no qual oficializavam que eles não teriam mais parte naquele processo. No entanto, o processo ainda prosseguia, uma vez que o outro empresário manteve, judicialmente, o seu interesse na aquisição daquela fazenda.

Um acontecimento trágico irá mexer ainda mais com os ânimos daquelas famílias ali acampadas: o atropelamento fatal de uma adolescente daquele acampamento. Tal fato irá marcar o acirramento das ações. Diante daquele evento chocante, as famílias tomaram a decisão de avançarem sobre a área e ali montarem seus barracos. Era mais uma forma de pressão para acelerar o processo. Ao final de um ano e meio aproximadamente, o judiciário concede ganho de causa ao INCRA em todas as instâncias. Foi somente a partir daí que puderam dar continuidade às atividades relativas ao assentamento daquelas famílias, ou seja, a repartição e distribuição dos lotes.

O episódio brutal da morte dessa adolescente no dia em que ela completaria 14 anos mexeu com todos os envolvidos naquele imbróglio. Ela foi atropelada por um automóvel na rodovia ao lado da qual estavam acampados. Essa tragédia gerou uma forte comoção e revolta entre todos os que estavam ali.<sup>163</sup>

Para quem chega pela primeira vez naquele local e se depara com a configuração daquele espaço é quase impensável que aquelas famílias pudessem ter passado tanto tempo habitando as margens daquela rodovia. A situação de vulnerabilidade era quase insuportável. Tal rodovia é uma das principais do Estado do Rio Grande do Sul. Ela cruza na diagonal quase o estado inteiro e por ela circulam muitos veículos, especialmente caminhões, em alta velocidade. Todas as vezes que fui até aquele lugar eu descia do ônibus em uma de suas margens e caminhava alguns minutos ao longo de sua extensão para chegar ao acampamento, ali instalado atualmente, e onde realizei parte de minha pesquisa. Ele estava a mais ou menos uns 100 metros além do ponto de ônibus correspondente. A área<sup>164</sup> na qual se localizava o acampamento estava ao lado da via que conduzia para o interior do estado, e o assentamento estava do lado oposto, às margens da via que levava à capital do estado. Da primeira vez que cheguei para uma visita ao acampamento eu segui caminhando no mesmo sentido do fluxo, vinha de Porto Alegre e seguia em direção ao interior, o acampamento ficava logo adiante. Como não havia acostamento os carros e caminhões passavam a uma distancia muito curta do caminhante que ficava prensado entre os veículos e um declive acentuado que terminava numa mata arbustiva densa. Conforme a velocidade e tamanho do veículo o vácuo que se criava parecia que me arrastaria para o meio da rodovia. Ao chegar no acampamento várias pessoas me recomendaram sempre atravessar para o outro lado, pois havia um espaço um pouco maior entre a via e o declive e se controlava visualmente a aproximação dos

---

<sup>162</sup> Os acampados também sofreram pressão, contam que foram alvos de tiros que consideravam ser uma forma de intimidação utilizada pelos interessados naquela área.

<sup>163</sup> O veículo foi incendiado pelos acampados e o motorista só não foi linchado devido à contenção dos ânimos por parte de alguns. Hoje em dia todos que me relataram este fato reconhecem que o motorista, que se desesperou diante do ocorrido, não poderia mesmo ser responsabilizado por aquele acidente.

<sup>164</sup> Esta área era pertencente ao assentamento e foi cedida pela coordenação do assentamento ao MST para ali implantarem o acampamento.

automóveis que vinham no sentido oposto. Uma vez que estivesse diante do acampamento bastava atravessar novamente a rodovia para ali se refugiar de forma segura.

Narro esse fato para dar ao leitor um pouco a dimensão do absurdo que era morar tanto tempo nas proximidades daquela rodovia. O simples caminhar nas suas imediações já era bastante amedrontador. A partir de algumas fotos que me mostraram desse período, pude notar que cada barraco estava cercado por cercas compactas de bambu que serviam de proteção à saída das crianças menores, cuidado este inexistente e desnecessário no acampamento atual. Mesmo após a consolidação do assentamento e da formação desse novo acampamento distantes das margens daquela rodovia, ocorreram vários acidentes com vítimas fatais ou com ferimentos graves. Eu mesmo presenciei um acidente durante meu trabalho de campo no qual dois acampados alcoolizados foram atropelados, um deles morreu e o outro ficou gravemente ferido e ainda provocou o “engavetamento” de três caminhões.

Mas naquele período, diante daquela comovente tragédia, a revolta foi muito grande, pois era evidente que tal acontecimento poderia ter sido evitado caso não houvessem entrado com o processos judiciais contra o leilão. Se os trâmites não tivessem sido obstruídos, o INCRA não teria ficado imobilizado com relação aos encaminhamentos necessários para a constituição do assentamento e não haveria nenhum impedimento ao estabelecimento das famílias naquela área. Foi na sequência daquele fato que, insuflados pela revolta, o acampamento decidiu transferir seus barracos para dentro da fazenda mesmo sabendo que aquela ação poderia os indispor com a justiça. Porém, com a tensão fortemente elevada devido à morte daquela garota, o próprio judiciário viu-se na obrigação de acelerar uma decisão sobre aquele caso para afastar o risco de novos conflitos.

### **3.2.1.1 *Enfim sobre a terra***

Uma vez dentro da área as famílias aguardaram a divisão dos lotes ainda num formato de acampamento. Ou seja, em barracos aglutinados numa porção do assentamento. Na sequência, após a definição topográfica de cada lote, fizeram o seu sorteio baseado na constituição dos grupos que já vinham formados desde o acampamento. Após o sorteio, parte destes grupos mantiveram a forma como ali chegaram, mas no geral havia um rearranjo na sua composição. Esse rearranjo se dava em função da proximidade geográfica dos lotes, dos interesses individuais negociados e, sobretudo, objetivava um formato que atendessem às necessidades político-organizativas e administrativas do assentamento. Era a partir de cada um desses grupos que saía dois representantes para comporem a Coordenação do Assentamento. Esse formato era muito similar ao que vigorava nos acampamentos. Havia a direção do assentamento, a coordenação e os bolsões que se aproximariam, respectivamente, do que são a BO, a Coordenação e o NB do acampamento.<sup>165</sup>

Nesse assentamento não se consolidou nenhum grupo de produção coletiva e nem mesmo associações de máquinas e de trabalho. Como ainda é um assentamento novo, isso ainda pode ocorrer. No entanto, as evidências apontam para a consolidação majoritária do formato de produção individual (familiar) ou, no máximo, a união de membros da mesma família com lotes diferentes para a realização de determinadas tarefas coletivas.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Na reunião de um bolsão da qual participei, fizeram várias críticas ao formato de organização do assentamento. Então um senhor fez a sugestão de adotar o mesmo formato de organização da “comunidade”: “presidente, vice-presidente, tesoureiro e caixa”, o que significaria uma direção mais centralizada e eficiente segundo ele. Mas sua sugestão não teve maiores consequências.

<sup>166</sup> Como no caso de uma família cujo pais foram assentados juntamente com seus três filhos e seus respectivos genros e noras cada um com seus lotes, todos próximos uns aos outros. Em função dos problemas que tiveram com relação ao arrendamento de parte de suas áreas para os “arrozeiros” – que narrarei mais adiante – um grupo de assentados, grande parte deles dirigentes do MST, estava disposto a investir na compra de maquinários e a

Naquele assentamento eles denominavam cada um desses grupos de “bolsão”, eram seis bolsões no total, cada um denominado conforme as características principais do local onde localizavam a maior parte de seus integrantes: Bolsão das Caturitas, nome inspirado na ocorrência freqüente dessa ave<sup>167</sup> naquela parte do assentamento onde localizavam as famílias que lhes pertenciam; Bolsão da Nenê, nome associado ao fato de estarem perto de uma propriedade rural (almejada pelo MST) que levava tal nome; Bolsão da Sede, por estarem ao redor da sede da antiga fazenda; Bolsão da Barragem, por estarem ao redor de uma enorme barragem que existia previamente ao assentamento; Bolsão dos Pampas, devido a seus integrantes serem proveniente da região dos Pampas do Rio Grande do Sul; e Bolsão dos Inteiros, devido ao fato de serem os únicos cujos lotes não estavam divididos entre um parte localizada na região mais alta do assentamento e outra localizada na região mais baixa e, consequentemente inundável. As reuniões desses bolsões ocorriam na casa de um de seus integrantes, normalmente, na casa do coordenador. Já as reuniões da coordenação do assentamento, na qual cada um desses bolsões estava representado pelo seu coordenador se realizava na antiga sede da fazenda, única estrutura de uso coletivo.

No período em que realizava essa pesquisa estava em curso o fornecimento do crédito habitacional para que os assentados construíssem suas casas. Cada família tinha direito a um montante aproximado de 10 mil reais que eram liberados a cada etapa da construção. Para a vistoria e concessão das parcelas do crédito correspondente a cada etapa do projeto a referencia adotada pelos responsáveis técnicos era o mesmo grupo (bolsão) descrito acima no qual cada família estava integrada. Para ter acesso à parcela referente ao telhado, por exemplo, todos daquele grupo deveria haver chegado naquela mesma etapa da construção. Quem realizava a vistoria era uma engenheira civil vinculada a uma cooperativa de técnicos do MST e o recurso era liberado diretamente para o fornecedor do material. Apenas o valor referente à mão de obra era liberada diretamente para o assentado. Como o projeto padrão utilizado para a construção das casas previa uma casa pequena, em torno de 40 m<sup>2</sup>, boa parte das famílias ajustava a casa nova de alvenaria àquela antiga, normalmente de madeira. Era mais comum transformar aquela parte antiga em galpão para armazenar os apetrechos e implementos. Alguns optavam ainda, por ampliar a sala ou outro cômodo e deixar a cozinha na casa antiga.

Chamo a atenção para essa atividade apenas para ressaltar sua dimensão organizativa que submete o individual ao coletivo. Nesse assentamento, em função de sua existência recente ele ainda trazia, em grande medida, uma prática organizativa assimilada durante o período de acampamento. No entanto, havia ali uma maior independência ideológica – se é que posso chamar assim – com relação ao MST.<sup>168</sup> O formato de organização em grupos e a constituição de uma coordenação geral do assentamento atendia, prioritariamente, a objetivos pragmáticos. A relação e o compromisso com a luta mais ampla do MST se davam a partir daqueles que eram de fato militantes, ou seja, que integravam alguma instância hierárquica do Movimento para além do assentamento. Eram aqueles que, quase nunca, estavam em seus lotes em função das tarefas externas a que eram chamados a cumprir para atender à determinadas finalidades da Organização. A outra forma usual de “contribuição” com a luta do MST consistia numa atitude bastante prática: a doação de algum produto oriundo de seu lote para os acampados ou para abastecê-los nos períodos de luta. O tipo de ação que caracteriza o MST também estava presente entre eles quando tinham a necessidade de realizar

---

trabalhar suas parcelas conjuntamente. Porém, até o final de minha pesquisa tal projeto ainda não havia se concretizado.

<sup>167</sup> Trata-se de um pássaro de canto bastante estridente também conhecido em outras regiões como Maritaca, Papagaio, etc.

<sup>168</sup> Essa característica está exacerbada no assentamento mais antigo, como veremos mais adiante.



determinadas reivindicações e protestos junto aos órgãos públicos para conquistar crédito, manutenção das estradas, etc.

Portanto, os assuntos principais durante essa fase inicial estão relacionados com as questões mais urgentes: os créditos a que terão direitos, a negociação coletiva do arrendamento de parte seus lotes para a produção do arroz, melhorias das estradas, a construção da igreja, problemas com as divisas dos lotes, etc. Mesmo que no acampamento as questões práticas eram também as que mais mobilizavam os acampados, ali havia, ao menos, vários momentos coletivos voltados para a mística do Movimento e para formação política. No assentamento essa dimensão era praticamente inexistente, ela estava concentrada apenas nos militantes mais fiéis que viviam o MST no seu cotidiano e, por isso, estavam em constante contato com os momentos de lutas mais intensas que são, por sua natureza, reforçadoras da identidade e da mística do Movimento<sup>169</sup>. Mas isso não significa que não havia no assentamento um reconhecimento individual do MST, ou mesmo uma postura pessoal que renunciasse ao seu passado de lutas. Não encontrei nenhum caso que desprezasse o Movimento, mesmo que tecessem fortes críticas a certos militantes e aos rumos que atribuíam ao MST. Em geral essa vinculação com o Movimento se expressava na forma de gratidão e fidelidade, como tratarei mais adiante.

Mas mesmo essa dimensão mais pragmática serve, em certas ocasiões, de motor para fazer vicejar o germe da contestação e da mística tão caros aos que viveram a dinâmica do Movimento. Nesse sentido, exponho a seguir um evento que irá marcar o assentamento e mesmo o cenário político-ideológico estadual (com reflexos nacionais) no qual se desenrola intensas disputas nas quais diversos atores estão enredados.

### **3.2.1.2 Ação, legalidade e identidade**

Uma característica importante deste assentamento era que estava localizado numa região propícia para a produção de arroz irrigado. Mais da metade de sua área era utilizada para a produção desse cereal. Devido a tal situação, à maior parte dos assentados foi destinado um lote de 4 ha de terra no “seco”, ou seja, numa parte não inundável propícia à produção de gêneros para o auto-consumo, e outra parte de aproximadamente 10 ha no “banhado”, como costumavam se referir a essa grande área inundável, cuja aptidão, quase exclusiva e bastante lucrativa, era a produção de arroz irrigado.

Tal característica tornava o custo daquela área muito elevado e, por isso mesmo, muito cobiçada pelos plantadores de arroz. Mas, no entanto, apesar das condições favoráveis à produção dessa cultura, os assentados não detinham os meios propícios à sua utilização, pois se trata de uma cultura que demanda um alto custo de investimento, sobretudo em maquinários de grande porte. Portanto, apesar de possuírem uma terra com alto valor agregado, para aqueles assentados recém chegados não havia a menor possibilidade de cultivá-la imediatamente. Outro agravante era que tal cultura não fazia parte dos costumes agrícolas daqueles que tinham algum histórico de trabalho na agricultura – nem falar daqueles provenientes da cidade.

As condições estavam dadas para que buscassem no arrendamento a saída mais viável para obterem algum rendimento daquela área. Assediados pelos “Catarinas”<sup>170</sup> os assentados

---

<sup>169</sup> Soube que havia um pequeno grupo de militantes que se reunia periodicamente para estudar autores relacionados com as lutas sociais, era uma forma de manter o vínculo com a prática militante do MST.

<sup>170</sup> Trata-se de plantadores de arroz que vinham do estado de Santa Catarina para arrendar terras no Rio Grande do Sul devido a seu baixo custo. Em geral o custo no RS era menor do que em SC, mas nos assentamentos esse

logo negociaram o arrendamento da parcela inundável de seus lotes, mesmo cientes (tanto os assentados quanto os arrozeiros) de que tal prática era proibida em áreas de assentamento.<sup>171</sup> O contrato assinado entre os arrozeiros e os assentados previa três anos de arrendamento e alguns bolsões acabavam de renovar o contrato por mais cinco anos. Quando estavam concluindo os primeiros três anos de arrendamento de seus lotes, no período em que finalizava essa pesquisa, tal ilegalidade veio à tona. Iniciou-se um intenso imbróglio judicial que envolvia os Sem-terra, o MST, os arrozeiros (e seus advogados), o INCRA, o Ministério Público Federal e Estadual, a Polícia Federal, a Brigada Militar, a mídia regional e o Judiciário estadual. Além disso, produziu um forte clima de tensão internamente aos assentados, pois sabia-se que aquelas denúncias haviam sido realizadas por alguns Sem-terra (falava-se em 4 traidores) juntamente com dois arrozeiros (do total de cinco) que não concordaram com a renegociação do arrendamento e denunciaram o INCRA por prática de extorsão.

Esta denúncia está relacionada com o fato de que o INCRA, após descobrir<sup>172</sup> o arrendamento, haver exigido que tal prática não fosse mais repetida. No entanto, aquele momento coincidia com o período da colheita do arroz e para que nem os sem-terra e nem os arrozeiros sofressem um prejuízo total, o INCRA permitiu que se procedesse à colheita, mas recomendou aos Sem-terra que renegociassem o valor que iriam receber pelo arrendamento, pois o previsto originalmente estava bem abaixo daquele praticado no mercado, aproximadamente metade do seu valor básico.<sup>173</sup> Sugeriu também que o valor renegociado, para além do previsto originalmente, servisse de fundo de investimento para que eles próprios tivessem condições de produzirem arroz na safra seguinte. Tudo isso gerou uma série de mal-entendidos que pode ser verificado nas inúmeras matérias da imprensa local e mesmo nacional ao redor desse processo. Um dos mal entendidos era que o valor “extorquido” seria destinado à manutenção do MST e, conseqüentemente, de suas ações. Essa suposição valeu matéria de capa no principal jornal do RS. “As relações perigosas” era o título da matéria na qual estabelecia um vínculo suspeito entre o INCRA e o MST. Além da descoberta do arrendamento, naqueles mesmos dias ocorreram denúncias do Ministério Público Federal contra o acampamento que, segundo eles, estava localizado numa área de preservação permanente pertencente ao assentamento. Sob ameaça constante de despejo os acampados realizaram vários atos até conseguirem negociar a permanência naquele local por um tempo suficiente para serem assentados.<sup>174</sup>

---

custo era ainda mais baixo, chegava à metade do preço praticado no RS.

<sup>171</sup> Alguns assentados esforçavam-se para fazer crer que não se tratava de arrendamento e sim de parceria. Alguns, percebendo que não estavam convencendo, admitiam que não era outra coisa se não arrendamento. A diferença entre um e outro é que no caso do arrendamento cede-se a área em troca de uma parte predefinida da produção e no caso da parceria o dono do lote trabalha conjuntamente com um parceiro (que, por exemplo, possuiria os equipamentos para trabalhar a terra) e, neste caso, a produção é dividida conforme a participação do parceiro-outorgante. Em áreas de assentamento apenas essa última situação é permitida.

<sup>172</sup> Há quem diga que o INCRA sempre esteve ciente dessa prática e até aquele momento havia feito “vista grossa”. Também soube que em outros assentamentos também foram descobertos arrendamentos, mas naqueles casos não teve negociação, o INCRA lacrou as máquinas e impediu o trabalho dos arrendatários sobre a área. O arroz destas áreas foram doados para o programa Fome Zero.

<sup>173</sup> Sem considerar o fato de que aquela área estava muito próxima da cidade e da principal rodovia do Rio Grande do Sul, o que lhe atribuíam um valor ainda maior no mercado de arrendamento. Obviamente que deve estar computado nesse valor os riscos que os Catarinas corriam ao investirem numa prática sabidamente ilegal e que a qualquer momento poderia ser descoberta.

<sup>174</sup> Sobre a versão midiática desses fatos vejam as seguintes edições do Jornal Zero Hora: 15.933 (16/04/2009), 15.934 (17/04/2009), 15.954 (07/05/2009), 15.961 (14/05/2009) e 15.964 (17/05/2009). Até o momento em que escrevia estas páginas ainda se anunciavam muitos capítulos desse processo.

Diante de algumas evidências, fiquei com a nítida impressão de que, mesmo sobre mim, pesava alguma suspeita de delação a propósito do vazamento de informações sobre aquela negociação realizada entre os assentados e os arroseiros que tinha sido motivada pelo INCRA. Na semana imediatamente anterior à repercussão midiática do escândalo eu havia entrevistado uma assentada que espontaneamente me contou em detalhes como se deu a negociação com o INCRA e com os arroseiros. Passados alguns dias após o vazamento para a justiça e para a mídia do que havia se efetivado ali, um outro assentado me confessou que aquela assentada, que eu havia entrevistado, estava incluída dentre os casos suspeitos de traição – naquele momento os suspeitos chegavam a uma dezena<sup>175</sup>. Resolvi então voltar até essa mulher e lhe explicitar minha preocupação<sup>176</sup>. Segundo esse assentado ela estava falando para todo mundo sobre algumas negociações que estavam relacionadas com aquele escândalo e que haviam sido tratadas entre eles de forma sigilosa.

Julguei prudente expor a essa assentada, com quem tinha uma ótima relação, as minhas preocupações. Ela me tranquilizou dizendo que não havia nenhuma suspeita sobre mim, ao menos que ela soubesse. Ela havia descoberto, por casualidade, que o nome dela constava da lista de suspeitos quando, ao questionar o presidente da comunidade sobre os motivos que o levou, de forma unilateral, a cancelar a festa da comunidade<sup>177</sup> prevista para o mês seguinte, ele justificou dizendo que o clima estava muito tenso e insinuou que o nome dela havia sido aventado com suspeição. Achavam que ela repassava informações da coordenação (onde era representante de seu bolsão) para um dos assentados que, segundo eles, era, comprovadamente, “traidor”. Portanto, apesar de estar no alvo das suspeitas, não era por minha causa que ela estava naquela situação. Percebi que nessa história havia fortes elementos de disputas e divergências pessoais que remontavam ao início do assentamento. Até o momento em que finalizei essa tese, a situação ainda era tensa e bastante incerta.

Com o desenrolar dos acontecimentos foi comprovado que ao menos quatro assentados, segundo algumas lideranças, haviam traído o assentamento como um todo e o nome daquela assentada havia sido desconsiderado. Sobre dois deles não tinham dúvidas a respeito de seus envolvimento desde a origem dos fatos. Seus nomes eram públicos, o assentamento inteiro sabia e revelavam para qualquer um que se interessasse em saber. A difamação e o isolamento eram as primeiras punições que lhes aplicavam<sup>178</sup>. Um deles era um senhor que já morava no assentamento antes da chegada dos Sem-terra, era o capataz da

---

<sup>175</sup> Essa situação me faz lembrar aquela parte angustiante do relato que Chaves (2000, p.320-333) realiza sobre a expulsão de um marchante que foi submetido a um escárnio público fazendo-o viver uma situação extremamente vexatória. Fato agravado quando descoberto que aquelas suspeitas eram improcedentes. Esse caso descrito por Chaves também me fez lembrar um saboroso romance de Milan Kundera: “A Brincadeira” (1985). Como se a vida imitasse a ficção, o personagem principal desse romance é submetido a toda sorte de infortúnio pelos membros do Partido Comunista Tcheco. Essa situação teve como motivo desencadeador justamente uma frase escrita em um cartão postal, uma brincadeira que pode ser comparada com aquela do bilhete do marchante no qual refere a si mesmo e a um outro companheiro a partir de termos militares. Em ambos os casos antes de qualquer chance de defesa, o estrago em suas vidas estava irremediavelmente feito.

<sup>176</sup> Minha preocupação principal não era pessoal, o de ser identificado como delator. Minha relação com o assentamento era casual, não dependia daquele espaço, nem mesmo para concluir minha tese. O que me preocupava de fato era o de haver, involuntariamente, colocado em risco a convivência e mesmo a permanência daquela família no assentamento.

<sup>177</sup> Tomando essa festa como uma “cerimônia institucional”, conforme definida por Goffman (2003, p.84-99), o seu cancelamento pode indicar a previsão de algo para o qual este autor chama a atenção quando aponta que estas cerimônias são momentos privilegiados para inversões de papéis entre lideranças e liderados, é quando mais claramente as fendas nessa relação são expostas.

<sup>178</sup> A expulsão do assentamento era uma ação considerada, mas impraticável naquele momento, pois estavam no foco das atenções e qualquer ação contra eles poderia ganhar novas repercussões. De qualquer forma, a permanência dessas famílias no assentamento se anunciava insuportável.

antiga fazenda.<sup>179</sup> Uma liderança comentou comigo que a traição efetivada por este senhor não lhe tinha causado grandes surpresas, pois ele não havia vivido a experiência de acampamento e todo processo de luta para chegarem até ali. Isso, em alguma medida, justificava o fato dele não cultivar a prática da gratidão ao MST e da obediência às decisões coletivas. Disseram-me que após aquele episódio ele nem mais se reconhecia como assentado. Quando indagado sobre sua condição ali no assentamento ele dizia que não tinha nada ver com as demais famílias ali assentadas, o que, obviamente, elevava ainda mais a indignação e o desprezo por aquele senhor.

O curioso dessa história é que da primeira vez que cheguei no assentamento várias lideranças comentaram que ele era uma pessoa muito boa, que, apesar de não ter passado pelo acampamento e todo o processo de luta que precede a chegada no lote, havia incorporado a dinâmica de organização ali estabelecida e não tinha limites a sua contribuição ao MST. Ele chegou, inclusive, a ceder uma parte significativa de seu lote para que fosse temporariamente destinado à formação de um acampamento (o acampamento existiu ali por quase dois anos). Sua propriedade ficava ao lado de uma fazenda bastante cobiçada pelo MST e manter um acampamento ao seu lado era uma forma de pressionar a sua desapropriação. Lembro também que ele era um participante assíduo das reuniões do seu bolsão, foi numa dessas reuniões que o conheci.<sup>180</sup> No entanto, os atritos com a direção do MST ganhou maior proporção quando ele cedeu a energia elétrica de sua propriedade para uma guarita da Brigada Militar que havia se instalado entre o acampamento e a fazenda, justamente para impedir qualquer ação de ocupação ou de sabotagem nos trabalhos da fazenda. Como ele já vivia na região, aqueles brigadianos eram seus conhecidos e, portanto, não poderia negar tal favor. Mas ainda assim, na visão dos dirigentes do MST aquilo soava absurdo, pois ele estava auxiliando o inimigo. Mesmo sofrendo forte pressão, ele manteve o fornecimento de energia para os policiais.

Foi-me comentado de outros atritos que já vinham de longa data e que, possivelmente, haviam influenciado na sua decisão de “trair” o assentamento.<sup>181</sup> Também deve ser considerado as relações que certamente ele já tinha estabelecido com os arrozeiros e outros moradores da vizinhança antes de vir a tornar-se um assentado, o que poderia, como no caso dos policiais, lhe exigir uma certa lealdade no cumprimento do acordo original. Mesmo entre alguns assentados, eles entendiam que, apesar do contrato original de arrendamento prever um preço muito baixo, eles deveriam ter mantido a palavra, já que durante as safras anteriores haviam estabelecido uma boa relação com aqueles arrozeiros e, mesmo pouco, o que ganhariam era bastante significativo para eles. Assim um assentado comentou sobre a relação com os arrozeiros:

Eles (os arrozeiros) alegavam que tinham um contrato e que aquele contrato valia. Sim, valia até que o INCRA resolveu que não valia mais. (...) Nós sabia que a terra é nossa, por direito é nossa, mas quem plantou quem trabalhou foi eles. E tu vê 3, 4 anos tu vai criando uma amizade, vai entendendo a necessidade de cada um. Nós

---

<sup>179</sup> É prática comum no MST a destinação de alguns lotes do assentamento para antigos funcionários da fazenda desapropriada.

<sup>180</sup> Nessa ocasião ele havia, inclusive, se oferecido para me acolher em sua casa por alguns dias durante a primeira etapa de minha pesquisa. No entanto, no período em que estive ali me informaram que ele estava doente e então resolvi não incomodá-lo. Depois do ocorrido, algumas pessoas comentaram que achavam exagerada a confiança que depositaram naquele senhor.

<sup>181</sup> Apesar de ser tratada como uma traição ao assentamento, tudo leva a crer que foram os atritos com a equipe dirigente que o motivou a tal ato, ou mesmo com algum dirigente em específico. Essa suspeita foi verbalmente apontada por uma assentada.

tinha o entendimento que nós não podia tirar tudo o que era dos arrozeiros.

O outro caso confirmado de traição tratava-se de uma assentada que passou longo período acampada e compreendia a dinâmica de adesão ao MST e os procedimentos de tomada de decisão baseada nas longas discussões coletivas. Nesse caso era incompreensível, especialmente para algumas lideranças, que ela colocasse em risco a imagem e mesmo a manutenção de todo o assentamento. Não havia dúvida, para todos os que comentavam sobre este acontecimento, de que eles haviam sido corrompidos pelos arrozeiros. Tinham certeza de que eles apenas os traíram porque ganharam algo em troca. Diante do grau elevado de tensão que se estabeleceu naquele ambiente, anunciava-se que a permanência daquelas famílias no assentamento se tornaria insustentável.

Dos outros dois casos, um deles havia chegado ali recentemente após haver trocado o lote que possuía em outro assentamento com aquele no qual morava agora. Nesse caso, conforme comentários, ele estava irregular e o INCRA o retiraria daquele lote. O último suspeito, o mais incerto e sobre o qual poucos comentavam, havia sido um militante com significativo reconhecimento durante o acampamento e no período inicial do assentamento. Quando o entrevistei ele expressava uma autoridade de quem havia estado na linha de frente do MST. Naquele período o único aspecto que depunha contra ele, presente na fala dos outros assentados, era o fato de estar quase sempre alcoolizado. Nesse caso, conforme alguns comentários, ele se adiantou a qualquer pressão e trocou seu lote por um lote em um outro assentamento distante dali.

O arrendamento de suas terras, que até aquele ponto havia sido mantido como um segredo coletivo que envolvia todos os assentados e os arrozeiros, passa de um momento a outro a tornar-se público e a produzir enormes consequências para os envolvidos diretamente, mas também para vários outros atores sociais em diversos âmbitos. No plano local a perseguição aos traidores estremeceu as relações sociais ali estabelecidas. Conforme Simmel chama a atenção, o segredo carrega a consciência da traição.

o segredo contém a consciência de que *pode* ser rompido: de que alguém detém o poder das surpresas, das mudanças de destino, da alegria, da destruição - e até da autodestruição. Por tal razão, o segredo está sempre envolvido na possibilidade e na tentação da traição; e o perigo externo de ser descoberto se entretém com o perigo interno, que é como o fascínio de um abismo, a vertigem de a ele nos entregarmos. O segredo cria barreiras entre os homens, mas ao mesmo tempo traz à baila o desafio tentador de rompê-lo por boataria ou por confissão - e esse desafio o acompanha todo o tempo. (Simmel, 1999, p.223)

Pode ser depreendido, a partir de todo esse entrelaço, que o assentamento está em constante vigilância por grupos sociais externos e internos. A mídia que quer produzir um fato midiático em conformidade com a posição ideológica que ocupa nesse campo de disputas não perde a oportunidade de colocar em relevo informações que deponha contra o MST e contra os que a ele estão próximos. O poder público estadual também promove um ataque feroz contra o MST, o poder público federal busca demonstrar maior complacência e evita criminalizar o Movimento. A Brigada Militar, ciente do longo histórico de conflitos com o Movimento, se esforça para agir com cautela, a Polícia Federal investe no diálogo e tenta agir com isenção técnica. Já o Ministério Público Federal diz que não tem nada a ver com isso e

que a responsabilidade é da justiça....<sup>182</sup> Enfim, um vasto conjunto de atores sociais, nenhum dos quais isento, estavam envolvidos numa questão que é a um só tempo social, jurídica e política.

O fato do MST estar inserido num acirrado espaço de lutas políticas e gozar de grande destaque na sociedade faz com que os vários agentes com os quais se relaciona de alguma forma, traga para essa relação as suas posições idealizadas previamente. Tudo isso impõe reflexos na vida cotidiana daqueles assentados.

### **3.2.1.3 O controle de si**

Naquele espaço social é onde, mais do que em qualquer outro possivelmente, se torna premente o exercício delicado e quase insofismável de controlar a imagem que lhe emana. O caso do senhor “traidor” reúne os elementos que o torna modelar. Sem entrar no mérito da presunção de corrupção, é axiomático o esforço laborioso que ele promove para se fazer credível frente aos Sem-terra e ao mesmo tempo manter a mesma aparência de outras épocas frente àqueles com os quais já cultivava uma boa relação. Apesar de haver sido beneficiado pela luta do MST, não era uma luta que lhe concernia. Adaptou-se até onde pôde e tudo indica que o rompimento foi profundo. Ao dizer que não era um assentado mesmo estando ali na condição de assentado, ele estava renunciando a qualquer assimilação àquele universo definido e organizado pelos dirigentes do MST. Com menos intensidade ocorre o mesmo como os demais assentados, especialmente no caso daqueles que não ocupam uma posição de liderança. No caso das lideranças eles estão movidos por um tipo de moeda simbólica que circula entre os pertencentes ao espaço de militância em geral e, por visibilidade, ganha ainda mais peso entre os que estão imerso no universo do MST. Os demais assentados já atingiram o objetivo de conquista da terra e, portanto, não possuem a mesma motivação mobilizadora de um acampado e, na maior parte dos casos, não disputam a consagração junto à “elite” militante. Para estes, o que está em jogo é a integração à vida cotidiana para além do assentamento sem romper com sua história de luta e com a estrutura organizativa que impera entre eles.

O poder das lideranças no assentamento, como já foi dito, é bastante inferior ao que possuíam no acampamento. O enfrentamento às lideranças é muito maior, ao mesmo tempo em que a margem de punição que um assentado pode sofrer é bastante limitada. Além disso, sempre haverá a possibilidade de envolver instituições externas, como o INCRA ou o judiciário diretamente, o que poderia produzir efeitos ainda mais prejudiciais tanto para a imagem do assentamento quanto de todo o conjunto do Movimento. Essa possibilidade de envolver agentes externos na resolução de conflitos internos não existia durante o período do acampamento. Nenhuma instituição externa iria, por exemplo, exigir que um acampado expulso fosse readmitido ao acampamento. Já no assentamento, essa possibilidade sempre existe, já que o lote está sob a posse do assentando e não do Movimento.

---

<sup>182</sup> Para denunciar que os arrozeiros estavam transportando a colheita de arroz durante toda noite para local desconhecido, os assentados bloquearam uma estrada por onde os caminhões circulavam. Uma ordem judicial determinava que aquele arroz deveria ser transportado apenas durante o dia e sob a vigilância e controle da PF e da BM e estocado em um determinado armazém. A BM compareceu ao local, mas manteve-se distante do protesto enquanto os agentes da PF negociavam a liberação da estrada. Após a liberação o comandante da BM se aproxima e comenta, com um agente da PF, que eles resolveram nem se envolver na negociação porque sabiam que a relação com os sem-terra era complicada e podia descambar para o enfrentamento. O evento da Praça da Matriz, quando um PM foi morto (Lerrer, 2005), bem como tantos outros de enfrentamento entre a BM e o MST estão na base da forte animosidade entre ambos.

Esse declínio no status das lideranças que pode ser percebido no assentamento induz, inclusive, a que algumas lideranças, ao assumirem seus lotes, abdicuem desse status para se liberarem de certas urgências da militância que, na maior parte das vezes, se sobrepõe às suas atividades produtivas. Entendem que a prioridade agora é a produção ou a sobrevivência autônoma (mesmo que seja trabalhando na cidade) e, portanto, colocam a dedicação às causas mobilizadoras do Movimento em um plano secundário.

Como pode ser depreendido das descrições e dos eventos comentados acima, nesse assentamento mais novo as dificuldades de relacionamento interno eram bastante grandes. Mesmo a comunidade católica enfrentava muita dificuldade para se estabelecer. Essa dificuldade de organização ganha maior consequência em função de boa parte da área de terra que possuem estar dedicada à produção do arroz, uma cultura que exigem um alto investimento em insumos e mão-de-obra. Essa condição impõe, mais do que nunca, a necessidade de se organizarem para produzi-lo. Mas as evidências apontam que esta via da organização coletiva estava bastante remota. Um assentado foi eloquente: “*se não permitirem que arrendemos vou formar pasto nessa área*”, a única forma mais ou menos viável de trabalhar a área individualmente.

### 3.2.1.4 A relação com a cidade

Especialmente no caso desse assentamento, que faz divisa com o perímetro urbano do município ao qual pertence, a relação com os cidadãos é frequente. Quando buscam uma integração a essa dinâmica externa ao assentamento sua condição de “sem-terra” lhe é constantemente “jogada na cara”. Nesse longo extrato de uma entrevista com um casal cuja mulher ficou 5 anos acampada acompanhada de 5 filhos, o mais novo com apenas 6 meses, essa situação de se ver diante do preconceito é bem explicitado<sup>183</sup>:

#### *Vocês ainda se consideram parte do MST?*

Imagina, sempre honrando a camisa ainda, eu vou trabalhar às vezes com a minha camisa no restaurante, porque eu cozinho lá e eu vou com a camisa do MST e tem gente que diz, “bah!, mas tu não tem vergonha de usar essa camisa?” “Eu não, com muito orgulho serei MST sempre na vida agora”. Eu disse que quando eu for fazer minha casa eu vou desenhar a bandeira do MST bem na área aí. Quero desenhar a bandeira. E não tenho vergonha de dizer que eu fui sem-terra e sempre digo pro outros que não tem um pedacinho de terra, vão acampar, vão lutar que nem eu lutei. (...) [mas o que judia muito o MST é a reportagem, na televisão, eles só mostram o que sai de ruim...] (...) O MST é muito afamado, então pra quem vai atrás do que fala o repórter, nunca vai acampar, porque não é nem a metade do que eles falam, porque eles falam só as coisas erradas, o que é de bom eles não mostram nada, eles escondem tudo. (...) [esse vizinho aqui, o maior produtor de melão, nunca passou uma reportagem] Escutou que tem uma festa do melão aqui na cidade? O maior produtor de melão foi aqui do assentamento... mas eles mostraram isso na televisão? Não mostram!!! Só ripa nos Sem-terras, que são vagabundo, baderneiros... Eles não mostram que o maior produtor de melão é do MST, eles vão

---

<sup>183</sup> À época o marido se manteve trabalhando no local de origem.

lá e mostram os outros, dão só uma passadinha, finge que estão filmando, mas estão filmando os outros lá, não mostram a barraquinha do MST. Eles cortam aquela palavrinha lá, eles cortam foram. (...). Então nós ia pra lojas e o pessoal conhece nós já, pelo estilo, dá pra ver que aquele pessoal não são da cidade. Então nós ia nas lojas pra comprar alguma coisa, nas ferragem, nas agropecuárias, tu passava na rua eles ficavam te olhando, tu cuidava com o canto dos olhos, eles ficavam olhando atrás, quando nós começamos a comprar esse material, não só eu, todo o pessoal, comprando essas coisas, telha, prego, madeira e outras coisas, agora já estão vindo atrás pra conversar, eles viram que agora nós também começamos a comprar no mercado, nas ferragens, na agropecuária... Porque o dinheiro que nós pegamos aqui entra tudo no município, principalmente nos 3 mercados mais grande que tem, vai tudo ali... O que saiu de casinha por aí, tudo vem da cidade. Nessa parte nós somos muito bem vistos pela ferragem, mercado e agropecuária. É claro, eles agradam nós porque nós gastemos ali...] de primeiro nós era bicho [a primeira coisa que eles dizem é assim “aquela negrada lá do sem terra, aqueles baderneiros”] não, eles não dizem negrada, eles dizem Sem-terra baderneiros. Só que em todo lugar tem gente que não vale nada, não vai dizer que é só... Por isso que eu digo, às vezes eu bato boca com os caminhoneiros ali no restaurante, uma vez eu ficava quieta, agora eu não fico mais, eles dizem que tem gente que não vale nada aqui... eu disse, mas toda a sociedade é assim. Toda a sociedade tem gente que não vale nada, tem caminhoneiro que não vale nada e eles se doeram. Não é só do MST que não vale nada. Ali *na cidade*, quanta gente que não vale nada. [é que nem o político, tem político que se interessa de olhar para o município e outro que olham só pro lado deles. Não vou dizer que no MST não tem gente que não trabalha, tem... mas toda sociedade á assim. Sempre tem um que ajuda e tem outro que atrapalha... (*entre colchetes está a fala do Marido*)

Essa imagem dos Sem-terra difundida pela mídia e, em certa medida, assimilada pela sociedade, a de que eles são vagabundos, baderneiros, radicais... lhes atingem de forma mais potente quando se veem diante dos olhares inquiridores dos que moram na cidade ou freqüentam o restaurante onde aquela mulher trabalhava. O esforço para serem assimilados à normalidade ao dizerem que eles não são diferentes de ninguém ou quando dizem que em todos os meios sociais existem aqueles que estão à margem das regras de convivência socialmente admitidas, não os isentam dos rótulos a eles fixados de serem sem-terra e de serem do MST, e, em última instância, de serem camponeses ou, ao contrário, de não o serem. Tal constatação faz produzir um posicionamento imediato, quase como um racismo.<sup>184</sup> A contradição nas falas da mulher e do esposo quanto ao uso do termo “negrada” para lhes caracterizar é uma evidência sintomática da forma como são vistos e como se vêem. Isso se agrega ao fato de carregarem, no caso de uma parte, também a condição de camponeses “*pelo estilo, dá pra ver que aquele pessoal não são da cidade*”. Esta condição potencializa ainda

---

<sup>184</sup> Situação similar ao que foi notado por Sayad entre favelados em Natterre - França: “*Tout ce qui est dit et tout le regard avivant ce sentiment de honte. Paradoxalement, le sentiment de honte est encore plus grand en situation anonyme, car ils sont un expropre collective et se pose sur la totalité du bidonville. Les moments plus difficiles sont quand il faut sortir, se donner a voir à l'exterieur. Le bidonville colle à la peau*”. (Sayad, 1995, p. 43).



mais sua composição destoante na paisagem social. Como bem reflete Bourdieu (2000) a propósito da relação campo x cidade

o camponês torna-se 'camponês', no sentido que a injúria da cidade dá a esse adjetivo. Segundo a lógica do racismo, que se observa também entre as classes, o camponês é continuamente obrigado a contar em sua prática com a representação dele mesmo que os cidadãos lhe reenviam; e reconhece ainda nos desmentidos que ele lhe opõe a desvalorização que o cidadão o faz sofrer (p.115).

Se os camponeses ocupam essa posição de “classe objeto” (Bourdieu, 1977) na imagem idílica que emana dos cidadãos, no caso dos Sem-terra o contrário dessa posição lhes atinge de forma ainda mais potente. Se a figura paradigmática do camponês está carregada de preconceitos, ainda assim pode-se dizer que em tempos atuais ela se reveste, em certas circunstâncias, de alguma positividade, mesmo que seja apenas como “guardiões da natureza” – em um momento em que a questão ambiental se transformou em um assunto bastante caro à sociedade, tal importância é significativa. Mas a imagem que em grande medida se produziu dos Sem-terra é justamente a de alguém que está usurpando desse patrimônio simbólico pertencente ao camponês. O fato de boa parte desses sem-terra não trazerem um histórico de relação com o campo depõe incisivamente contra eles. Em certa medida a presença atual desse perfil de sem-terra confirma o preconceito grosseiro de que o camponês é um sujeito passivo e conservador, que por ser uma “classe objeto” só pode estar sendo manipulado por lideranças cidadinas.

Ainda que estejam fortemente organizados e se sintam parte de um importante movimento social, como faz questão de acentuar esse casal, ainda assim não conseguem reverter os estigmas que lhes são dirigidos. Mesmo quando buscam a admissão a partir do jogo de reputação valorizado pela sociedade, como nesse caso em que ostentam como um troféu coletivo o prêmio individual de produtividade que um de seus companheiros conquistou, tal fato não ameniza os olhares que lhes estigmatizam e que continuam a lhes acusar de vagabundos. Numa dinâmica social de “longa duração”, a imagem consolidada a partir de inúmeros sedimentos que foram se depositando e lhes dando forma ao longo do tempo, não se reverte a partir daquilo que sempre poderá ser considerado apenas uma exceção.

Nesse sentido, mesmo quando não produzam uma reflexão detalhadamente acabada quanto ao que vem a ser um Sem-terra ou mesmo um camponês, a sociedade lhe conferirá atributos que os distinguirão no cenário social. Como acentuado na fala desse casal, ao irem para a cidade eles estão expostos a um fecho de luz que sentem lhes magnificar tais atributos por contraste ao que aquele cenário reconhece como “normal”: *“tu passava na rua eles ficavam te olhando, tu cuidava com o canto dos olhos, eles ficavam olhando atrás”*. Conforme salienta Goffman (1982)

“a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas” Goffman (1982, p.11)

Por ironia do destino, a única forma, a partir da qual se sentem valorizados, é justamente pela via constantemente colocada em questão por boa parte dos militantes do MST: quando, perante os cidadãos, adquirem uma valoração econômica. Reconhecem, ironicamente, que ganham em importância a partir do momento em que começam a investir

seus recursos econômicos nos pontos comerciais onde realizam suas compras. Como nessa etapa inicial do assentamento eles recebem uma soma significativa em créditos, o impacto que produzem na sociedade local é considerável. Também tem relevância os recursos obtidos a partir das suas produções. A sociabilidade mediada pelo dinheiro produz uma relação de conveniência que, ao mesmo tempo, faz suavizar a imagem negativa acumulada: “*de primeiro nós era bicho*”. Paradoxalmente é o dinheiro “humanizando” as relações sociais.

É importante notar, da mesma forma que faz Goffman (1982, p.13), que um estigma só pode ser tomado dentro de uma análise relacional. Ou seja, aquilo que estigmatiza um indivíduo no grupo ou um grupo perante outro não assume tal carga em qualquer circunstância ou qualquer espaço social. O estigma pode, inclusive, “confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é em si mesmo, nem honroso e nem desonroso”.

Nesse caso, a identidade de Sem-terra, orgulhosamente referida nesse extrato de entrevista tem esse duplo caráter. Ela se constituiu como uma identidade positivada no meio em que passaram boa parte de suas vidas e onde são ostentadas com reverência, mesmo quando já possuem terra. Entretanto, por outro lado, em outros espaços sociais ela carrega a carga negativa que foi sendo estimulada e acumulada ao longo de muitos eventos e disputas cujos atores envolvidos foram os mais variados. Paradoxalmente, essa carga negativa faz, ao mesmo tempo, reavivar a sua carga positiva e a sua força como identidade. Abdelmalek Sayad, ao estudar as favelas em Natterre – França nota algo que é similar ao caso que estudei, tanto no que se refere ao seu componente espacial quanto social. Conforme notou, “*cette conscience de la relegation, de la discrimination à la fois social et spatiale dont on est victime, ravive le sentiment des autres appartenances ou des autres formes d’identité*”. (Sayad, 1995, P. 107).

Trata-se, portanto, de considerar que a identidade dos Sem-terra foi se construindo para dentro e para fora. Internamente aos Sem-terra estudados também ocorre uma distinção entre aqueles que mais se aproximam do ideal de militância e compromisso com a causa simbolizada pelo MST – ideal este construído e em construção – colocando na periferia deste processo aqueles que não são “exemplos” de dedicação e “pureza”. Internamente ao assentamento ocorre essa categorização entre diferentes grupos a partir de uma escala que estabelece o grau de proximidade e afastamento com relação ao ideal de uma identidade de Sem-terra, mas não há uma exclusão objetivamente perceptível – exceto para os casos extremos como o dos traidores narrado acima. Com relação ao exterior é notório o esforço para externalizar uma homogênea e coesa unidade em torno de uma praxis coletiva. Este esforço é justificado especialmente por causa de uma necessidade objetiva de serem acreditados e se protegerem enquanto grupo nos espaços sociais onde interatuam. Qualquer ambiguidade mais ou menos perceptível pode comprometer toda a imagem unitária do grupo. Dessa forma, a pressão estigmatizante que se estabelece como um mecanismo de regulação interna, pode ser notada entre eles de maneira quase sempre dissimulada, não chegando a ser uma ação deliberadamente articulada, pensada com vistas a uma possível exclusão – ainda que esta possibilidade não seja eliminada.

### ***3.2.1.5 Sem-terra agricultor e sem-terra trabalhador urbano***

O fato desse assentamento estar localizado bastante próximo do perímetro urbano do município ao qual pertence e de outros municípios maiores e mais urbanizados estabelece um balanço delicado na relação interna entre os que trabalhavam fora e aqueles considerados legitimamente agricultores. No caso destes que conseguiam empregarem-se na cidade eles tentavam promover um ajuste entre o trabalho agrícola realizado no lote e aquele emprego urbano. As atividades urbanas mais frequentemente relatadas foram as seguintes: balconista,

garçom, frentista, cozinheira, atendente de supermercado, empregada doméstica (diarista) e empregado industrial. No entanto, o assalariamento urbano se constituía em um ponto nevrálgico da convivência entre os assentados. Eram promovidas constantes acusações contra aqueles que trabalhavam fora. Essas acusações se davam tanto na forma direta, quanto indireta. Nas reuniões da coordenação eram casos abordados e criticados e na convivência cotidiana podiam ser notadas algumas insinuações irônicas e estigmatizadoras do tipo que me foi declarada por uma assentada que se sentiu incomodada com a ironia utilizada contra ela por um outro assentado: *“fulano de tal pode emprestar dinheiro, pois tem um bom emprego na cidade”*.

Um dos bolsões se viu obrigado, inclusive, a se dividir em dois devido ao fato de boa parte dele ser composto por pessoas que trabalhavam fora e, em função da pouca maleabilidade de horário, acabavam enfrentando dificuldades para participar das reuniões nos horários que a maioria escolhia. Claro que este não foi o único motivo, havia muita divergência entre alguns de seus integrantes e parte dessa divergência se dava exatamente pela posição de alguns deles que não aceitavam que as pessoas do assentamento saíssem para trabalhar fora do lote. Este bolsão era o que concentrava a participação das principais lideranças do assentamento e, por isso mesmo, o comportamento politicamente exemplar exigido de seus integrantes era muito mais incisivo e a vigilância muito mais constante. A informante que me narrou o processo de divisão do grupo sugeriu que a escolha dos horários das reuniões era feita propositalmente para que aqueles que trabalhavam fora não pudessem participar das reuniões e, assim, se isolassem da dinâmica do assentamento. A composição desse novo grupo era majoritariamente de assentados que trabalhavam em atividades urbanas.

Observei que diante de mim havia a tentativa de disfarçar o emprego que tinham fora do lote ou então menosprezar a sua centralidade na vida familiar: *“meu marido arrumou um bico ali na lancheria, tá substituindo uma pessoa que entrou de férias”*. A mulher que me fez esse comentário também trabalhava na mesma lancheria desde que haviam chegado no assentamento. Mas passados mais de três meses que o marido continuava naquele trabalho, o discurso havia mudado, agora era ela que estava se preparando para sair e se dedicar apenas às tarefas do lote. Era notório o esforço que ela fazia para controlar as impressões que me causava. Quando do primeiro contato que tivemos, oportunidade em que gravei uma entrevista com ambos, tanto ela quanto seu marido demonstraram um grande conhecimento da história do movimento e usavam com desenvoltura o vocabulário militante corrente no MST. Eles se conheceram, se casaram e tiveram o único filho durante o período de acampamento. Ela quase concluiu o segundo grau. Quando estava por finalizar o terceiro ano ela abandonou os estudos para ir acampar juntamente com sua mãe. Ele também havia abandonado os estudos para ir acampar, mas o finalizou durante o período do acampamento numa escola do MST. Fez um curso de técnico em agropecuária e chegou a realizar um pós-médio em agroecologia. Durante o período de acampamento ambos haviam ocupado posições de maior destaque dentro da hierarquia do Movimento, pode-se considerá-los militantes destacados e alinhados aos seus princípios. Ele chegou a ter grande influência na hierarquia estadual. Nesse sentido, sabiam, mais do que qualquer outro, que o ideal militante era aquele que incorporava o perfil camponês e fazia da sua propriedade um exemplo de produção para o consumo e de excedente para a venda. Era esse o tipo de assentado a partir do qual a luta pela reforma agrária se justificava: o camponês que sustenta a sua família e produz excedentes dos principais gêneros alimentícios para sustentar a nação.

Portanto, não era sem constrangimentos que me contavam que estavam trabalhando fora do assentamento. Além disso, haviam renunciado, tanto ele quanto ela, a postos de lideranças que os colocariam em evidência dentro do assentamento. Especialmente sobre ele recaía uma enorme expectativa, declarada pelos demais assentados, de que ele seria o grande líder responsável pela unidade e fortalecimento do assentamento. Mas quando lhe expuseram

tal expectativa ele logo afastou tal encargo dizendo que ali começava uma outra história. Para mim ele deixou claro que aquela nova etapa não era tanto para os debates políticos, que o principal daquela fase era trabalhar pra produzir. Fez referência ao lema “Ocupar, Resistir e Produzir” para justificar que haviam superado os momentos de ocupação e resistência e agora eles estavam vivendo a fase da produção, mesmo que ele não estivesse se mantendo, juntamente com sua família, a partir da produção de seu lote.

De qualquer forma, era esse o perfil que eles deveriam desenhar diante de mim, o de um camponês fiel aos princípios do Movimento e dedicado ao seu lote, pois provavelmente era isso que imaginavam que eu gostaria de ouvir e, ao mesmo tempo, era isso que contemplava o ideal do indivíduo formado para e a partir do MST. Nesse sentido, dizer que estavam empregados numa lancheria soava quase como uma blasfêmia, uma declaração ultrajante que não poderia ficar sem uma fala complementar meio que justificando, meio que se desculpando pelo que disse. Isso ficava claro no seu próprio semblante. Quando apenas ela trabalhava dizia que ficaria naquele emprego até quando estivessem mais bem adaptados para viverem do próprio lote. Quando ele também começou a trabalhar tratava-se de um “bico” algo provisório apenas até o retorno da pessoa a quem substituía. Na medida em que o provisório do marido foi se tornando permanente, era ela, então, que deixaria o trabalho.

Certa vez, quando saímos todos conversando após a celebração de uma missa, ela disse para uma amiga que sairia do trabalho porque a pressão das outras pessoas do assentamento era muito grande e a estava deixando chateada. De fato, um mês depois ela havia deixado o seu emprego e estava com o projeto de produzir pão para fornecer à lancheria na qual havia trabalhado. Ele mantinha seu emprego como frentista no posto de combustível ao qual estava integrada a lancheria onde trabalhou sua esposa<sup>185</sup>.

Realmente não foram poucas as pessoas que deixavam evidente suas críticas àqueles que trabalhavam fora do assentamento. Uns faziam questão de acentuar, por exemplo, o fato de que tudo o que tinham era fruto do trabalho que desenvolviam no próprio lote, uma forma velada de criticar aqueles que dependiam de um salário externo para sobreviverem. Outros eram muito mais diretos na desaprovação: “*não lutamos pela reforma agrária para ir trabalhar na cidade*”. Enfim, era um assunto verdadeiramente melindroso que, como destacado em outra parte, coloca em questão a própria centralidade da “terra de produção” e o discurso político do MST.

Mas o fato é que a proximidade com a cidade e suas opções de trabalho aparece sempre como uma possibilidade nas estratégias de sobrevivência das famílias ali assentadas. Também favorece o acesso a outros benefícios como saúde, educação, mercado para ofertar seus produtos e também para o consumo.

### ***3.2.1.6 Família, luta pela terra e o entreato francês***

No assentamento pude confirmar o que me foi comentado por pessoas do acampamento a respeito das famílias. Apesar da maior parte haver acampado sozinho ou com algum dos filhos, praticamente todos estão como suas famílias sobre o lote. Exceto um ou outro mais jovem ou algum senhor que estava separado da família, a grande maioria estavam assentados com suas famílias. Em alguns caso tratavam-se, inclusive, de famílias extensas. A

---

<sup>185</sup> Não sei ao certo se desde o começo o marido sempre trabalhou como frentista ou se realmente iniciou seu trabalho como garçom na lancheria e depois migrou para o trabalho no qual estava quando casualmente o encontrei ali abastecendo um automóvel. Como o posto e a lancheria eram do mesmo dono, talvez ele revezasse suas ocupações.

conquista do lote foi a oportunidade de agrupar irmãos, pais, filhos com suas esposas e netos, etc.

Um dado interessante, que está relacionado a essa questão familiar, é que, segundo as normas do MST, não é permitido que dois titulares de lotes diferentes acumulem os dois lotes após o casamento. Caso ocorra o casamento entre dois assentados, um desses titulares deve abrir mão do lote que, por sua vez, será destinado a outra família.

A esse respeito narro na seqüência um diálogo que estabeleci com uma liderança durante o percurso do ônibus que nos levaria do acampamento para Porto Alegre. Eu havia tomado conhecimento daquela regra naquele dia quando presenciei uma conversa – que poderia ser classificada como fofoca – entre uma assentada e um assentado. Eles comentavam sobre a constituição de um casal formado por um homem e uma mulher, ambos titulares de lotes diferentes. Ela estava preocupada em saber se iriam perder um dos lotes, o outro considerava que não, pois já havia outro caso semelhante sobre o qual não foi aplicado tal regra. Aquela mulher o questiona se os “militantes” tinham conhecimento sobre aquele caso. Ele sugeriu que provavelmente sabiam, pois era notório a todo o assentamento. Então eu o questionei sobre a efetividade daquela regra, se ela concernia ao MST ou ao INCRA. Ele me disse que o MST denunciava ao INCRA e este retiraria um dos lotes pertencentes ao casal. Mas notei que não era um assunto sobre o qual queriam prosseguir conversando, ao menos na minha presença.

Então, no percurso da viagem que fiz com aquela liderança a questionei a respeito dessa regra. Ela foi enfática: *“isso é imoral!!! Não lutamos para que uma família se torne latifundiária”*. *“Mas dois lotes de 15 ha não constitui um latifúndio!”* Lhe retorquí, *“é, mas é imoral, um deles deve abrir mão do lote”*. *“Mas isso é levado a sério?”* Lhe indaguei *“Sim, claro”*. Ao mesmo tempo contrapus àquela lógica uma outra lógica muito presente no MST que é o incentivo a que filhos ainda adolescente com 15, 16 anos acampem e assumam um cadastro individual com a perspectiva de serem assentados. Comentei que via naquela possibilidade permitida e mesmo incentivada, algo que depunha contra aquela proibição, pois, na realidade, uma só família poderia estar agrupando vários lotes, como de fato sabia da ocorrência de alguns casos<sup>186</sup>. Mas para ela se tratava de coisas muito diferentes, pois o filho iria constituir uma outra família e não ia acumular terra. Então considerei que, segundo aquela lógica, cada filho da geração seguinte deviria um sem-terra, pois estava claro – mesmo para o MST, ao incentivar os filhos a acamparem – que um lote de terra não era suficiente para a reprodução familiar<sup>187</sup>. Ao que ela concordou. Mas não sem antes argumentar que os objetivos do MST não é incentivar a reprodução exclusivamente sobre um lote de terra, mas sim a constituição de cooperativas que unificariam os lotes e possibilitaria a reprodução coletiva, como se vê em alguns assentamentos.

Sobre as cooperativas lhe contra-argUMENTEI que me parecia algo muito difícil de ser aceito pelas famílias camponesas, pois impunha uma dinâmica de trabalho similar ao de um empregado rural ou industrial e, como tal, depunha contra o *ethos* camponês. Comentei que esta situação obstruía o desejo de “ser patrão” de si mesmo e não depender de uma dinâmica de horário e tarefas pré-definidas cotidianamente, justificativas comuns entre os camponeses e

---

<sup>186</sup> Conhecia ao menos dois casos. Em um deles o filho havia conquistado um lote e seus pais haviam conquistado outro; no entanto, este rapaz não mais habitava no assentamento e seus pais acumulavam os dois. Da mesma forma, uma outra senhora que também havia desistido do assentamento estava deixando seu lote com uma família vizinha com a qual mantinha uma relação quase que de parentesco.

<sup>187</sup> Tomando como referência o estudo de caso realizado no Nordeste do Brasil, Novaes (1985, p.26) faz uma observação que me parece pertinente também para a situação dos sem-terra: “Condições estruturais dadas pela escassez de terra (...) e pelas relações sociais de dominação que subordinam tais unidades à dinâmica da expansão capitalista não lhes permitem ultrapassar certos limites de acumulação, e determinam sua reprodução – quando lograda – na mesma posição estrutural”.

entre os que lutam por um pedaço de terra. Então ela foi definitiva: “*mas aí se trata de uma pequena burguesia rural*”. “*Mas então segundo esse ponto de vista, os cooperativados conformam um proletário rural!?*” revidei; “*sim, mas os modelos de cooperativas que você conhece não são mais os que o MST incentiva*”. De fato a crítica ao perfil de cooperativa que vigora em alguns assentamentos do Movimento já está incorporada nos discursos das novas lideranças. O sonho que cultivam é um trabalho coletivo sem os parâmetros capitalistas a que estão submetidas e a partir dos quais suas cooperativas são medidas. Pareceu-me algo muito próximo ao que vem a ser uma “comunidade alternativa”. Mas, aqui já havíamos desembarcado na rodoviária e nosso diálogo foi interrompido com a chegada de outro circular que nos separaria.

Nesse ponto me parece interessante fazer um contra-ponto como as experiências de lutas camponesas que conheci por ocasião de um breve trabalho de campo que realizei durante o período de estágio doutoral (sanduíche) na França. Ao longo de 15 dias convivi com diversos camponeses estabelecidos numa região que ficou mundialmente conhecida em função dos históricos de enfrentamentos com a ordem militar, política e econômica. São enfrentamentos que remontam, pelo menos, ao início da década de 1970.

Trata-se de uma região situada a 600 km a sudoeste de Paris, com uma topografia bastante acidentada e rochosa, com baixa densidade populacional – considerando os parâmetros franceses – ao redor de 15 habitantes/km<sup>2</sup>. É conhecida como “*Plateau du Larzac*”, referência ao planalto no qual se situa. A especialidade produtiva da região é a ovinocultura leiteira e seu leite abastece a produção do queijo *Roquefort*, um dos queijos cuja tradição é emblemática na França. Em função de suas peculiaridades, o Roquefort só pode ser produzido naquela região e, mais especificamente, em um município que leva o mesmo nome. A esse sistema os franceses denominam “*Appellation d’Origine Contrôlée - AOC*”. Portanto, não se trata de um simples queijo. Por trás dele está uma história milenar de “*savoir faire*” transmitida de geração em geração. É um verdadeiro orgulho nacional, um francês sempre ira falar de sua culinária, com destaque para os vinhos e para os queijos e o Roquefort reinará absoluto entre estes últimos<sup>188</sup>.

Essa região sofreu uma séria ameaça quando em 1971 o Governo de Charles de Gaulle decide expandir um pequeno campo militar que já existia em Larzac. O argumento era de que aquela região era pouco habitada e não tinha aptidão agrícola. Iniciava-se um intenso combate contra aquela expansão que desapropriaria vários camponeses. Similar ao MST, a origem desse movimento estará fortemente influenciada por membros da igreja católica e nasce com um caráter muito pragmático, que era o de preservar seus patrimônios. Entre as personalidades religiosas das quais receberão apoio, terá destaque um senhor de 75 anos conhecido como *Lanza del Vasto*. Tratava-se de uma figura quase mítica que encarnava a feição de um “guru” assumidamente vinculado ao catolicismo. No entanto ele estava muito mais próximo e associado ao movimento pacifista que naquele momento se consagrava como principal movimento nacional e internacional – ele havia, inclusive, vivido um período com Mahatma Gandhi na Índia. Portanto, apesar de sua aparência de monge anacoreta<sup>189</sup>, ele havia fundado uma comunidade chamada “*Communauté de l’Arche*” aberta a qualquer um que desejasse viver uma vida comunitária laica, mas com alguns princípios religiosos, não necessariamente católicos. Essa comunidade teve forte expansão durante a luta de Larzac.

---

<sup>188</sup> José Bové, ativista do movimento camponês e candidato às eleições presidenciais da França no pleito de 2007, entrou para a cena pública mundial quando liderou um protesto contra o Mc Donald da cidade de Millau em represália à decisão dos EUA em sobre-taxar a importação do queijo Roquefort.

<sup>189</sup> Ele possuía uma longa barba branca, vestia-se com uma túnica escura e ostentava uma cruz estilizada que era o símbolo da comunidade que ele havia fundado. Os pertencentes a essa comunidade também utilizavam essa cruz.

A luta de Larzac se insere na esteira de Maio de 68. Foi uma luta que se iniciou relativamente pequena, com objetivos bem pragmáticos e circunscrita àquela região, mas que ganhou em pouco tempo a adesão maciça de militantes de todos os tipos provenientes de toda França. Em sua origem haviam intensas disputas entre os grupos que gravitavam ao redor do núcleo central composto, essencialmente, por camponeses tradicionais<sup>190</sup>. Cada qual queria definir o caráter que aquela luta deveria assumir. Muitos dos quais, embalados pelos processos revolucionários que pipocavam pelo mundo, tentaram aproveitar a situação para deflagrar uma luta armada. Outros grupos trabalhavam de forma a potencializar uma luta político-partidária. Mas o formato que sairá vitorioso dessas disputas e imprimirá sua marca naquele movimento foi aquele da não-violência, cujo principal referente foi Lanza del Vasto. O próprio José Bové, a principal liderança que emerge dessa luta, assumirá numa entrevista que me concedeu, que a referência religiosa que ele, em alguma medida, preserva, é aquela da “Communauté de l’Arche”<sup>191</sup>.

Grande parte dos atos praticados durante o período de luta contra a expansão do campo militar são bastante similares aos atos promovidos pelo MST: jejuns liderados por religiosos como Lanza del Vasto e pelos Bispos de Montpellier e de Rodez; uma marcha a pé até a capital regional que reuniu milhares de participantes juntamente com um comboio de 70 tratores que iam na dianteira; outra marcha à pé liderada por um comboio de 26 tratores até a capital nacional, Paris; um outro ato no qual desembarcaram mais de 60 ovelhas que se espalharam sobre o gramado de *Champ-de-Mars* e sob a Torre Eiffel; atos de desobediência civil; manifestações grandiosas, como a que reuniu mais de 100 mil pessoas sobre o Platô do Larzac. Toda essa mobilização atingiu seu êxito em 1981, quando François Mitterrand, recém eleito presidente da França pelo Partido Socialista Francês, cumpre a promessa da campanha eleitoral e anula o decreto de expansão do campo militar.

A partir desse momento tem início um processo de gerenciamento das terras que haviam sido desapropriadas e que agora seriam cedidas a partir de um contrato de uso a uma associação recém criada. Essa associação reuniu grande parte daqueles que chegaram naquela região atraídos pela luta que ali ocorria. Agora eles haviam se “transformado” em camponeses. Essa associação estabeleceu uma distribuição dos lotes entre os interessados e estes teriam direito de uso até o momento em que se aposentassem. A partir daí uma nova família que estivesse interessada em trabalhar no campo substituiria aquela que acabava de aposentar-se. Esse processo era público e se dava na forma de seleção de projetos de produção adequados à região e às necessidades da Associação<sup>192</sup>.

Era aqui onde queria chegar quando salientei a possibilidade de comparação com o MST, para além de vários outros pontos de contatos salientados acima. Como ressaltado

---

<sup>190</sup> O processo de conversão desses camponeses em protagonistas de uma luta que ganhará a nação irá fazer emergir lideranças esquerdistas importantes. Em um vídeo, que apresenta imagens desse período e entrevistas com os principais líderes dessa luta, se destaca a fala de um camponês que é exemplar dessa conversão: “antes da luta do Larzac eu ia à missa todos os domingos e votava à direita”. Sobre a luta do Larzac veja, dentre uma grande variedade de publicações: Hardy; Gabey (1974), Martin (1987), Alland Jr. (1995). Há dois filmes que abordam essa luta, um deles é este citado acima que recupera antigas imagens que são comentadas por alguns de seus protagonistas ainda vivos. O outro filme se dedica à realidade do Larzac atualmente. O primeiro se chama “La Lutte du Larzac” realizado por Phillippe Cassard e lançado em 2003; o segundo se chama “Les brebis font de la résistance” de Catherine Pozzo di Borgo lançado em 2008.

<sup>191</sup> No período durante o qual estive em Larzac, a *Communauté de l’Arche* que havia se estabelecido ali estava bastante enfraquecida e seus últimos integrantes sentiam-se estigmatizados pela política francesa de perseguição das chamadas “seitas”, às quais a Comunidade estava associada. Um deles comentou que já não utilizava aquela cruz que simbolizava a Comunidade em função de tal associação. Sobre o tratamento das seitas na França a partir de um estudo comparativo com o Brasil veja Giumbelli (2002).

<sup>192</sup> Evitavam-se projetos que competissem com aqueles já implantados.

anteriormente, a luta original se caracterizava pela resistência dos camponeses em vender suas terras ao governo e se verem obrigados a se desfazerem daquele patrimônio material e cultural transmitido ao longo de várias gerações. Já os “neo-rurais” ao se instalarem naquela região passaram a desenvolver uma nova forma de relacionamento com a terra. Entre aqueles que chegaram depois, motivados por aquela luta e com o desejo de tornarem-se camponeses, não ocorre uma reivindicação da posse da terra, o que estava em jogo para eles era o direito ao seu uso “*comme outil de travail*”. Sempre tratada dessa forma, simplesmente como ferramenta de trabalho, eles consolidaram o entendimento de que a transmissão geracional não deveria vigorar. O próprio José Bové considerou que os estudos camponeses que tratam a terra como parte de um patrimônio familiar – ou seja, uma compreensão de que a terra é um bem que vai bastante além da sua dimensão material e que, portanto, deve se manter com a família ao longo das várias gerações – “*são uma caricatura*”, não refletem a realidade nem contemporânea e nem histórica. Atribui essa distorção à influência marxista em tais estudos. Como grande conhecedor do MST e de suas principais lideranças, considera também que a luta do MST é equivocada já na sua origem. Segundo Bové, lutar pela posse da terra não irá resolver os problemas dos sem-terra que sempre se reproduzirão como sem-terra. O ideal é o formato que, segundo ele, historicamente caracterizaram os que trabalham na terra, ou seja, somente afastando a possibilidade de transmissão intergeracional é que a terra continuará nas mãos dos camponeses.

No entanto, devo salientar que apesar desse posicionamento, havia um acordo tácito entre os associados de que os filhos teriam prioridade na sucessão de seus pais. Além disso, pude notar que os próprios pais não se imaginavam deixando para outros a propriedade na qual “sempre” moraram, menos ainda se verem obrigados a deixar o lugar no qual estabeleceram grande parte de suas relações sociais. Nesse sentido, para continuarem vivendo naquele local, mesmo quando a propriedade havia sido destinada a novos camponeses, eles tinham direito a um pequeno lote onde poderia construir sua habitação.

Essas também são questões bastante custosas ao MST. Seu ideário de trabalho coletivo que a duras penas se implantou em certos assentamentos, sofre constantes reveses. A maior parte dos assentamentos, sobretudo os que foram criados mais recentemente não logram constituir grupos de trabalho coletivo, nem mesmo associações de máquinas e produção. Frente ao *ethos* camponês no qual o trabalho autônomo, a liberdade de ação, o controle do próprio tempo, as relações de parentesco e vizinhança, etc, são dimensões constituintes, o trabalho coletivo não se apresenta como possibilidade redentora, uma vez que submete todo esse perspectivismo a uma dinâmica definida conforme às necessidades mais urgentes determinadas pelo ritmo e valor do trabalho e pelas relações organizativas. Da mesma forma, para o perfil atual de seus integrantes que em grande parte se sociabilizou na cidade sob outra lógica produtiva e de relacionamento social, essa possibilidade parece ainda mais remota. Novamente, os poucos que se lançam tal desafio são aquelas principais lideranças que estão acampadas cultivando o ideal de se reunirem coletivamente para viverem o sonho de uma comunidade de vida e de produção. São eles que buscam realizar na prática um modelo de transformação das estruturas sociais e mentais capitalistas a partir da constituição de um modelo comunitário e societário. Esse é um verdadeiro código moral entre os que estão na linha de frente do movimento. O individual deve estar submetido à supremacia dos propósitos mais nobres, aqueles formulados coletivamente e com pretensões civilizadoras.

### ***3.2.1.7 O poder de nomear e a simbologia dos nomes***

Não participei de nenhum momento, em nenhum desses espaços pesquisados, no qual estava em discussão a seleção de nomes de acampamento ou assentamento. No entanto todas



as evidências levam a crer que, especialmente no caso do acampamento, suas escolhas são feitas pelas lideranças. No máximo pode haver um conjunto de possibilidades a partir do qual a maioria escolhe. No assentamento novo os nomes atribuídos às suas ruas também seguiam essa mesma lógica adotada no acampamento, Olga Benário, Che Guevara, eram alguns dos nomes adotados. Estes nomes são, normalmente, desconhecidos da maior parte dos assentados e acampados, pois não fazem parte de seus imaginários<sup>193</sup>. Tanto é assim que no assentamento novo ocorreu uma situação inusitada e constrangedora para os seus militantes. Um dos bolsões escolheu o nome de *Airton Sena* para denominar uma das principais ruas do assentamento. Segundo a Manuela, uma dessas lideranças, no dia da escolha ela não havia participado da reunião e, diante da urgência daquela definição, uma pessoa que representava o bolsão naquele momento, propôs pessoalmente tal nome. Em situação diferente a essa, o nome escolhido seguramente teria sido outro. Conforme um outro informante, os nomes escolhidos para as ruas foram os seguintes: “*Che Guevara, Simon Bolívar, Olga Benário, aquela principal que corta todo o assentamento é Rua Airton Sena, Rua das Caturritas, Rua Arroio dos Pampas*”.

O nome que havia sido adotado para o assentamento também não havia agradado a Manuela, mas na ocasião de sua escolha ela tinha sido voto vencido. De acordo com sua fala, tudo indica que, também nesse caso, o “deslize” na escolha do nome adotado se deu devido à ausência das principais lideranças do assentamento envolvido com outras atividades relacionadas à militância. Confira seus argumentos:

***Como se dá o processo de escolha dos nomes.***

Aqui umas famílias católicas decidiram botar o nome de Santa Bárbara. Eu particularmente não gosto desse nome, não porque é o nome de uma santa, mas porque era o nome que já existia na fazenda. Não por ter origem católica, mas por ser símbolo de latifúndio. O acampamento estava com pouca gente interna, tinha muita gente envolvida na questão dos 250 anos da morte do Sepé Tiaraju<sup>194</sup>, que também tem boa parte da Igreja Católica que puxa isso e o INCRA pressionou demais pra ter logo um nome pra fazer o registro então se deu assim. ***Normalmente como se escolhe?*** Os núcleos levantam os nomes a gente vai vendo qual pode ser tirado, qual pode ser colocado até se tornar um consenso. Vários acampamentos tem o nome da data que foi aberto, data da ocupação. ***Uma outra coisa que me chamou a atenção são os nomes das ruas, tem uma aqui que se chama Airton Sena...*** (risos) [é essa rua aqui, foi um acidente] ***Um acidente automobilístico.*** (risos) O cara da RS-Sul (empresa de energia elétrica) veio direto na reunião da coordenação fazer um levantamento rápido dos nomes das ruas porque já estavam vindo as primeiras contas e precisava ter um nome. Daí a companheira que estava na época na coordenação do nosso núcleo, o filho dela tinha estudado em um desses institutos que o Airton Sena depois de morto continuou financiando, colocou esse nome porque o filho dela tinha estudado. ***Mas não teve nenhuma discussão interna?*** Não porque o

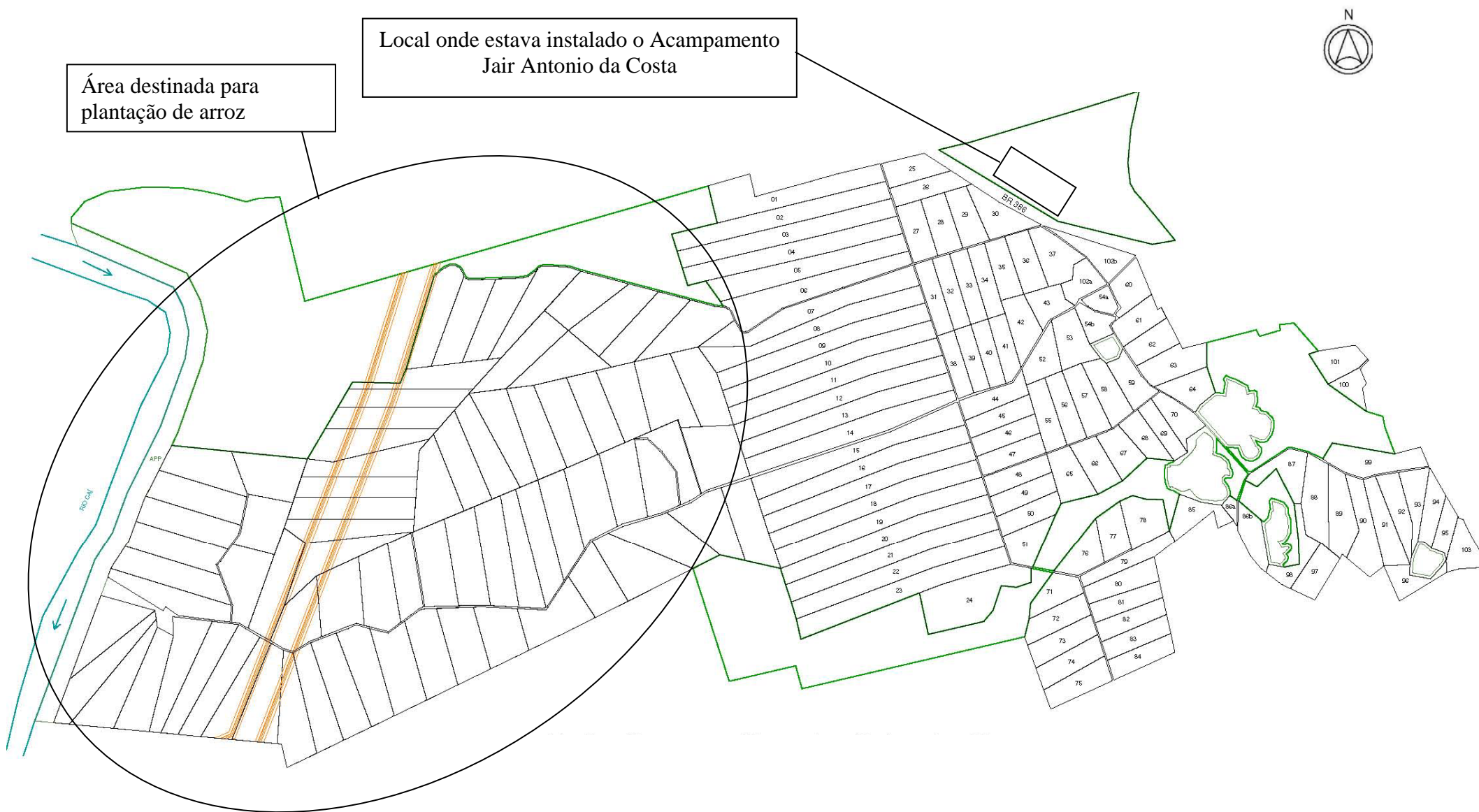
---

<sup>193</sup> Situação também verificada por Brenneisen (2003).

<sup>194</sup> Coincidentemente foi este o nome adotado pelo assentamento estudado por Brenneisen (2003, p.92-93) e em torno ao qual se produziu algumas controvérsias. Apesar do nome adotado, naquele caso como em muitos outros, o assentamento continuou a ser referido pelo nome da fazenda desapropriada.

cara tava ali na hora com a planilha levantando logo que saiu as nossas contas de luz. É a maior rua do assentamento, por azar... Particularmente eu não queria que tivesse nome de nenhuma pessoa, eu sempre falei no núcleo, mas não teve como a gente mudar, eu gostaria que o nome fosse Cio da Terra, mas ficou pra trás.

De fato, como se percebe, no assentamento a definição dos nomes sofre maior influência do conjunto dos assentados. No acampamento eles estão alheios a tal definição, pois além de ser um espaço provisório, cujo nome não produzirá maiores conseqüências tanto interna quanto externamente, ali a direção interfere de forma mais definidora em tais questões que, efetivamente, lhes são mais significativas. O nome adotado servirá muito mais a uma organização interna e pode também ser fonte de “formação da consciência” do acampado. Já o assentamento tem um caráter definitivo e todos os assentados, nesse caso, se sentem concernidos por tal definição, pois será a partir desse nome que serão reconhecidos. Nota-se, pela fala de Manuela, que a relação com o entorno, com a religião e com os órgãos do poder público interferem de forma determinante nessa definição. Mas, mesmo quando logram adotar um nome condizente com a causa que empreendem, ocorre muitas vezes de haver um nome formal e um nome de fato. E para o lamento de suas lideranças, como no caso desse assentamento, o nome de fato continua a ser aquele da fazenda desapropriada.



Fonte: INCRA (detalhes e alteração do nome do assentamento feitos pelo autor)

### 3.2.2 Assentamento antigo

O segundo assentamento que pesquisei é bem mais antigo, foi criado há 15 anos e está localizado a uns 10 quilômetros de distância do assentamento novo. Apesar de ser uma área de terra contínua, ele está dividido entre dois municípios e conta com aproximadamente 2000 ha abrigando 100 famílias. Dessas, 30 estão organizadas no formato de CPA – Cooperativa de Produção Agropecuária e as 70 famílias restantes produzem individualmente. Entre estas há a formação de associações voltadas especialmente para a compra e uso de maquinário. Como no assentamento novo, ali também a produção de arroz é a principal atividade agrícola. Contam com uma área propícia à produção de arroz irrigado e uma outra área que é utilizada para culturas de sequeiro.

Esta fazenda na qual foram assentados foi desapropriada oficialmente em maio de 1994. Conforme relatos, o seu antigo dono havia contraído uma enorme dívida com o objetivo de construir uma usina para produção de álcool, no entanto, esse recurso foi desviado para outros fins e tal empreendimento não foi realizado. É possível ver os pilares de concretos, que marca o local e o início da obra, abandonados em meio à vegetação. Como não honrou sua dívida, toda a fazenda foi confiscada pelo Banco do Brasil. Da mesma forma que no assentamento novo, iniciou-se um longo processo judicial, o que não impedia que ela continuasse sendo explorada pelos arrendatários do arroz. Em 1987 o MST a ocupou pela primeira vez. Após um determinado período, aquelas famílias foram expulsas daquela área, mas lograram ser assentadas em outra área próxima dali. Em 1993 ocorre nova ocupação e dessa vez os acampados saem vitoriosos. Entre essa e a primeira ocupação ocorreram outras 3 ocupações.

Ao chegar nesse assentamento o que se destaca com relação ao assentamento novo é, naturalmente, a quantidade de benfeitorias existentes e a aparência de sítios já consolidados. Nota-se as casas de alvenaria ou de madeira definitivas, árvores frutíferas e ornamentais, jardins, galpões, porteiras na entrada da propriedade, enfim, a marca do tempo é saliente<sup>195</sup>. No caso da cooperativa esse aspecto é ainda mais ressaltante. A estrada que deixa a estrada principal para desembocar na sede da cooperativa (que também era a sede da antiga fazenda) é ladeada por enormes galpões e por estruturas de produção e beneficiamento. Ao final está o escritório administrativo da cooperativa que funciona na principal estrutura física herdada do processo de desapropriação. Numa parte desse imóvel também se estruturou um pequeno alojamento para receber as muitas visitas que são acolhidas durante o ano. Foi ali, inclusive, onde me hospedei por ocasião de minha pesquisa. Nesse mesmo imóvel, na extremidade oposta ao escritório, do seu lado esquerdo, funciona a creche que é responsável por atender aos filhos dos cooperados. Do seu lado direito há o refeitório, todo ele construído em madeira e composto por uma cozinha, uma “bodega” e uma área coberta que é onde todos os cooperados reúnem-se para o almoço, única refeição diária feita coletivamente. Ao seu lado está o campo de futebol que serve a todo assentamento. Toda essa estrutura está no centro da agrovila.

A agrovila é uma configuração de residências dispostas uma ao lado da outra formando um enorme “retângulo”. Cada família que mora ali tem um pequeno lote de terra de aproximadamente 400 m<sup>2</sup> onde constroem suas casas, criam pequenos animais e fazem suas

---

<sup>195</sup> Certa vez o Alberto Bracagioli, conhecido consultor de projetos sociais do Rio Grande do Sul, comentou sobre a constatação do pesquisador francês Marc Dufumier que, ao olhar desde um ponto topograficamente mais elevado de um assentamento recém criado, disse que um bom indício da pretensão de permanência ou abandono do lote era observar o plantio de árvores ao redor da casa. Essa forma de relação com o entorno poderia significar uma perspectiva de futuro e de integração ao ambiente. Pareceu-me uma dica interessante. De fato, passados todos esses anos as casas estão, boa parte delas, rodeadas por árvores.

hortas. Na sua origem todos os moradores dessa agrovila eram cooperados. Com o passar do tempo, aqueles que foram desistindo da cooperativa, especialmente os casos mais recentes, mantiveram suas casas ali (na área da agrovila) e apenas abandonaram o trabalho coletivo, passando a cultivar individualmente seu lote. Há também aqueles cooperativados que, desde o princípio, optaram por construir suas casas fora da agrovila. Antes da existência de toda aquela estrutura física, especialmente as enormes casas de alvenaria construídas e reformadas com créditos subsidiados, os primeiros desistentes decidiam por reconstruírem suas casas nos seus lotes individuais. Geograficamente, a agrovila se situa na crista de uma elevação que está no centro do assentamento.

No início da cooperativa nenhum cooperado sabia qual era o seu lote, para além daquela pequena parte onde residia. A área trabalhada era unitária, sem divisões. Com os processos de desistências aqueles que saíam acabavam, segundo alguns informantes, recebendo os lotes de pior qualidade, que eram selecionados a partir de uma divisão arbitrária. Tal situação findava por produzir conflitos que reverberavam por todo o assentamento. Para evitar a ocorrência de tal desajuste, a partir de um determinado momento decidiram efetivar a divisão dos lotes de todos os cooperativados antes mesmo que considerassem a possibilidade da desistência. Atualmente, portanto, cada um sabe qual será a parte da área coletiva que lhe caberá, caso decida produzi-la individualmente.

Diferentemente do assentamento novo esse assentamento é composto pelo perfil de assentado que motivou a criação do MST. As famílias ali estabelecidas são, em sua maioria, provenientes da região de origem do Movimento, ou seja, do noroeste do estado. Inclusive várias destas famílias compuseram o grupo de camponeses que foram expulsos das áreas indígenas de Nonoai, evento potencializador da emergência dos Sem-terra, como sinalizado acima. Ou seja, são filhos de pequenos agricultores expulsos de “suas” terras ou impossibilitados de seguir como camponeses na propriedade familiar e que viam no engajamento àquela luta a forma de se reproduzir no meio rural. Especialmente no caso dos que compõem a cooperativa, eles são, em sua maioria, antigos militantes de organizações vinculadas à igreja católica e em sindicatos de trabalhadores rurais. Ainda enquanto acampados, alguns deles foram enviados, no início da década de 1990, ao nordeste do país para atuar na expansão do Movimento naquela região<sup>196</sup>. Trata-se, portanto, de militantes históricos e fortemente orgânicos, como se diz entre eles.

O assentamento se organiza conforme a prática comum nos demais assentamentos do MST. Existem os grupos de assentados e de cada grupo saem os que formam a coordenação do assentamento. Há também os setores de trabalho, mas como me foi dito por um assentado, a preocupação principal que eles têm é relativo à produção e infra-estrutura geral do assentamento. Portanto há uma hierarquia marcante entre essas equipes, no topo da qual está o setor de produção do assentamento.

Durante o trabalho de campo pude perceber que o principal foco de tensão no assentamento é a divisão entre os cooperativados e os individuais. A cooperativa se estabeleceu no assentamento desde sua origem e era composta inicialmente por mais de 50 famílias que já vieram do acampamento com tal propósito. Ao longo do tempo as baixas foram ocorrendo até se “estabilizar” no formato que é hoje. É um grupo bastante fiel ao MST e essa cooperativa é considerada um modelo de organização da produção e de engajamento político para todo o país. Ali vigora a recomendação de que a cada 10 assentados cooperativados, um deve ser cedido para atuar exclusivamente para o Movimento. Portanto, daquele grupo três assentados se dedicavam à organização estadual e nacional do MST. Dali também foi eleito pelo PT o principal nome do MST a um cargo no legislativo do estado.

---

<sup>196</sup> Veja a pesquisa desenvolvida por Débora Lerrer (2008) a propósito desses militantes sulistas que se espalharam pelo Brasil na intenção de expandir o MST.

Como sua composição reúne os principais nomes do MST no estado, a cobrança pelo sucesso e por manter-se como vitrine para outros assentamentos e para a sociedade em geral, produz uma notável carga de responsabilidade entre seus integrantes. O impacto moral de uma desistência entre eles é muito forte, especialmente depois de passado o período inicial de experimentação. Na sua origem as desistências eram, naturalmente, mais comuns e menos carregadas moralmente. Após todos estes anos, o ideal de produção coletiva, tão sonhado pela direção do Movimento, encontra ali um caso de sucesso exemplar que está o tempo todo sendo estampado para dentro e para fora do assentamento.

Ao longo do ano são recebidas muitas visitas de outros assentados, militantes de esquerda e principalmente de estudantes. Também a cada ano se realiza uma enorme festa que tem o sentido de comemorar a criação da cooperativa. Essa festa está voltada especialmente para o público externo. São convidadas várias personalidades e amigos do MST em geral. Tive a oportunidade de participar da festa que comemorou os seus 15 anos de existência e me impressionei com a estrutura mobilizada para receber os convidados. Enormes tendas foram construídas no campo de futebol e uma descomunal churrasqueira era controlada por vários assadores. Na extremidade do campo de futebol havia uma gigantesca bandeira do MST e uma faixa com os dizeres: “Gritamos por terra, trabalho, educação, saúde e justiça – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra”. Todos os que trabalhavam na organização e condução da festa trajavam camisas pólo vermelhas com o emblema do Movimento na frente e com o logotipo da cooperativa nas costas. A festa começou pela manhã com discursos e música e seguiu com um baile até de noite. As pessoas convidadas eram, em grande parte, de outros assentamentos ou familiares e amigos dos que estavam assentados ali. Era cobrado um determinado valor daqueles que desejavam almoçar e a comida era abundante. Com uma ficha, comprada ao custo de 25 reais, podia-se servir de um grande espeto de churrasco, salada, batata doce, aipim e arroz, suficiente para bem alimentar umas quatro pessoas.

Logo que comecei meu trabalho de campo já haviam me falado sobre essa festa e automaticamente eu a associei como sendo uma festa do assentamento, uma vez que as datas de fundação da cooperativa e do assentamento se confundem. Quando comentei com um cooperativado sobre a ocorrência da “*festa do assentamento*” fui logo corrigido “*não é do assentamento é da cooperativa*”. De fato, não havia uma festa que comemorasse a conquista do assentamento, a festa da cooperativa celebrava as suas próprias conquistas. Notei que alguns dos assentados que havia conhecido fora da cooperativa não participavam daquela festa. Os que pertenciam ao assentamento – mas não à cooperativa – que encontrei ali foram aqueles que ainda se reconheciam militantes do Movimento e, na maior parte dos casos, já haviam pertencido à cooperativa. Fiquei com a impressão de que era uma festa dos militantes e, em última instância, do MST enquanto organização. A grandiosidade daquele evento visava, objetivamente, uma exposição ao público externo, mas sem negligenciar a legitimidade que lhe conferia (à cooperativa e ao MST) junto ao público interno, mesmo que, presumivelmente, fosse boicotada pela maior parte dos assentados.

Tal festa, extremamente ritualizada, se constitui num evento que sacraliza a Cooperativa e, em última instância, sacraliza o MST. Assume um caráter performático, ou seja, é a expressão condensada no tempo e no espaço de um poder político que, ao mesmo tempo, se lhe investe de poder perene. É a política revestida de uma estética religiosa que faz aliar as suas dimensões transcendentais e imanentes. Michelle Perrot relembra que o socialismo do século XIX já se preocupava com a necessidade de criar um novo ritual que fosse capaz de promover uma nova aliança entre a política e a religião, de reconciliar estética e política. Aponta também, como ilustração, para um grupo de socialistas saint-simonianos que, significativamente, usavam trajes, cores e práticas gestuais para edificarem cenas simbólicas. (Perrot, 2001, p.135-136). Essas características estavam e frequentemente estão presentes nos rituais políticos/religiosos promovidos pelo MST: as bandeiras, suas camisas

vermelhas, seus bonés, a unidade do grupo colocada à vista, os símbolos camponeses magnificados e ostentados, os mártires e lutadores das causas populares locais e globais.... “a religião civil será o lugar estético onde, através de símbolos, cerimônias e festas, dar-se-á livre curso à comunicação política”. Com essa frase, citada em Perrot (2001, p.136), Pierre Leroux<sup>197</sup> sugere algo muito próximo ao tipo de investimento que o MST confere às suas manifestações públicas. A festa da cooperativa condensa exemplarmente essas características. É o momento de dar a conhecer o sucesso de seus empreendimentos que estão carregados de uma forma de comunicação política. Desde Bachelard sabemos que mesmo um artefato mais técnico e pretensamente neutro é teoria materializada. Aquela festa se aproximava dos rituais de redistribuição característicos de algumas tribos indígenas na qual o seu chefe se fortalecia justamente partilhando sua riqueza e festejando o período produtivo precedente. Ali, mais do que em outro lugar, é onde a técnica se apresenta, sem disfarce, carregada de ideologia. A festa, mesmo que não tivesse um caráter de redistribuição, era o momento de dar a conhecer o poder acumulado, comunicar para o exterior os seus sucessos para se fortalecer interna e externamente.

Outra festa que participei neste assentamento foi a “Festa da Comunidade”. Quando me falaram dessa festa havia sempre a cautela de me alertar para que não esperasse algo muito elaborado e de grandes dimensões. O comparativo em alguns comentários era inevitável, *“festa grande é a festa da cooperativa!”*. A festa da comunidade que tive oportunidade de participar havia ocorrido um ano e meio antes da festa da cooperativa descrita acima, portanto eu não tinha uma referência comparativa.

Esta festa aconteceu numa estrutura física na forma de um galpão de madeira que era a sede da comunidade. Ela se localizava num local relativamente isolado do assentamento, realmente não me parecia ser um espaço que servisse à sociabilidade dos assentados. Em outros assentamentos e comunidades rurais é notório uma maior preocupação em manter próximos – constituindo o que chamam de “comunidade” – o campo de futebol, um salão de festas, uma capela e outros espaços de jogos e lazer. Não é à toa que havia uma discussão entre algumas pessoas da cooperativa e os dirigentes da comunidade em transferir a sede da comunidade para a agrovila, onde também havia o projeto de construção de um ginásio de esportes. Era na agrovila que o encontro das pessoas estava potencializado devido à presença da bodega, do campo de futebol e pela existência de outros espaços de lazer<sup>198</sup>.

A participação na festa da comunidade foi, de fato, incomparavelmente inferior à festa da cooperativa. É uma festa que se realiza anualmente, no início de outubro, próximo ao dia dedicado ao padroeiro da comunidade que é São Francisco de Assis. Apesar dos convidados externos, ela estava voltada para o público interno ao assentamento e ali ficavam explicitados os motivos da cautela com que me preveniam para não esperar algo grandioso. A participação bastante pequena das famílias assentadas explicitava uma comunidade enfraquecida, como vários já haviam me adiantado.

---

<sup>197</sup> Socialista francês do século XIX, inicialmente saint-simoniano, que irá propor um tipo de socialismo (à época um neologismo retomado por ele na França) no qual estaria previsto elementos de base religiosa.

<sup>198</sup> Tudo indicava que não havia controvérsia quanto à sua transferência, mas essa proposição emerge como sintoma de outro problema identificado pelos assentados: a fraqueza da comunidade: *“A transferência da comunidade não me preocupa muito, o que precisa é saber o que nós queremos com a comunidade, pra que, com que objetivo. Depois tem a área, foi destinado lá pra ser a comunidade, aqui é uma área da cooperativa.... Não tem como manter lá se as pessoas não sabem o que quer”*. (Jaime, uma das principais lideranças religiosas do assentamento antigo).



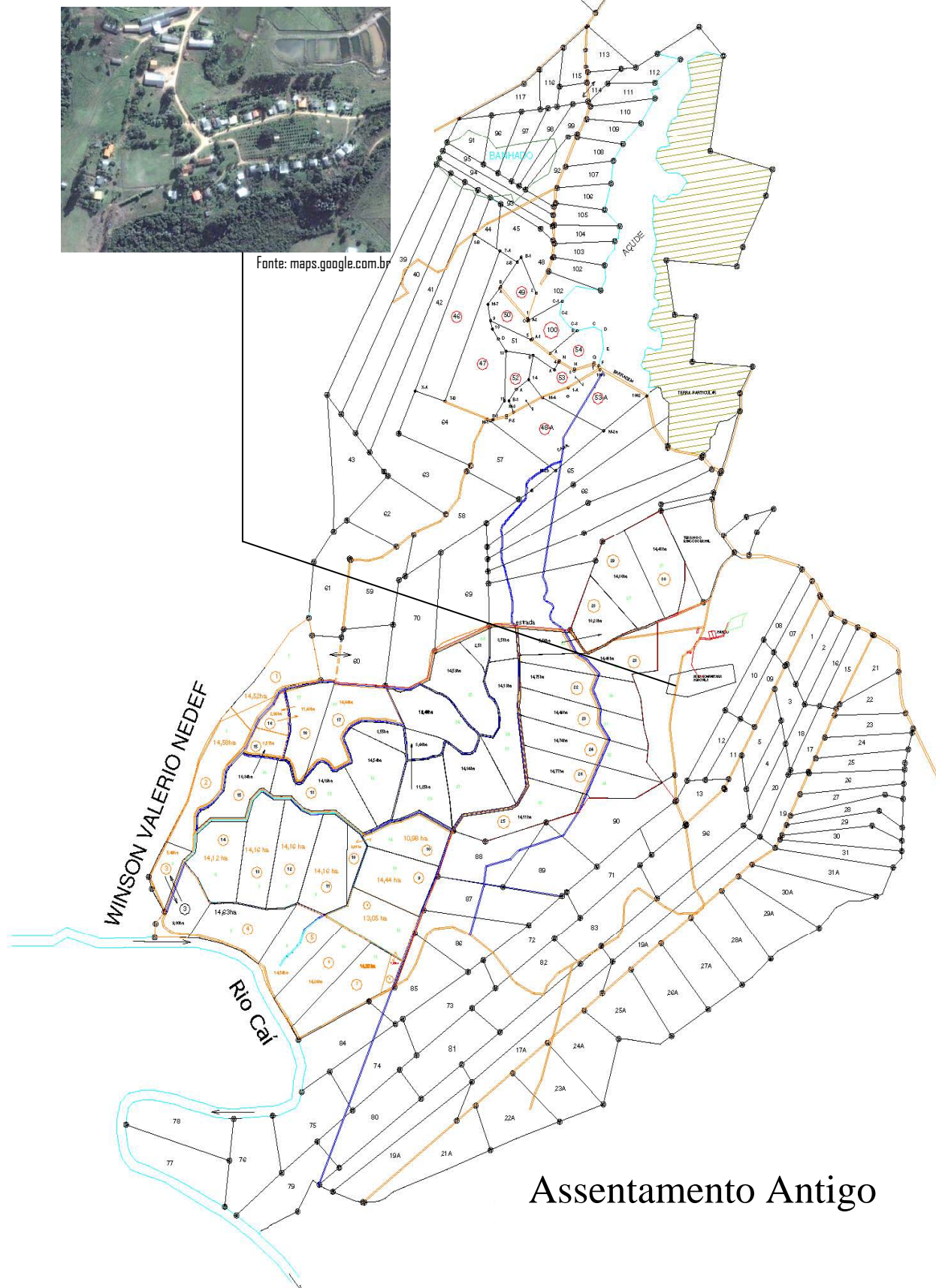
ARROIO MINEIRO



Agrovila e sede da Cooperativa



Fonte: maps.google.com.br



Assentamento Antigo

Fonte: INCRA (detalhe da Agrovila acrescentado pelo autor)



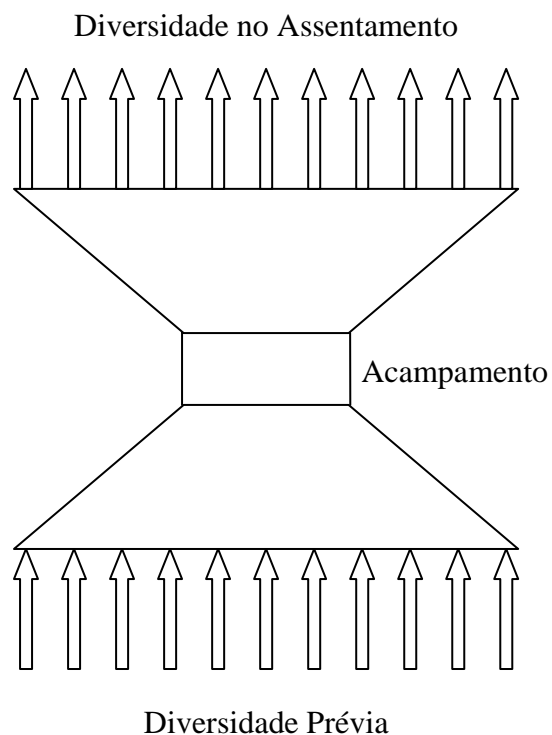
### 3.3 O MST como ponto de contato

Do que expus relativo a esses três espaços sociais, retenho alguns elementos centrais. O acampamento, como notado e como mostrarei mais fortemente no capítulo seguinte, se caracteriza por sua coesão interna. Tanto física quanto organizativamente, os acampados estão submetidos a uma dinâmica de convivência controlada por uma série de “tecnologias” de organização que impede a ocorrência de comportamentos muito contrastantes. O que não significa homogeneidade. As tensões e conflitos lhe são constitutivos, mas o poder de controle é mais acentuado. Nesse sentido, sua “organicidade”, como costumam se referir, é muito mais eficiente e incorporada por todos. Ainda que vários outros objetivos se somem, suas ações se justificam e tomam um rumo cujo destino principal é a conquista do assentamento. Enquanto esse destino não se realiza, o poder de organização baseado em princípios definidos pelo MST não enfrenta oposição significativa, e as que ocorrem de forma mais explícita são relativamente fáceis de serem contidas.

Já no caso do assentamento novo ocorre um processo que se caracteriza pela tensão de se reunir em um espaço que busca se apresentar de forma unitária, uma diversidade de público proveniente de vários acampamentos composto por pessoas de perfis variados. Se a ida para o assentamento já significa, em certa medida, um desvencilhar da rotina controlada do acampamento – dando vazão às diferenças até então, relativamente, contidas –, quando se reúne diversas pessoas de diversos acampamentos, a tensão da diferença é ainda maior. Devido ao fato de viverem um momento de recente organização, os ajustes entre os grupos ainda não estão consolidados. Vivem uma fase na qual ainda necessitam estarem organizados para reivindicarem os créditos e serviços necessários ao conjunto dos assentados. Por isso, é preciso se apresentarem coesos frente a tais necessidades. Mas, não há um grupo que absorva os demais interesses difusos e que sejam reconhecidos como “porta-vozes” do conjunto do assentamento. A diversidade de interesses neste caso produz uma diversidade de lideranças. A proximidade com a cidade também gera efeitos na forma como as famílias buscam sua reprodução, que, por vezes, se choca contra os ideais do Movimento.

Já o assentamento antigo vive uma dinâmica relativamente consolidada. O grupo estabelecido na cooperativa está no foco das tensões. É contra eles que a maior parte das pessoas produzem suas falas. Apesar de ser um assentamento reconhecido como “sendo” do MST, quem de fato mantém esses laços ativos são, em grande medida, os assentados que compõem a cooperativa. Ainda que exista a mesma estrutura organizativa semelhante à do acampamento e à do assentamento novo, ela tem sua funcionalidade apenas diante de certas necessidades estruturais que, devido ao fato de estarem relativamente consolidados, acaba prescindindo de uma organização ativa.

Em resumo, pode-se pensar conforme a figura a abaixo (figura 01). A diversidade de expressões sociais daqueles que ingressam no acampamento encontra ali um tipo de afunilamento semelhante ao de uma ampulheta. O que não significa eliminação de tal diversidade, mas a ocorrência de maior controle de suas expressões. Ao sair para o assentamento essa diversidade ganha nova amplitude enriquecida por novos símbolos e pela experiência vivida no acampamento.



Portanto, tomando a pertença ao MST como a principal referência que os congrega, temos no acampamento um ambiente fortemente definido pelos limites que suas lideranças impõem. Do acampamento, passamos ao assentamento novo, que se caracteriza por ainda possuir uma dinâmica organizativa pujante e com necessidades de ações de impacto – típicas do período de acampamento – para reivindicar suas necessidades imediatas, mas onde a fragmentação de interesses e lideranças é bem acentuada. Chegamos ao último estágio, o do assentamento antigo, no qual a figura do MST é mantida por um grupo restrito e boa parte dos demais assentados não mais se sentem tão comprometidos com suas ações. Ilustrativamente, pode-se imaginar que a sociabilidade estabelecida no acampamento se caracteriza por uma dinâmica centrípeta, ou seja, tudo converge para um centro aglutinador das informações, decisões, representações e poder. Na medida em que se distanciam, no espaço e no tempo, desse centro aglutinador e se estabelecem “autonomamente” em seus lotes, a dinâmica que se gera se caracteriza por sua força centrífuga. Ou seja, pulveriza-se aquele centro aglutinador em vários pequenos centros de coesão em torno de interesses específicos. Enquanto no acampamento a vida está muito mais exposta e tudo se conjuga com a luta – mesmo aspectos prosaicos e íntimos como assistir televisão, uma certa gestão da sexualidade, a prática religiosa, etc –, nos assentamentos a vida está menos exposta e todas essas questões ganham curso próprio, ou com lideranças e referências específicas, como aquelas da religião, do esporte e lazer, da produção e mesmo da política. Em nenhum dos dois assentamentos, no entanto, encontrei quem renunciasse ao seu passado de luta e deixasse de reconhecer o papel imprescindível do MST na conquista da terra. Mesmo assim, havia sempre a tentativa de “queimar” as lideranças que ocupavam a dianteira nos assuntos relativos ao Movimento. Todas essas questões ficarão mais claras a partir das discussões realizadas nos capítulos seguintes.

## CAPITULO IV

### COESÃO E CONTROLE: A PRODUÇÃO DO “EU” SEM-TERRA

#### 4.1 Acampamento como instituição total e como estufa do eu

Pode parecer exagerado, mas o acampamento que pesquisei e, suponho, os acampamentos organizados pelo MST de maneira geral, assume características do que Goffman (2003[1961]) chamou de *instituição total*. Exagerado porque à primeira vista este conceito está associado, predominantemente, a instituições que carregam a marca de lidarem com os “anormais”, de possuírem estruturas muito mais rigorosas de controle de seu público e por estarem de fato e de direito muito mais institucionalizadas. No entanto, me parece que pode ser um conceito heurístico fecundo para se compreender esse universo, como tentarei demonstrar a seguir. Naturalmente, essa parte estará fortemente apoiada nos estudos realizados por Goffman e, em menor medida, nos de Foucault. Como poderão notar, procederei a uma construção analítica que traça um paralelo entre os elementos colocados em relevo por esses autores e aqueles que observei durante o trabalho de campo.

O primeiro aspecto importante considerado por Goffman nas suas análise é a constatação de que em maior ou menor medida toda instituição tem tendência ao fechamento. Em geral, conquistam seus associados lhes oferecendo, como contrapartida, algo de um determinado mundo. Nesse sentido, as instituições totais são aquelas nas quais este fechamento é significativamente mais acentuado. Na classificação que Goffman (2003, p.16-17) faz ele situa 5 possibilidades aqui resumidas nos seguintes exemplos concretos: 1) asilos, albergues...; 2) sanatórios, hospício...; 3) cadeias, penitenciárias...; 4) quartéis, internatos, campos de trabalho, colônias...; 5) abadias, conventos, mosteiros....

Ao pensar o acampamento inserido nessa classificação o veria localizado entre o quarto e o quinto tipo, que, conforme Goffman, seriam, respectivamente, aquelas instituições estabelecidas para a realização de algum tipo de tarefa e se justificam em função de tal; e aquelas destinadas a servir de refúgio do mundo e como locais de instrução para seus religiosos. Parece-me que grande parte daqueles que vivem em um acampamento constitui um grupo de pessoas que está ali com o objetivo claro e preponderante de conquistar um lote de terra. Essa é a recompensa que esperam quando decidem tomar parte daquele espaço e essa é a recompensa oferecida pelos dirigentes do MST para “abandonarem” o mundo no qual estavam. No acampamento eles deverão cumprir os requisitos discutidos anteriormente.

Portanto, para este grupo (a base), o acampamento é um espaço constituído para se realizar determinadas tarefas e atividades de maneira que se tornem aptos a assumirem um lote de terra em um assentamento. Um outro grupo, que estaria constituído majoritariamente pelas lideranças do MST estaria ali não tanto pela recompensa do lote de terra, mas visando outro tipo de recompensa de caráter mais simbólico. Vivem o acampamento, sobretudo, como um espaço de retirada do mundo e como um processo de formação – pessoal e coletiva – que lhes habilita a pensar e agir sobre o mundo do qual saíram (ascetismo).<sup>199</sup> O próprio

---

<sup>199</sup> O processo de formação e destituição de lideranças é dinâmico, não há uma linearidade e nem uma permanência constante nessa posição. Pode ocorrer de uma liderança ser designada para liderar um outro acampamento ou desenvolver outras tarefas em outras instâncias do Movimento; pode vir a ser assentado e,

relacionamento entre os pertencentes a este último grupo me parece similar ao que é estabelecido entre religiosos instalados no interior de alguma congregação religiosa: um tipo de solidariedade quase familiar, a constituição de um núcleo habitacional relativamente compacto e um distanciamento moral em relação aos demais acampados<sup>200</sup>.

O aspecto central das instituições totais está no fato de romperem com a estrutura da vida cotidiana normalmente caracterizada pelo estabelecimento de locais diferentes e bem definidos para dormir, brincar e trabalhar. As instituições totais rompem com essa estrutura pelo fato de: (1) todos os aspectos da vida serem realizados no mesmo local e sob uma única autoridade; (2) haverem responsabilidades individuais na realização de atividades similares realizadas coletivamente; (3) haver o estabelecimento de horários para a realização das atividades que estão concatenadas umas às outras regidas por um sistema de regras e por um grupo de funcionários; (4) as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição.

É facilmente depreensível a presença destes elementos no cotidiano do acampamento, ainda que sem o rigor e a formalidade das instituições totais descritas por Goffman. Outra dimensão importante salientada por este autor é a divisão clara entre uma equipe dirigente e uma grande maioria que são os dirigidos. A fronteira entre um grupo e outro é notória inclusive pelas próprias características fenotípicas. No grupo dirigente predominam os jovens provenientes da classe média urbana, com elevado capital cultural, visivelmente mais bem nutridos e melhor cuidados fisicamente. Do outro lado estão aqueles que chegam ali pobres, doentes, analfabetos e bastante maltratados fisicamente. Além disso, falta a estes últimos a “moeda simbólica” de maior valor naquele espaço, que por sua vez está bastante acumulado pelos primeiros: a consciência política, ou se preferir, o capital político. Na fala dessa dirigente transcrita a seguir essas questões são levantadas de forma contundente:

#### ***O que te motivou a entrar no MST?***

As pessoas. É tu ver a garra com que as pessoas lutam por aquilo que elas acreditam, por terem a consciência... Primeiro tem a questão econômica, que elas vão ser assentadas, que elas vão produzir e que vão melhorar de vida. Mas com o passar do tempo no acampamento elas vão adquirindo outras consciências. Assim que começa a consciência política e isso é fascinante, você entender... uma pessoa lá da vila, da periferia, excluída e despossuída, ela vai aos poucos crescendo nisso e se desafiando a entender a coisa... isso é fascinante. Isso é muito difícil, eu tive que fazer o inverso, eu já tinha essa consciência política, mas tudo aquilo, aquela carga de vida que as pessoas têm eu não tenho e aqui eu tenho que reaprender a ver isso e eu tenho que ter muita paciência para esperar que a pessoa dê aquele passo. Aqui você está o tempo inteiro em questionamento, se batendo com a realidade. Tem vezes que irrita porque só pensa na terra, na terra... e tem tanta coisa além disso. Ai volta e tem que dar conta de que até você, *Anita*, chegou a ter isso, você teve outras oportunidades

---

como é relativamente comum nesses casos, adotar outras prioridades; pode tomar a decisão pessoal de se afastar de tal posição; e pode ocorrer de ser destituída de tal posto.

<sup>200</sup> Lembro-me, por ocasião de um trabalho voluntário, de haver conhecido a dinâmica de um asilo para idosos que era administrado por um grupo de Freiras pertencente a uma congregação religiosa Franciscana. Apesar de habitarem todos em uma mesma estrutura física, as religiosas tinham um espaço que era restrito a elas, era ali onde de fato vivenciavam suas experiências congregacionais. Essa configuração me parece similar ao acampamento que conheci. Ao núcleo onde habitavam as lideranças se acercavam os acampados para fazer suas solicitações ou reclamações e daquele núcleo as lideranças saíam para atuar em meio aos acampados.

na vida que 99% do acampamento não têm. Então você para e começa de novo a dar os passos. Isso não tem conhecimento teórico que te diz, tu tem que entender, não adianta. Tem que entender que de cara muitas pessoas não percebem que estão fazendo *luta de classes*, mas com o tempo eles vão aprendendo até o que significa isso. Você vai conversando, de repente você está numa família que não estudou muita coisa, mas tu vê ela falar coisa de economia, de política, de Marx, elas vão querendo saber das coisas, elas vão atrás disso. Isso vai te alimentando pra continuar. ***E isso o MST proporciona...*** Proporciona. Tem a forma da organicidade que proporciona, não que as pessoas são botadas todas sentadinhas e agora vamos estudar. Mas quando você vai estudar para uma luta, vai estudar porque está acontecendo isso. (...) É a forma como a discussão vai sendo feita que vai dando essa evolução de consciência, vão descobrindo o porque das coisas.

A equipe dirigente, como nas instituições totais definidas por Goffman, tende a sentir-se superior quanto a determinadas características, mormente no que se refere ao discernimento político no caso aqui analisado. É a partir dessa superioridade que vão monitorando aqueles que mais acumulam este capital e se aproximam de um ideal militante ou, o contrário, continuam na “mesquinhez” de pensar apenas na conquista da terra.

Um agravante nessa relação entre a equipe dirigente e sua base é o caráter necessariamente sigiloso das ações que organizam.<sup>201</sup> Tal característica faz aproximarem-se da forma como agem e se estruturam as organizações militares. Este aspecto promove um acúmulo de poder ainda maior nas mãos dos que pensam e definem as ações e faz ampliar a distância destes em relação aos demais. E, como corolário desse distanciamento entre estes estratos está a constatação de que os que dirigem são visto como superiores pelos dirigidos. Isso se deve ao fato de que, na visão destes últimos, são os dirigentes que detêm a compreensão melhor elaborada da realidade, que estão dotados da consciência política para compreenderem a conjuntura e, dessa forma, conduzi-los pelos caminhos tortuosos da realidade social e, acima de tudo, propor as ações mais adequadas a cada situação.

Essa divisão pode ser observada inclusive geograficamente. O principal grupo dirigente tinha seus membros habitando todos juntos em uma parte do acampamento, o que fazia aprofundar a distância entre uns e outros. São dois mundos sociais e culturais que existem e se relacionam no mesmo espaço, e mesmo que haja uma interpenetração entre eles, fica notória a distância que os separa. Por mais que a equipe dirigente promova esforços reflexivos para romper com essa barreira e provavelmente questione esta constatação que faço aqui, tal divisão é clara. Ou seja, a existência dessa distância não se dá pela vontade declarada de uma das partes. Ela está ao mesmo tempo interiorizada a partir das estruturas mentais que informa a posição que cada um ocupa naquele espaço social e, ao mesmo tempo, externalizada nas estruturas sociais objetivadas no corpo, na fala, na posição de classe e no ambiente.

A relação com o trabalho é outro elemento importante a ser tratado. Numa vida em sociedade, externa à aquele espaço, o individuo recebe uma retribuição na forma de salário para desempenhar determinado trabalho. No acampamento os trabalhos realizados pelos acampados respondem a uma outra lógica. Aliás, retomo aqui a distinção clara entre tarefa e trabalho que explicitiei anteriormente. A primeira atende a uma exigência organizativa e se sobrepõe moralmente à idéia contida na segunda que tem um objetivo muito mais econômico.

---

<sup>201</sup> Ver citação na página 118, na qual uma assentada comenta sobre a conjuntura e o sigilo de algumas ações.

Numa situação em que tudo está planejado conforme a boa convivência cotidiana e conforme os objetivos finais que é a conquista da terra – ao menos no caso da grande maioria – sempre haverá diferentes motivos e diferentes atitudes em relação às tarefas e ao trabalho. Ali não se recebe pela tarefa realizada e também não existe uma formalidade rigorosa na realização de tais tarefas. O balconista da bodega, o coordenador da rádio, da secretaria, da segurança, etc desenvolvem suas tarefas sem a expectativa de um pagamento na forma como é habitual na sociedade, ou seja, na forma de um salário. Tal situação apenas é possível devido o estabelecimento das condições básicas de sobrevivência materializadas na oferta da moradia e da cesta básica. Mesmo quando ocorre, por exemplo, a necessidade de um acampado ser convidado a trabalhar no lote de um assentado que precisou se ausentar devido a alguma atividade relacionada com a organização do Movimento, ou devido ao fato de estar doente, o tipo de lógica que define tal relação é a mesma que vale para as tarefas do acampamento. Inclusive, no caso de precisar se ausentar de alguma reunião ou outra atividade do acampamento, tal tarefa tem maior poder justificador do que se fosse para realizar um trabalho com fins remunerativos.

No que se refere à vida familiar, existe nesse trabalho de Goffman uma questão bastante inspiradora. Ao invés de contrastar a vida familiar à vida solitária (o que poderia ser mais evidente à primeira vista, uma vez que existe acampados em situações individuais e em situações concretamente familiares no acampamento), o que sugere Goffman é o contraste entre a vida familiar e a vida em grupo. Mas aqui o inspirador está relacionado com o fato de que na vida em grupo que está estabelecida no acampamento se produz relações sociais muito mais intensas e, por isso mesmo, foco de sérias tensões, especialmente entre aqueles que estão ali em família e os demais que estão sozinhos. Numa situação como essa, certas ocorrências se tornam ali exacerbadas. Um componente que é foco constante de tensão se refere à questão sexual.

Regidos por diferentes regras morais os conflitos relacionados a esse tema são freqüentes. Casos de traição, de homens que são flagrados mantendo relações sexuais com adolescentes, de situações de estupro ou de atentado ao pudor, de mulheres que seduzem os homens, enfim, são eventos narrados com freqüência nas conversas – especialmente entre os homens. Em certos casos sua gravidade pode significar a expulsão do envolvido, mas em outros casos as partes podem ser mais tolerantes e fazer com que tudo se ajuste sem grandes traumas.

Um caso exemplar refere-se a um homem de 35 anos aproximadamente, que será referido aqui como Dirceu. Na época em que o conheci era um dos líderes do acampamento, esposo da Vilma, de quem era primo, uma outra líder que tinha 37 anos. Vinham da vila e não tinham histórico de participação política ou organizativa, mas moravam num local fruto de “invasão” urbana. Ela era uma fiel evangélica fervorosa, ele também era evangélico, mas presumivelmente sem tanta convicção, pois essa dimensão religiosa estava praticamente ausente de sua fala. Estavam ali juntamente com 3 filhos, dois dos quais ela teve durante seu segundo casamento e um com ele<sup>202</sup>. Assim que chegaram no acampamento foram ao poucos ganhando respeito como lideranças e foi nessa condição que os conheci. Ela chegou, inclusive, a fazer parte da BO. Passados mais de um ano, quando retornei ao acampamento notei um rearranjo na sua direção e esse casal, que foi a principal referência para a minha introdução no acampamento, estava, visivelmente, numa posição bastante diferente daquela em que os conheci. Não eram coordenadores de NB e nem de setor, e ela não pertencia mais à BO, portanto, eles também não participavam da reunião da coordenação, encontravam-se naquele momento, apenas na condição de acampados com suas tarefas básicas.

---

<sup>202</sup> Ela havia um outro filho de vinte anos fruto de seu primeiro casamento.

A primeira evidência de que havia se passado algo no acampamento durante o período de minha ausência se apresentou quando soube que haviam, juntamente com algumas outras famílias, constituído um grupo de produção com vistas a se instalarem coletivamente no assentamento para onde iriam, grupo que denominaram, sugestivamente, de “Renascidos das Cinzas”. Segundo um integrante desse grupo o motivo de tal denominação era devido ao fato daquelas famílias haverem passado por diferentes processos avaliativos dentre os acampados, o que quase culminou com a expulsão de todas elas. No caso específico de duas famílias, o motivo alegado por esse informante, pertencentes a uma dessas famílias, estava relacionado ao fato de seus filhos haverem se envolvido em roubos e em tráfico de drogas. Num primeiro momento se suspeitava que as duas famílias tivessem parte naqueles crimes. Por fim puniram com a expulsão apenas seus filhos e estes foram obrigados a deixar o acampamento.

Porém, o fato relativo à análise que proponho aqui envolve estas mesmas famílias acusadas de tais crimes e também está relacionado com a condição de relativa subalternidade em que o casal Dirceu e Vilma se encontravam naquele momento no acampamento. Trata-se de um caso que, aos olhares externos, seria, certamente, teria sido classificado como pedofilia. O Dirceu havia engravidado uma garota de 13 anos filha da outra família que havia, da mesma forma que a família de Dirceu, sofrido as acusações de roubo e tráfico de drogas e integravam o grupo “Os Renascidos das Cinzas”. Conforme outros relatos, a relação entre Dirceu e essa menina já levava algum tempo antes que ele a engravidasse. Os pais dessa criança a levaram para viver com outros familiares na cidade e as duas famílias mantiveram, pelo que percebi, a mesma boa relação de sempre. Entre alguns da direção aquele ato deveria ser punido com expulsão, pois se tratava de pedofilia, para outros se tratava de uma situação de difícil intervenção uma vez que a própria família da criança não entendia dessa forma e não via motivo para uma punição tão rigorosa. Por fim, decidiram colocar “panos quentes” sobre aquele caso e ficou por isso mesmo.

Em outro evento, que guarda um certo contraste com esse, mas envolve questões morais relativas à sexualidade, um senhor, que era pastor evangélico, ficou enfurecido quando descobriu que sua filha de 13 anos trocava bilhetes confidenciais com um garoto de 15 anos. Conforme me contou o pai desse último, os dois não haviam ido além daquela paquera e para ele, que coincidentemente também era pastor evangélico, não havia nenhuma gravidade naquela proximidade entre aqueles adolescentes. No entanto, o pai da garota, após descobrir os bilhetes, a agrediu violentamente e publicamente e a levou para morar com a mãe na cidade. Ele ficou no acampamento apenas com o filho mais novo e com a filha mais velha. Além disso, tentou também agredir o garoto e chegou a agredir fisicamente o pai do garoto por entendê-lo responsável pelos atos do filho. O conflito só não foi mais grave porque este último teve o bom senso de não revidar as agressões. Diante de tal situação foi aventado entre os acampados e na coordenação do acampamento que aquele senhor deveria ser expulso, especialmente pelo que fez à própria filha. Mas por fim tal consideração não teve maiores conseqüências e ele permaneceu no acampamento. Entretanto, agora aquele senhor carregava o estigma que aquele ato lhe imputava. Todos ali sabiam e desaprovavam o que ele havia feito, um outro senhor evangélico, ao citar outras pessoas que também eram evangélicas, faz a seguinte ressalva apontando para um barraco que pertencia ao senhor violento: *“ali também tem um evangélico, diz que é até pastor, mas não tá muito coerente”*.

Além desses eventos mais chocantes que estão relacionados à diferentes perspectivas morais com relação à sexualidade, há várias outras pequenas demonstrações de que a questão sexual é um assunto que sempre produz intrigas, fofocas e, no limite, situações violentas como estas descritas aqui. Estabelece-se ali, conforme sugerido por Foucault (1988) uma gestão da sexualidade. Especialmente entre os homens, temas relativos ao universo sexual são constantes. Em tom de brincadeira ou não, sempre estão colocando à prova a masculinidade um do outro, promovendo a auto-afirmação de sua virilidade e seu poder de conquista,

elaborando comentários sobre as mulheres do acampamento, apontando aquelas que estão “disponíveis”, aquelas com as quais já mantiveram relações sexuais, declarando a frequência com que visitam os prostíbulos, etc. Não é raro, inclusive, que membros da direção estejam envolvidos em escândalos desse tipo. Em certa medida, essa divisão entre um grupo dirigente e um grupo dirigido também potencializa o poder de conquista do dirigente. O fato dessas lideranças ostentarem um certo poder frente aos acampados, de frequentemente se verem na posição de destaque, de sempre deterem a palavra, de possuírem uma boa oratória e se manterem relativamente distantes dos espaços de sociabilidade comuns, os fazem acumular sobre si um certo poder que pode se converter em fascínio e sedução e, ao mesmo tempo, ser revertido em conquistas de fato.

Do lado feminino era raro encontrar grupos de mulheres reunidas para conversarem ou se divertirem. As ocorrências que presenciei consistiam em grupos de mulheres membros da mesma família ou de vizinhas de barracos que se reuniam próximas aos seus barracos. Isso pode estar relacionada ao fato de ser menos frequente a existência de mulheres solteiras que chegam no acampamento para acampar sozinhas. Normalmente estão acompanhadas de seus maridos, ou são filhas acompanhadas de seus pais, ou ainda são mães com seus filhos. Nesses casos, os espaços de sociabilidade dessas mulheres são mais restritos e o controle familiar mais rigoroso. De qualquer forma, nestes ambientes de relações exclusivamente femininas que presenciei, a resistência à presença de um pesquisador homem é bem mais acentuada, motivo pelo qual não tenho muitos elementos para ir além dessas pinceladas<sup>203</sup>.

Já no caso de jovens e adolescentes de ambos os sexos eles constituem grupos mistos que estão mais integrados na promoção de espaços de lazer e divertimento e também na organização de atividades recreativas relativas ao acampamento como um todo. É comum, obviamente, a formação de casais entre eles.

A questão que trago para análise, como anunciado acima, está na relação da família com o grupo. Coloco em evidência esses fatos que estão relacionados à dimensão sexual por entendê-la o *locus* no qual o contraste entre a família e o grupo se expressa da forma mais acentuada. A perspectiva familiar recomenda proteger a integridade moral da filha e ao mesmo tempo proteger a integridade moral da própria família como um todo. A menina que se relaciona com o menino sem o consentimento do pai, o homem “pedófilo”, a mulher que trai o marido, o marido que trai a mulher, tudo isso está potencializado no acampamento devido à sua própria configuração. Os barracos são todos muito próximos e pouco privativos, todos estão o tempo todo ali reunidos e as tarefas que realizam ocupam apenas uma parte relativamente pequena do seu dia-a-dia. Obviamente que em outros espaços de menor densidade coletiva os eventos descritos acima também ocorrem – como todos sabemos –, isso não é um privilégio apenas do acampamento. Ainda que considere que no acampamento se apresente as condições propícias para que questões desse tipo se realizem de forma mais intensa, o que de fato deve ser salientado é que mais importante que os eventos em si, está a conseqüente exposição ao coletivo. No acampamento, onde o coletivo é o que regula a dinâmica das ações mais objetivas relacionadas às suas lutas, é o coletivo que acaba por regular também e, nesse caso, de forma tácita, o comportamento de todos. No meio masculino dizer sobre o ato é tão importante perante seus companheiros quanto a concretização do ato em si. A imagem que vale é aquela que se produz para e a partir do grupo. Essa dinâmica do acampamento foi sintetizada por este assentado do assentamento novo:

---

<sup>203</sup> No caso dos homens a minha presença parecia ter um efeito contrário, motivava-os a narrarem suas aventuras sexuais ou a injuriar um ao outro no que se refere à sexualidade de cada um. Parecia-me um jogo de exposições do qual eu deveria participar, seja como testemunha, um elemento externo que exigia narrativas ainda mais extremadas, ou mesmo como um tipo de convite a que eu também me expusesse como homem e como um ser sexuado.



No acampamento é um *fofocaredo*, e sai de uma reunião e entra na outra. Só fica na reunião e um servicinho ali outro ali, e ali o cara não ganha nada. Tem gente ali que tá num *tisgo*, mas pra Vacarias não vão, pra poder comprar um pedaço de carne...

O mesmo senhor desse comentário acima me narrou um caso em que um homem havia saído para trabalhar numa FT organizada pelo Movimento justamente em Vacarias. Ali eles deveriam ficar ao menos 30 dias. Passado poucos dias que aquele homem estava naquele trabalho ele recebeu um telefonema anônimo no qual dizia que sua esposa o estava traindo. Imediatamente abandonou o trabalho e voltou ao acampamento onde a flagrou com um dirigente. Segundo ele, tal fato criou um clima de suspeita sempre que alguém casado era convocado para uma FT e, possivelmente, seja devido a isso a resistência em sair para Vacarias, conforme seu comentário abaixo:

A pior preocupação (*que fazia com*) que eles não queriam ir para Vacarias é por causa das mulheres. E era da direção mesmo que pegava as mulheres. Em Vacarias eles recebiam entre 10 a 15 min pra ligar pra família. Sai muita separação de casal por causa de Vacaria. Se vai fazer, pede uma liberação de 3, 4 horas e sai pra fora pra fazer, mas não, faz ali dentro do barraco mesmo ali, todo mundo tá sabendo como é que é. Daí é certo que vão sair expulso.

Este senhor tinha 41 anos e estava casado com uma senhora de 56, ao dizer que no caso dele não havia o risco de ser traído ele apontou, ao lado da esposa, justamente para o fato de sua mulher ser mais velha e não despertar o “interesse” de outros homens. Nota-se, portanto, como destacado em sua fala, que nada escapa ao controle, sobretudo no que se refere à *gestão da sexualidade*. Tudo que é feito ali dentro do acampamento e mesmo internamente ao seu barraco, se tornará público e, se for o caso, motivo de punição e correção. Sobre isso, outra frase desse senhor é emblemática: “*todo esse tempo de acampamento não levar nenhuma punição o cara tem que andar muito na linha. O cara quer ficar ali dentro tem que respeitar a lei deles*”.<sup>204</sup>

Também com relação a essa exposição, aquela repreensão, absolutamente desproporcional ao ato da menina praticada pelo pai, tem um efeito óbvio para dentro da família, mas tem, sobretudo, um efeito pra fora, para todo o grupo do acampamento. O custo de ter sua imagem estigmatizada entre os acampados e mesmo haver corrido o risco de ser expulso do acampamento, questões que provavelmente nem foram consideradas por ele, não podiam impedi-lo de fazer com que todos soubessem que sua moral e a de sua família estavam acima de tudo.<sup>205</sup> Isso ficou verbalmente declarado quando, na reunião que discutiu sua expulsão – conforme a Julia me contou, uma liderança do acampamento –, os argumentos que ele utilizou consistiam, justamente, na demonstração do que para ele era óbvio, o de que sua ação, por mais extrema que pareça, era a resposta mais adequada à tentativa de macular sua moral. Especialmente para as lideranças o argumento para sua punição dizia respeito ao coletivo, à turbulência que provocou entre eles e, principalmente, à agressão física em si. Também arrolaram questões mais políticas como a relação de gênero e sobre a violência. A própria liderança considerou que eram argumentos incomensuráveis. O que estava em questão

---

<sup>204</sup> “A lei deles” explicita esta divisão entre os que fazem a lei (as lideranças) e os que devem cumpri-las.

<sup>205</sup> Como sugere Guareschi e Jovchelovitch (1997, p. 70) a comunidade “*evidencia um ‘nós’ necessário para a constituição de cada ser humano, que atesta que vidas privadas não surgem a partir de dentro, mas a partir de fora, isto é, em público*”.

para os que o avaliavam não produzia, aparentemente, nenhuma ressonância naquele senhor, pois sua lógica estava baseada na prerrogativa de que aquele assunto era de foro privado e fundado em convicções que não estavam à prova e, portanto, não deveria nem mesmo ser motivo de uma avaliação coletiva. Este não era o pensamento das lideranças, pois tal ato “mexeu” com todo o acampamento e, sendo assim, ele deveria ser submetido ao crivo crítico. Ao final, ele não foi expulso.

Essas questões também estão presentes naquela situação, no mínimo constrangedora, em que aquelas duas famílias se encontraram diante de todos ao vir à tona a gravidez da menina de treze anos: era, ao mesmo tempo, um caso de pedofilia (ao menos para alguns), traição à esposa, ao amigo pai da menina e a todo o grupo que via naquele ato um atentado à moralidade coletiva. Também pode ser tomado como uma traição à imagem do acampamento frente ao exterior, tudo isso estava ali exposto. Também nesse caso a indignação de algumas lideranças expunha o fosso que os separavam.

Nesse universo do acampamento é onde parece objetivar-se da forma mais extraordinária aquilo que Foucault observou em suas análises. É como se o acampamento fosse um laboratório (como aludido na seção seguinte) no qual se potencializa dimensões das relações sociais que na sociedade aparece de forma mais pulverizada e dissimulada e na qual os constrangimentos são menos evidentes, ainda que notórios, como Foucault percebeu. Em situações cotidianas muitos desses fatos não ganhariam maior relevo, exceto para o arco restrito dos envolvidos. Mas, nesse caso, a configuração daquele espaço fazia com que tal assunto dissesse respeito a todos e, sobretudo às lideranças. Estas, mesmo constrangidas, se viam chamadas e obrigadas a se pronunciar e a regular tais questões. Nesse sentido, o dispositivo da sexualidade, como foco de realização do poder, ali se explicita com força. Ao mesmo tempo que constantemente buscada e exercitada, a sexualidade é temida, ao mesmo tempo que se prolifera é controlada. Nas palavras de Foucault:

Quanto a nós, estamos em uma sociedade do “sexo”, ou melhor, “de sexualidade”: os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é um *efeito com valor de sentido*. (Foucault, 1988, p.138. Grifos no original).

#### 4.1.1 “Militante que não forma militante não é militante”

Uma outra dimensão relevante que pode ser depreendida da vida em grupo conduzida por uma equipe dirigente é a possibilidade do grupo ser tomado como um espaço possível de construção da pessoa. Essa é uma outra faceta da instituição total que é trabalhada por Goffman. Veja essa definição que ele nos propõe:

A instituição total é um híbrido social, parcialmente comunidade residencial, parcialmente organização formal; aí reside seu especial interesse sociológico. Há também outros motivos que suscitam nosso interesse por esses estabelecimentos. Em nossa sociedade, são as *estufas* para mudar pessoas; cada uma é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu. (2003, p.22).

Aqui Goffman se aproxima bastante de Foucault no que se refere à constatação de uma malha saber-poder que captura o indivíduo; identifica a instauração de uma espécie de ortopedia social e produz uma série de tecnologias para transformar o eu. A partir do estudo de instituições que em Goffman são denominadas de totais, Foucault avançou em suas análises no estudo histórico de diferentes sociedades notando que os mecanismos atuantes naquelas instituições também estavam presentes na sociedade ou, mais propriamente, são mecanismos que estão na origem da sociedade capitalista atual. Um tipo de administração dos corpos e gestão calculista da vida irá produzir um conjunto de técnicas de sujeição dos corpos e controle das populações. Desse processo emerge o que ele denomina de bio-poder. (Foucault, 1988, p.131-132).

O bio-poder nasce, portanto, em meio às conquistas relativas ao desenvolvimento de conhecimentos sobre a vida em geral, daí Foucault constata que “os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controla-los e modificá-los”(1988, p.134). É a vida que passa a ser o objeto central do poder e é a possibilidade do ser que passa a estar sob controle.

Entre os que formam o corpo dirigente do MST em geral, mas especialmente entre os que atuam no acampamento, o sonho que alimentam é o de fazer uma transformação profunda da realidade. Grande parte de seus integrantes não vêm na conquista do lote de terra o objetivo final de suas lutas. A conquista da terra é um passo com pouca significância diante das pretensões mais ambiciosas que acompanham suas ações. Essas lideranças, que já chegam no acampamento dotados da “consciência política” a partir da qual constroem uma determinada leitura da realidade, estão ali para experimentarem uma vida de desapego material e por entenderem um espaço fecundo para *cultivar* militantes. A etapa de acampamento deve ser uma etapa de transformação para aquele acampado que ainda não atingiu a “consciência política” partilhada pelos dirigentes. Aquele que decide acampar pensando somente na terra deveria sair do acampamento consciente da sua condição de subjugado a um sistema opressor contra o qual ele deve lutar com toda sua força e, a partir dessa nova consciência, transformar em secundário aquele objetivo principal. O acampamento, nesse sentido, passa a ser um local de experimento de produção do sujeito. Uma série de tecnologias do eu (Foucault, 1990) são empregadas para fazer desses acampados que chegam ali, “vazios” de consciência política, aptos a se portarem como verdadeiros militantes.

Ao comentar com uma dirigente sobre alguém que havia deixado de compor o quadro de militantes do acampamento, ela foi lacônica: “*Militante que não forma militante não é militante!*”. Ou seja, a “moeda” de maior valor que circula entre os que se distinguem como militantes são os novos militantes que conseguem “produzir”. Aquele que não possui e não

faz “render” tal capital não merece ocupar o espaço que ocupa. É como a parábola do evangelho na qual aquele que dentem o “talento” e que não o multiplica não merece tal “talento”<sup>206</sup>.

Retomo uma parte de um extrato da entrevista da Anita, uma jovem liderança do acampamento, já citado anteriormente:

com o passar do tempo no acampamento elas vão adquirindo outras consciências. Assim que começa a consciência política, e isso é fascinante (...). Tem vezes que irrita porque só pensa na terra, na terra... e tem tanta coisa além disso (...). Tem que entender que de cara muitas pessoas não percebem que estão fazendo luta de classes, mas com o tempo eles vão aprendendo até o que significa isso. Você vai conversando, de repente você está numa família que não estudou muita coisa, mas tu vê ela falar coisa de economia, de política, de Marx, elas vão querendo saber das coisas, elas vão atrás disso. Isso vai te alimentando pra continuar.”

O que é colocado em destaque pela Anita, eu também notei em várias entrevistas que realizei: a presença da palavra “classe” na fala de pessoas que não tinham uma inserção política no acampamento e nem tiveram anteriormente. Essa palavra aparecia como um marcador pretensamente capaz de situar o discurso e, sobretudo, a pessoa que o proferiu dentre os que demonstram haver incorporado certos elementos presente no vocabulário dos que já “*possuem a consciência política*” reivindicada na fala acima.

Da fala de Anita fica claro o patamar de quem supõe possuir o porquê das coisas, um saber convertido em consciência política e o poder de constituir espaços de transformação do outro. Como salienta, é algo *fascinante* o poder de constituir sujeitos políticos mesmo que isso exija paciência, pois a urgência da vida daqueles acampados os fazem querer a terra acima de tudo. É algo lento a tomada dessa consciência e a constatação de sua situação de sujeitados ao sistema capitalista. Nesse processo é preciso valer-se de estratégias de transformação do eu, de forma a convertê-los em militantes. Tudo no acampamento é esquadrihado de forma a atuar nesse sentido<sup>207</sup>.

A mesma Anita, em seu trabalho de final de um curso sobre a Realidade Brasileira escreveu o seguinte:

O estilo de vida antes do acampamento e o modo de vida quando se ingressa no MST, com o tempo, começa a gerar contradições de pensamento e gostos, este é um *processo natural* que todo Sem Terra sente, a mudança se faz necessária, pois é a partir dela que esta família será legítima enquanto camponês do MST, pois é através desta mudança que iremos *viver como se luta e lutar como se vive*. Não há coerência em ser Sem Terra se o seu modo de vida não sofrer, gradativamente, alterações e este é um processo, para muitos, *doloroso*.

---

<sup>206</sup> Mateus, Cap. 25, v. 14-30.

<sup>207</sup> Um membro da Frente de massa fez o seguinte comentário “o nosso desafio é o de reconstruir as pessoas. O capitalismo ele destrói as pessoas de maneira que elas têm que se submeter a absurdos para sobreviver, e a nossa tarefa é de reconstruir as pessoas. Não tem sido um tarefa fácil, mas o Movimento tem se proposto a isso, de reconstruir as pessoas numa nova perspectiva de vida”.

Nessa citação, apesar de considerar um *processo natural* a transformação que um acampado experimenta, ela destaca o quão doloroso ele pode ser. Um Sem-terra digno desse nome não pode deixar o acampamento sem sofrer alteração na sua forma de ver o mundo. A frase “viver como se luta e lutar como se vive” aponta para uma coerência que é própria do *militante*. Ou seja, aquele que vive, voluntariamente, a integralidade da causa do MST. O Sem Terra que emerge desse processo deve se sentir um legítimo camponês do MST e toda essa dinâmica será eficiente quanto mais natural ela aparentar.

Na descrição sobre o acampamento chamei a atenção para o fato de que um acampado apenas estará apto a ser um assentado a partir de um certo tempo de acampamento e a partir da participação assídua em suas lutas. Conforme um outro trecho da entrevista com Anita, cada acampado tem um cadastro no qual se registra, ou se deveria registrar o seu histórico. Esse tipo de controle é uma “tecnologia” que imprime seus efeitos na dinâmica de engajamento:

Existe a secretaria do acampamento que tem o cadastro de cada acampado. Via de regra, o histórico do acampado deve ser colocado nesse cadastro: se ficou doente, se ficou afastado do acampamento por muito tempo, coloca ali os motivos, quando ela voltou, se o João sofre alguma avaliação que o acampamento não gostou, tipo assim, alguma coisa que se faz que vai pra lá.

Mesmo que no cadastro de cada acampado não conste nenhuma informação comprometedora, esta possibilidade está no horizonte produzindo um efeito de controle cotidiano entre todos. Além disso, essa regra estabelece um discurso normalizado para aquele meio e as pessoas estão se pensando e pensando o outro conforme esse discurso. Seu efeito é tanto mais eficiente quanto mais incorporado for. Quanto mais desnecessário for a aplicação de um esquadrinhamento documental, pois este esquadrinhamento se dá no cotidiano, de forma insuspeita e oculta e não apenas pelo setor da secretaria, como possibilidade limite, mas, sobretudo, por todos os que partilham daquele espaço e, conseqüentemente, daquelas regras<sup>208</sup>.

Ocorre nessa situação a constituição de um saber. Um saber sobre a luta, sobre a realidade social na qual se encontram, sobre o inimigo que enfrentam, sobre as ações pertinentes para cada caso, sobre as lideranças que os dirigem, sobre o MST e seu lugar na sociedade, sobre o que falar e o que ocultar. Este saber tem por característica não mais perguntar a cada um dos acampados, expressamente, sobre tudo isso que os envolve, mas é um saber que tem por característica

determinar se um individuo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. Esse novo saber não se organiza mais em torno das questões “isso foi feito? Quem o fez?”; não se ordena em termos de presença ou ausência, de existência ou

---

<sup>208</sup> Esse processo pode ser analisado conforme a noção de exame sugerido por Foucault: “O exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. (...) Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável (...), para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa ‘população’.” (Foucault, 1987, p. 158-156).

não existência. Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer. (Foucault, 2003 [1973], p.88)

A seguir, descrevo duas situações corriqueiras, mas emblemáticas do cuidado minucioso no controle de pequenos desvios.

A primeira delas se refere a uma situação primeiramente curiosa. Um dia quando cheguei no acampamento notei que havia muita gente (crianças e adultos) comendo doces e biscoitos. Um deles, ao me oferecer um “pé de moleque”, comentou que um senhor que era evangélico e estava acampado ali, havia conseguido aquelas guloseimas com um dono de um pequeno mercado em um município próximo dali, ao que parece, em consideração à amizade que cultivavam<sup>209</sup>. Tratava-se de produtos com prazo de validade vencidos a poucos dias ou próximos ao vencimento. Segundo me disse já era a segunda vez que aquele senhor trazia para o acampamento aqueles produtos. Naquele mesmo dia fui envolvido numa conversa entre alguns dirigentes que demonstravam preocupação com a atitude daquele senhor que distribuía aqueles produtos a partir do seu próprio barraco. Conforme a leitura daquele evento pelos dirigentes, tal atitude estava edificando uma relação personalista entre o senhor e as pessoas para as quais doava. Essa situação poderia redundar num acúmulo desproporcional de poder pessoal com relação àquele senhor<sup>210</sup>. Então, “para cortar o mal pela raiz”, designaram um emissário para lhe falar que da próxima vez que trouxesse aqueles produtos ele deveria doá-los para a cantina da escola para que as merendeiras se incumbissem da sua distribuição conforme a maneira que melhor entendessem.

A outra situação se deu em torno da televisão. Alguém do Setor de Comunicação, sem o consentimento expresso do grupo dirigente, conseguiu uma televisão e, a partir de uma certa hora do final da tarde, era ligada para as crianças e depois para os adultos. Quando perceberam que aquele evento estava atraindo muita gente e havia o risco de se ampliar o horário e os programas a serem assistidos, a equipe dirigente estava aventando proibir ou impor restrições ao uso da TV. Um deles considerou que eles não podiam aceitar ali no acampamento uma fonte de alienação contra a qual sempre lutaram e que sempre os difamaram. Demonstrou preocupação, sobretudo, no que se refere a determinados programas e determinadas emissoras.

Esses dois exemplos quase anedóticos estão inseridos em meio a outras várias atividades que vão constituindo espaços de formação. Tudo o que se faz dentro do acampamento está inserido na lógica de reverter os hábitos e, sobretudo, a consciência daquelas pessoas. Trata-se realmente de um laboratório no qual os experimentos vão sendo realizados, o monitoramento é constante e pousa sobre todos individualmente. Os resultados logrados são “computados”. Aqueles acampados que demonstram sinais de assimilação do discurso e da prática militantes são “destacados” e passam a um tipo de envolvimento e valorização diferenciados. Notava isso inclusive com relação às indicações que me fazia para

---

<sup>209</sup> Era comum que os evangélicos comentassem sobre os benefícios que sua igreja poderia trazer para o acampamento caso fosse permitido ali se instalarem. Um dos benefícios citados era justamente as doações que eles costumam fazer de alimentos e roupas para comunidades pobres, além de ajudar na “recuperação” de alcoólatras e outros vícios. Essas doações eram motivos para que muitos dissessem que as pessoas freqüentavam suas igrejas apenas porque ganhavam estas doações.

<sup>210</sup> Chaves (2000, p.305, ver ainda a nota de rodapé 150 na p.159) também observa o quanto o personalismo é combatido com rigor dentro do MST: “Sujeitar-se ao coletivo é a maneira de realização dos indivíduos no MST. Essa preeminência do coletivo como valor impõe que, sendo o MST uma “Organização”, sua hierarquia apresente-se de maneira impessoal, simultaneamente garantia de legitimidade e de eficácia na obediência. Não é, portanto, sem razão que o “personalismo” figure, ao lado do “individualismo”, entre os primeiros “vícios artesanais do trabalho”.

que entrevistasse: “*converse com tal pessoa, ela tem uma história muito interessante*”. Era o sinal de que havia atingido a consciência. Uma vez “destacados”, alguns são enviados para cursos de formação com diferentes níveis nas várias escolas do Movimento. Chegar ao ponto de merecer tal distinção é, para o militante, uma retribuição bastante importante, um sinal irretorquível de que está no bom caminho e superando a barreira entre a base e uma elite militante. Nesse estágio o “ser militante” estará definido por outra lógica de engajamento e retribuição. As questões “mundanas”, como a posse da terra, terá passado a um plano secundário.

Como salientado, há uma enormidade de ações e espaços a partir dos quais se forja um militante. Toda semana são realizadas reuniões ordinárias nas segundas, quartas e sextas-feira. Num primeiro momento a reunião é entre os coordenadores e na sequência as discussões dessa reunião são repassadas nas reuniões dos NBs para os demais acampados. Não é raro que essas reuniões da coordenação estendam-se por um dia inteiro, nesses casos as reuniões dos NBs são prorrogadas para o dia seguinte. Nos mesmos dias em que ocorrem essas reuniões ordinárias, logo pela manhã, por volta das 8 horas, antes de começarem as reuniões dos setores e a reunião da coordenação, ocorre o que é chamado de Formatura na Bandeira. Nesse momento eles cantam o hino do movimento, dão alguns avisos e realizam alguma mística. Essa foi a forma que encontraram para reunir todo o acampamento num momento único de reverência ao MST. Bem como era uma forma de tornar desnecessário a realização de místicas particulares a cada reunião que realizassem. Aquele momento cumpria essa função de forma geral.

As lutas são momentos privilegiados de formação. Como destacado na citação acima, antes daquelas lutas mais relevantes ocorrem períodos prévios de formação durante os quais as lideranças se revezam na apresentação dos motivos que os levam a realizarem tais lutas. Valem-se, para isso, de um arcabouço teórico fortemente marcado por noções marxistas de compreensão da realidade. De forma bastante didática se constrói um quadro no qual definem o inimigo e os definem a si mesmos. Toda formação está sempre lastreada a uma análise da conjuntura relativa às dimensões do cenário nacional e local que lhe dizem respeito de maneira especial.<sup>211</sup> É através dessas lutas que a mística e a identidade do MST melhor se realizam. daquelas que participei ficava expresso entre os acampados uma notória excitação, uma inspiração de poder que demonstrava a grandiosidade da organização. O avançar sobre prédios públicos e o trancamento de rodovias, a realização de protestos na forma de marcha ou na forma de jejum em frente a algum órgão público, a participação ativa em reuniões e auditorias com autoridades públicas; eram, entre outras, ações que lhes davam grande visibilidade. Era a partir desses episódios, nesses momentos de tensão e conflito, nos quais se realizavam da forma mais completa o ser e sentir-se Sem-terra. Ostentarem suas bandeiras e plantarem seus barracos em lugares os mais improváveis<sup>212</sup>, eram desafios constituintes da identidade que o MST forjou ao longo dos anos de sua existência.

Mas uma questão importante a ser salientada é que há um limite a essa doação integral à causa pela qual estão lutando. Presenciei uma conversa na qual a Julia, uma liderança integrante da BO insistia para que o Ezequiel, que havia se destacado como um acampado exemplar, não desistisse do acampamento ou que ao menos fosse se justificar junto à coordenação para que ele não perdesse aquele tempo em que esteve acampado. Ele havia permanecido ali durante uns quatro meses com toda sua família, incluindo os pais, irmãos, esposa, filhos e sobrinhos. Naquele momento ele era o único de sua família que ainda restava

---

<sup>211</sup> Como também notado em Chaves (2000).

<sup>212</sup> Como o fizeram numa esquina de grande movimentação de pedestres e de veículos da capital do Estado. O alvo do protesto naquela ocasião era o Ministério Público Federal. Ali, os sem-terra realizaram quatro dias de jejum visando reverter uma ameaça de despejo que havia sido encaminhado ao judiciário por aquele órgão.

no acampamento e estava desistindo pressionado pelos familiares que já haviam desistido. Dizia, inclusive, que sua mãe havia adoecido em função dele ainda permanecer no acampamento. A fala daquela liderança não produziu nenhum efeito sobre ele que, naquele momento, já havia reunido o restante de suas coisas com a ajuda de dois irmãos que vieram para levá-lo. Ele decidiu que iria embora e estava deixando o acampamento sem avisar ninguém, parecia mesmo não querer se justificar para nenhuma pessoa, mas como ele havia se destacado como um excelente acampado e havia rapidamente galgado postos na hierarquia interna, quando souberam que ele estava partindo as demais lideranças rapidamente se revezaram, sem sucesso, para demovê-lo daquela decisão.

O interessante desse fato é que para se tornar um acampado é preciso ser aceito no acampamento e cumprir com todas as normas internas, mas para sair, todo aquele compromisso com as pessoas e o respeito às regras e à direção perde totalmente seu sentido. Tanto a Julia quando a Zilda, uma outra liderança que o abordou, lhe perguntaram se ele havia comunicado alguém de sua partida, ao que ele respondeu negativamente. Tive a impressão de que elas queriam lhe dizer que ele deveria ter discutido com outras pessoas para que sua decisão não fosse tomada de forma tão unilateral já que havia aprendido ali a tratar os assuntos de forma coletiva. Também ficava explícito um lamento pelo fato de que não terem tido tempo para convencê-lo de ficar.

Deve ser mencionado que essas desistências juntamente com outras ocorridas naquele momento se deveu à pressão psicológica que se criou com a ameaça de despejo a que estavam sofrendo. Este processo de despejo compôs uma forte investida do Judiciário contra o MST e se conjugou de maneira concomitante com o processo relacionado ao arrendamento de áreas do assentamento novo ao qual a área do acampamento pertencia<sup>213</sup>. Diante de toda aquela pressão, o discurso das lideranças teve um efeito paradoxal. A ordem era resistir ao despejo nem que se produzisse morte entre eles. Transformaram o acampamento num verdadeiro campo de guerra com trincheiras em grande parte do perímetro do acampamento aliadas a várias estratégias guerrilheiras de defesa contra uma possível ação da polícia. Vários outros acampados e assentados se somaram a eles para fortalecer a resistência. Para uns, esse momento produziu uma enorme excitação que fez fortalecer os vínculos entre eles e a identidade coletiva dos Sem-terra, para outros, teve efeito contrário, se assustaram com toda aquela movimentação e desistiram do acampamento. A fala de uma das lideranças do acampamento dava uma noção do clima tenso no qual estavam imersos:

A determinação das famílias é de não abrir mão desse espaço conquistado com luta. A disposição é de lutar até o fim. Tragam os caixões se quiserem, mas desse espaço nós não vamos sair. É uma área da Reforma Agrária. Se existe algum culpado neste processo

---

<sup>213</sup> Neste episódio se configurou, de forma muito mais explícita, a criminalização a que o MST estava sendo submetido, especialmente, pela mídia local (destacadamente pelo Jornal Zero Hora), pelo Governo do Estado e pelo Judiciário. Este último, juntamente com o Governo do Estado, meses antes haviam determinado o fim do convênio que permitia o funcionamento das Escolas Itinerantes nos acampamentos do MST no RS. O processo de despejo desse acampamento é emblemático dessa perseguição devido ao fato dele se localizar em uma área cedida pelo próprio assentamento. Ou seja, não estava sobre as margens de nenhuma rodovia e muito menos eram ocupantes de alguma fazenda. Entre algumas lideranças havia, inclusive, o lamento de que eles já havia se acomodado naquela área e já não produzia incômodo a ninguém, portanto, havia o risco de caírem no esquecimento. Passados apenas dois meses após um acordo com o judiciário que previa a desativação daquele acampamento assim que as pessoas dali fossem assentadas, eles resolveram, espontaneamente, fortalecer um acampamento em uma fazenda situada 500 km a sudoeste de Porto Alegre. Ali sim eles foram fortemente reprimidos pelo Batalhão Militar durante a reintegração de posse quando um sem-terra foi assassinado pela polícia. Este fato ocorreu em 21/08/2009 e se insere no objetivo de tratar o MST como uma organização criminosa.



todo, é o Governo Federal e esses órgãos públicos que fazem TAC (Termo de Ajuste de Conduta) em cima de TAC, determinam o fim das (escolas) Itinerantes, mas ao mesmo tempo determinam que em 2008 era pra serem assentadas 2 mil famílias e até agora foram só 500 famílias (...) O movimento organiza os trabalhadores do campo e da cidade, por isso é preciso terminá-lo pra que não organize mais os pobres. Mas a disposição aqui é ir pro assentamento ou sair daqui pra debaixo da terra.<sup>214</sup>

Como se nota, a exigência de lealdade e compromisso vai até um certo limite a partir do qual a ruptura pode ser inevitável. Conforme destacado por Goffman a propósito das obrigações exigidas dos integrantes de uma entidade social

algumas serão duras, pois incluem alternativas obrigatórias, trabalho a ser realizado, serviço a ser cumprido, tempo ou dinheiro gastos; outras serão mais suaves, pois exigem que sinta participação, identificação e ligação emocional. Portanto, a participação numa entidade social impões compromisso e adesão.

E continua:

Não podemos pensar claramente nas exigências de compromisso e adesão que uma entidade social impõe a seus participantes sem pensar nos limites considerados adequados para tais exigências. Um exército exige que um soldado seja corajoso, mas estabelece um limite, além do qual sua bravura estará além e acima do dever. (Goffman, 2003, p.144-145).

Este é o caso de Ezequiel. Até ali ele havia se destacado como um acampado exemplar em todas as suas obrigações enquanto tal. Estava bastante acima da média de compromisso expressado pelo demais acampados. Mas diante do cenário sombrio que se pintava com todos aqueles preparativos militares e as pressões psicológicas que eram geradas internamente e as que chegavam externamente de sua família ele não conseguiu resistir e abandonou a luta resignada sem, ao menos, ponderar a possibilidade de deixar a “porta aberta” para um possível retorno.

Também relacionado a este momento de incerteza relativo ao despejo a que estavam ameaçados, eu presenciei uma cena que vai nesse mesmo sentido de exigência de compromisso e adesão. Para tentar reverter o despejo eles tomaram a decisão de promover um jejum ao lado do Ministério Público Federal no centro de Porto Alegre. Cerca de 30 sem-terra se instalaram nas calçadas da esquina onde situava o MPF. Aproveitaram as grades que protegiam o prédio como suporte para montarem suas tendas de lona preta e ali ficaram durante 3 dias apenas consumindo água. Na véspera do último dia alguns dentre eles davam sinais de que desistiriam. Como a previsão era que ficariam mais tempo eles havia preparado um revezamento que priorizaria a substituição daquelas pessoas mais idosas e que apresentasse sinais de maior fraqueza. Nesse dia um veículo levaria parte daquele público e traria outros. Um ato como esse exige, mais do que qualquer outro, uma dedicação

---

<sup>214</sup> Esta fala, que a própria autora reconhece “deu o que falar”, foi obtida através de um vídeo (disponível no site do MST: [www.mst.org.br](http://www.mst.org.br), consultado em 17/08/2009) produzido pelo Coletivo Catarse durante a preparação da resistência à desocupação. Este Coletivo é composto por “*comunicadores comprometidos com a construção de alternativas que fortaleçam a cultura e o jornalismo independentes e enriqueçam o debate público em seus temas mais importantes*” (definição retirada do seu site: <http://coletivocatarse.blogspot.com/> consultado em 01/10/2009).

espontânea, pois tem um sentido muito mais altruísta do que outros tipos de manifestações. No entanto, naquele momento 3 jovens que não estava previsto serem substituídos decidem que não ficariam mais. Tal situação causou um constrangimento entre todos. Primeiramente, se argumentou de forma geral que as pessoas que estavam ali haviam assumido o compromisso de ficar um período mínimo e que, portanto, não poderiam comprometer o que estava previamente estabelecido. Como não surtia o efeito de convencê-los a ficar, passou-se ao argumento estrutural: não tinha espaço no veículo para levá-los. Então dois dentre eles se convenceram a continuar com o jejum. Como ainda assim um deles não “arredava o pé”, uma liderança se voltou especificamente para ele e, além de recordá-lo o compromisso assumido, novamente lhe garantiu, com o apoio de uma médica militante do MST que estava ali presente, de que eles não estavam correndo nenhum risco de vida. Além de tudo, não poderiam levá-lo em função da capacidade do veículo estar esgotada e porque haviam pessoas com prioridade de retornar ao acampamento. Então, mesmo contrariado, ele decide permanecer mais um dia. Saliento que em nenhum momento aqueles jovens entraram numa via de contra-argumentar os argumentos que lhes eram apresentados, ao final de cada um desses momentos era perguntado, de forma genérica, se os que desejavam voltar para o acampamento mantinham tal intenção. Como ninguém se manifestava se investia em nova rodada de argumentação até que, ao final, todos se deram por vencidos e decidiram continuar participando daquele ato.

Todos estes atos são definidores de identidades e podem fortalecer o grupo, mas estes casos demonstram que há um limite a estas exigências. A partir de um certo ponto o grupo pode se fragilizar e a liderança perder seu poder de liderar, pois as incertezas contidas no ato estão acima dos limites considerados pessoalmente razoáveis.

Mas, de qualquer forma, o período de acampamento e todos os momentos de lutas e outras atividades que experimentam compõe um rico histórico que cada um carrega consigo de forma destacada. Em suas narrativas, os acampados frequentemente marcavam suas histórias com momentos de lutas e me contavam com riqueza de detalhes o que haviam vivido. Não foram raros os que se emocionavam quando descreviam determinadas ações, o que é característico de quem viveu intensamente aqueles momentos. Numa dessas manifestações que participei uma das palavras de ordem que gritavam é exemplar do que este momentos significam para aquelas pessoas:

*“Sem-terra na luta, sou Sem-terra eu sei, essa identidade é a mais bonita que ganhei”.*

Palavras de ordem a mais apropriada para os momentos de luta, quando estão diante do outro, de frente para o desconhecido. É nesse momento, mais do que em qualquer outro – quando todos estão agrupados em lugares que lhes são hostis – que precisam, perante o exterior e também para o interior, se auto-afirmarem Sem-terra<sup>215</sup>. Em seu estudo sobre o suicídio Durkheim já salientava o poder de coesão de grupos religiosos menores frente ao seu entorno. Essa observação me parece válido para o caso do acampamento e também para as religiões “dominadas” que ali e nos assentamentos eu encontrei:

Compreende-se, efetivamente, que os cultos menos numerosos, ao ter de lutar contra a hostilidade da populações ambientes, sejam obrigados, para se manter, a exercer sobre si próprios um controle e subserviência a uma disciplina particularmente severa e rigorosa. A

---

<sup>215</sup> Como em Schmitt (1992, p.436) a categoria “Sem-terra” remete, mais frequentemente, a uma dimensão política, “ou seja, ao grupo enquanto agente de um campo de conflitos e que existe em oposição a outras frções sociais.” Já a categoria acampado remete a uma condição social transitória. Não é sem sentido que mesmo depois de assentados, ou seja “com-terra”, continuarão a se reconhecerem e serem reconhecidos como “Sem-terra”.

fim de justificar a tolerância, sempre precária, que lhes é concedida, são obrigados a uma maior moralidade. (Durkheim, 2003 [1897], p. 156).

Frente a estas manifestações as reações dos passantes são sempre contraditórias, raramente indiferentes. Há os que expressam uma forte irritação e a frase mais comumente escutada é aquela: “vão trabalhar vagabundos!”. Outros demonstram apoio se expressando das formas mais variadas: com o punho cerrado, com gritos de incentivo à luta, buzinando, etc. Todas essas reações se somam no processo de constituição do grupo e de formação de seus integrantes. Durante ou ao final de cada manifestação se avalia com o companheiro o saldo de apoios e de repulsão obtidos.

A partir de todo esse aparato que vai desde a proibição de programas televisivos até o envolvimento com lutas de grande envergadura, passando por exaustivas reuniões e cursos de formação política, espera-se que, ao final, ninguém vá para o lote de terra incólume. Alguma transformação do “eu” deve ser notada, mesmo que seja a incorporação desajustada de alguns marcadores como as noções de classe, conjuntura, etc: *“É a forma como a discussão vai sendo feita que vai dando essa evolução de consciência, vão descobrindo o porque das coisas.”*

Essa construção analítica realizada até aqui expressa o que pode ser depreendido da dinâmica cotidiana do acampamento, mas ao mesmo tempo se evidencia, também em torno desse mesmo processo de participação, um tipo de resistência que impede a captura total desses agentes nas malhas desse poder/saber disciplinador. É dizer que a vida se torna resistente ao poder na medida em que este passa a tomar a vida como alvo. Da própria fala da Anita e das outras falas menos audíveis, por serem menos carregada do poder instituído naquele que enuncia, e a partir da dinâmica das relações que se sucedem diariamente, pode-se depreender que essa normalização do discurso não se dá de forma unilateral e nem purificado das interferências dissonantes dos que não falam; dos que falam apenas sussurrando; dos que falam apenas no privado àquele em quem confia; falas destituídas de sujeitos; e mesmo dos que falam alto e totalmente destoante fazendo doer os ouvidos de seus líderes.

De toda maneira, deve ser acentuado que o populismo intelectual dessas lideranças, que simplifica a realidade e constrói verdades definitivas, promove efeitos na forma como grande parte dos que se envolvem com o MST vêem a realidade. A postura crítica que muitos deles incorporam a partir de tal discurso tem um efeito transformador tanto subjetivo quando objetivo.<sup>216</sup> Isso foi observado por Eder Sader em seu estudo a respeito das lutas dos trabalhadores de São Paulo que foi fortemente influenciada por organizações da Igreja Católica, especialmente as Comunidades Eclesiais de Base - CEBs. Cito um extrato de seu interessante estudo:

Quando observamos o modo de elaboração da realidade usado nas comunidades de base, é difícil não se impressionar com um certo “populismo teórico” com que se pretende valorizar o “saber popular”. (...) Mas o fato é que – por mais ingênuo que seja – a prática desse confronto de informações, avaliações e propostas está ligada a ações que visam mudar a realidade tratada e produz nos participantes uma dimensão crítica e uma capacitação transformadora. (Sader, 1988, p.160)

---

<sup>216</sup> “Lá na cidade que eu tinha mais conforto, que podia sair e tudo, mas eu tinha que cadear [trancar] tudo, no acampamento era só de lona e ninguém entrava. Então passei dificuldade mas passei a construir uma nova identidade digamos assim. Deixei de ser omissa e passei a me tornar gente ativa no caso”. (Marcelo, 27 anos, assentado no assentamento novo)

Mas além disso, há uma grande diversidade de posicionamentos em relação ao MST e em relação às suas lideranças que pode ser facilmente notados entre os que decidem acampar. Na seção seguinte explico duas lógicas absolutamente opostas entre as quais se poderia localizar uma miríade de posições. Se tomarmos um militante exemplar como ponto fixo ideal é possível marcar, idealmente, a distância que cada acampado dele se localiza. Obviamente que não existe este ponto fixo para além de uma idealização, grande parte desses acampados estão, em alguma medida, alimentando um *devir* militante que jamais se realizará em sua plenitude e jamais se fixará.

## 4.2 Fidelidade e desprezo lógicas contrastantes de engajamento

Conforme já apontado acima, a enorme diversidade de engajamentos que podem ser notada entre aqueles que habitam um acampamento do MST o transforma num espaço de relativa tensão. A convivência cotidiana é muito mais intensa do que em outros espaços sociais o que faz produzir conflitos com relativa frequência, que, em muitos casos podem terminar em brigas corporais. Além da diversidade de perfis, o próprio fato de estarem aglutinados num espaço restrito, de estarem sob a vigilância constante do vizinho e da direção do acampamento e serem focos privilegiados da mídia que produz uma imagem socialmente negativa daquele espaço, e vários outros aspectos micro-sociais contribuem fortemente para tornar aquela convivência um desafio constante.

Dois eventos opostos que vivenciei aglutinam elementos marcantes e extremados dos perfis e das situações que expõem a enorme diversidade que é possível ser encontrada naquele espaço. São tipos quase ideais entre os quais se pode localizar uma gama bastante grande de diferentes possibilidades de adesão.

O primeiro caso teve início a partir da identificação de um homem de meia idade com aparência completamente desarmonizada em relação aos demais acampados, o chamarei aqui de Vicente. Dentro do acampamento ele era pertencente ao Setor de Finanças, o que deixava entrever uma formação também diferenciada. Após uma breve conversa inicial, agendamos para outro momento a continuação daquela conversa em um lugar mais tranquilo e reservado. Então, conforme sua sugestão, no dia marcado nos encontramos em seu barraco. Assim que me apresentei, de forma mais ou menos detalhada, e recordei os meus objetivos, a primeira atitude de Vicente foi me levar até o interior do seu barraco e me mostrar um atestado negativo de antecedentes criminais que comprovava sua “ficha limpa”. Na sequência ele sugeriu que tal documento deveria ser exigido como pré-requisito para todos aqueles que desejassem acampar. Ato contínuo exibiu-me suas roupas de marca, seu relógio, seus vários perfumes, acompanhado sempre da explicitação do preço pelo qual havia obtido aqueles objetos: “*esse gel pós barba é importado, custou 400 reais, esse perfume aqui é barato, custou 100 reais*”. Também mostrou algumas fotos da sua filha, da equipe de futebol da empresa na qual trabalhava, da ex-esposa. Ressaltou, ao mesmo tempo, a organização impecável de seu barraco e o fato dele não carregar nenhum tipo de vício. Com essa atitude eu percebi que Vicente queria, expressamente, me dizer: “antes de mais nada, olha com quem você está falando, não me confunda com o restante das pessoas acampadas aqui”. A ostentação daqueles elementos tinha para ele o sentido de delimitar o estrato social ao qual pertencia. Vicente eleva ao fastígio aquilo que é freqüente na sociedade: antes da emissão de qualquer posicionamento opinativo, a pessoa estará sendo avaliada e avalizada pelo que ostenta materialmente<sup>217</sup>. É o que pode apresentar em termos materiais que concorrerá para

---

<sup>217</sup> No meio social o que mais corrobora tal constatação são as profissões de médico e advogado. Mas mesmo em certos espaços do MST este aspecto é levado a sério. Não com o mesmo sentido com que é valorizado por

dar crédito às suas opiniões. Toda aquela devoção ao material sinalizava que sua posição subjetiva apenas faria sentido se eu, como seu interlocutor, internalizasse previamente a posição social desde onde ele iria emitir suas opiniões.

A partir dessa introdução ele passou imediatamente a expor suas opiniões sobre os acampados em geral e sobre o MST. Quando solicitei a permissão para gravar a conversa ele recusou com a seguinte expressão: *“lá fora nós podemos nos encontrar um dia e eu te contarei tudo que sei sobre o movimento e então você poderá gravar”*. Dizia a todo o momento que não precisava estar ali, que havia perdido o emprego recentemente e seguiu a sugestão de um amigo para vir acampar, mas que já estava com uma alternativa de emprego em vista, portanto iria deixar o acampamento em breve. Ao mesmo tempo fez questão de ressaltar o poder do MST em conquistar terra: *“aqui é certo que se consegue terra, cedo ou tarde”*.

Seguimos numa conversa um pouco tensa, havia um certo mistério, quase um suspense policial. Da parte dele era visível o receio de se expor para quem ele não conhecia, o que o levou em vários momentos a especular sobre a minha trajetória e revisar meus objetivos. Da minha parte eu me sentia um tanto desconcertado com aquela situação, não era exatamente o meu objetivo vasculhar as supostas ilegalidades do MST, mas, como pesquisador, sabia que daquelas informações, como de qualquer outra, poderia emergir o inesperado, algo que descortinasse outras dimensões existentes no acampamento. Mas, ao mesmo tempo, estava me transitando num terreno movediço, pois ao saber de um “segredo”, que possivelmente não me interessaria como dado de pesquisa, poderia me elevar à condição de suspeito caso, por alguma coincidência do destino, ele fosse punido por algo relativo aos temas sobre os quais tratamos<sup>218</sup>. Deixei claro que num trabalho acadêmico não nos interessa explicitar a identidade do informante e que apenas conversariamos sobre os assuntos com relação aos quais ele se sentisse a vontade para falar. Por fim ele expôs suas denúncias sem nenhuma restrição, dizendo que conhecia alguém que havia se enriquecido a partir da militância no MST e que atualmente possuía uma fazenda e várias casas. A fragilidade de seus argumentos e a ausência de evidências que foram se avolumando ao longo da conversa, lhe afastava de qualquer credibilidade. Estava muito mais realçado algo que é comum em qualquer espaço social, mas que ali, pela suas características, é muito mais vivo: a construção de certezas baseadas em boatos e em suposições, o que na linguagem corrente entre os acampados e assentados chamam de “picuinhagem”. De toda a forma não estava ali como investigador policial e não daria maior consequência às suas denúncias. Ele seguia destacando que mesmo ali no acampamento, por fazer parte do Setor das Finanças, ele mesmo já havia notado

---

Vicente. Lembro-me de quando fui impedido por dois sem-terra “seguranças” de entrar no ginásio de esporte onde ocorria o Congresso Nacional do MST em Brasília simplesmente porque trajava bermuda. Os questioneei os motivos para tal impedimento e estes não sabiam, disseram apenas que eram ordens da direção. Casualmente passava por ali um membro da direção nacional e os “seguranças” pediram a ele que me explicasse os motivos daquela ordem. Diante daquele calor sufocante, a justificativa que ele me deu era o de que aquele era um ambiente de respeito e que nem as lideranças e nem os agricultores se vestiam daquela forma como eu estava vestido. Para estar ali eu deveria reservar uma vestimenta mais adequada à importância daquele evento. Este tipo de controle também evidenciava o machismo subjacente, uma vez que para a mulher não havia nenhum tipo de restrição nesse sentido. Ironicamente algumas repartições públicas também impõem essa irracional restrição.

<sup>218</sup> Situação semelhante à que vivi quando uma assentada do assentamento novo me confidenciou informações sobre o arrendamento de parte dos lotes para o plantio do arroz que posteriormente a fizeram suspeita de vazar informações que comprometia todo o assentamento e, mesmo eu, senti que era alvo de desconfiança. Voltarei a esse episódio mais adiante. A respeito do “segredo” ver as análises finamente efetuadas por Oliveira (2008) acerca da dimensão do segredo presente no universo do grupo religioso carismático “Canção Nova”. Conforme Simmel (1999, p. 222). *“O segredo situa a pessoa numa posição de exceção; opera como uma atração pura e socialmente determinada. É basicamente independente do conteúdo que guarda, mas naturalmente torna-se cada vez mais efetivo na medida em que a sua posse exclusiva ganha em amplitude e em significado.”*

pequenos furtos na bodega (principal ingresso de dinheiro para o acampamento). Além disso, seguiu denunciando que entre os acampados havia um misto degradante de alcoólatras, drogados, criminosos e miseráveis que jamais poderiam se reabilitar sobre um lote de terra: *“aqui 80% dos acampados tem envolvimento com drogas, roubos e álcool, estão fugidos da polícia ou dos vizinhos”*. Os únicos que se salvavam, em sua opinião, era um pequeno grupo de crentes que ele fez questão de nomear.

Não havia nada em seu discurso que se pudesse dizer que havia sido absorvido do discurso corrente entre os militantes do MST. Disse que não identificava os fazendeiros como inimigos, mas, ao contrário, eram os sem-terra os verdadeiros inimigos destes. Chegou mesmo a dizer que achava justo que os latifundiários tivessem muita terra, defendendo com veemência o direito à propriedade privada. Sobre as ocupações ele até admitia que ocorressem, desde que fossem promovidas de forma ordeira. Em vários momentos ele, inclusive, ridicularizava as palavras de ordem frequentemente pronunciadas em suas reuniões e atos e os discursos que versavam sobre a revolução e a luta de classes. Encontrava-me numa situação difícil, pois a cada afirmação desse tipo ele buscava o meu consentimento. Para ele, que se via numa posição superior em relação a todos dali, tudo aquilo que enunciava lhe parecia óbvio e apenas não era notado pelos demais devido à ignorância e à conveniência. Possivelmente ele imaginava que eu, pelo meu grau de formação, daria razão às suas “obviedades”.

Quando retornei ao acampamento, três meses depois, ele ainda continuava ali como acampado, mas havia requisitado uma licença para trabalhar fora do acampamento<sup>219</sup>. Nessa ocasião, ao menos dois senhores vizinhos a ele no acampamento fizeram comentários que evidenciavam o desajuste entre os acampados e ele: *“não entendo o que ele faz aqui, ele vive dizendo que ganha mais de mil reais por mês, que não precisava estar ali?”*. Um outro senhor me disse que havia comprado o barraco e todos os móveis que ele possuía. A última vez que conversei com Vicente se deveu a uma casualidade, nos encontramos no mesmo ônibus que nos levaria de Porto Alegre para o acampamento. Era o feriado de Primeiro de Maio. Nessa ocasião ele comentou que estava trabalhando em uma indústria, mas que iria manter seu cadastro no acampamento até quando ninguém *“criasse caso”*. Mantinha a mesma soberba em relação ao MST e aos acampados. Naquela época o acampamento se preparava para resistir ao despejo que se anunciava. Para isso, construíram barricadas e cercaram todo o acampamento distribuindo pneus que deveriam ser queimados no momento em que a polícia chegasse. Ao ver aquela cena ele não poucou as palavras: *“são todos loucos, quem acredita que eles resistirão à polícia caso ela realmente venha para despejá-los!!!”*

O segundo caso é oposto a esse, também se caracterizou por uma situação constrangedora. Ao retornar ao acampamento, passadas algumas semanas que estive ali, encontrei aquele espaço bastante renovado, novas famílias tinham chegado, novos barracos foram erguidos, outros barracos desmanchados, de forma que não eram muitos os que me conheciam de outras visitas. Como sempre, até aquele momento minhas visitas eram anunciadas para alguém da coordenação do acampamento, portanto naquele dia uma das principais lideranças do acampamento com quem tinha maior proximidade, a Anita, sabia que estaria por ali. No entanto, minha presença naquele dia coincidiu com a visita também de vários jornalistas interessados na produção de reportagens sobre a escola itinerante do MST<sup>220</sup>. Havia, evidentemente, um grupo que estava responsável pela acolhida e

---

<sup>219</sup> Conforme apontado anteriormente, essa possibilidade existe, é o que chamam de FT – Frente de Trabalho. Nesse.

<sup>220</sup> Tratava-se da repercussão da medida tomada pela governadora do estado que decretava o fim do contrato que financiava o funcionamento daquelas escolas.

acompanhamento desses jornalistas que ficavam circunscritos aos espaços onde funcionavam as salas de aula e a algum outro espaço indicado pelas lideranças.

Após conversar com um senhor que já conhecia de outras visitas ele comentou de um grande grupo familiar evangélico recém chegado no acampamento. Então fui até o local onde haviam edificado seus barracos e logo um homem aparentando uns 35 anos de idade se aproximou e de forma muito simpática e espontânea passou a me contar sua trajetória e como havia chegado até ali, trata-se do Ezequiel sobre o qual já comentei anteriormente e voltarei em outras partes. Passados alguns minutos seu pai, o Sr. Moisés, se aproxima com a evidente intenção de seguir adiante sem parar ali onde estávamos. Então seu filho o chama e me apresenta, mas seu pai não faz muita cerimônia e rapidamente, após um breve aperto de mãos, continua na trilha rumo à parte central do acampamento. Na sequência eu expus os interesses que me traziam ao acampamento e o meu desejo de continuar aquela conversa com ele em algum outro dia, já que naquele momento ele estava envolvido com outros afazeres. Ele se demonstrou completamente disponível me disponibilizando, inclusive, o seu número de celular caso eu quisesse confirmar o melhor dia para nossa conversa.

Continuei por ali, naquele espaço que estava sendo referido como o “Canto dos Crentes” e logo que comecei a conversar com uma senhora ela comenta: *“acho que estão vindo te buscar!”*. Quando olhei na direção em que ela apontou avisto, se aproximando rapidamente, aquele que ocupava no acampamento, por todas as evidências, o papel de maior autoridade. Foi logo me dizendo: *“Bah!!! Você escapou de uma!!! Foram lá nos avisar que havia escapado um jornalista que estava entrevistando as pessoas por aqui.”* Em um tom de repreensão me disse: *“Mas você tem que se anunciar para coordenação quando você vai vir ao acampamento!!!”*. A mulher com quem conversava acrescenta: *“pois é, ele estava me perguntando se eu gostava de viver aqui e eu estava dizendo que sim, que aqui é muito bom...”* deixando entender que estava ali controlando sua fala.

Quem havia me anunciado para a coordenação foi o pai do Ezequiel, o Sr. Manuel, aquele que não havia me feito muito caso. Ele ficou visivelmente constrangido quando, na minha frente, esta liderança lhe disse que eu era apenas um estudante e “amigo” do MST, então ele me pediu desculpas e acentuou sua preocupação pelo fato de não me conhecer e saber que muitos querem destruir o Movimento. Quando cheguei no local onde estavam as outras lideranças todos ali se divertiram com o fato de eu haver sido confundido com um jornalista e logo passaram a citar alguns nomes de jornalistas dos principais jornais do estado que não são bem vindos ali. Um desses jornalistas, segundo eles, tinha a prática de se infiltrar entre os acampados ou em meio às manifestações que promoviam sem a identificação de jornalista e disfarçado de militante, com boné e camisa do movimento: *“se você fosse fulano de tal eu teria te arrancado daqui aos tapas”*.

Em um outro dia conversei com o Sr. Moisés. Ele era evangélico da igreja Adventista do Sétimo Dia e estava ali com sua esposa, mais 4 filhos e suas noras e mais alguns netos. Contou-me de sua experiência com “invasão” de uma área urbana, do processo de organização que se seguiu até a consolidação da conquista da área e construção de suas casas. Disse-me também de suas relações com alguns políticos que os apoiavam e sempre que estava em algum momento tenso, estes políticos atuavam a favor deles, pagando advogados ou fazendo pressão política. Ele mesmo havia chegado até o acampamento por orientação de um deputado estadual do PT e um outro dirigente do mesmo partido, ambos bastante conhecidos no estado. Dizia-se experiente naquela luta e sabia que sempre haveria um grupo de políticos e apoiadores que estariam na retaguarda promovendo a defesa jurídica dos que estavam ali ou buscando reverter através da pressão política determinadas medidas contra eles. Tudo isso que me contou soava pra Sr. Moisés como algo sigiloso, o que o levou, inclusive, a desligar o seu próprio celular para não haver risco de ser escutado por alguém, o que me induziu a imitá-

lo<sup>221</sup>. Havia uma aura de mistério, uma certa super-estimação de algo que estava para além e sobre o MST. Com um certo riso disfarçado ele parecia querer me dizer: *“eu sei muito bem que existe gente muito grande por trás disso tudo”*.

Essa áurea mística que envolve o MST está presente em muitas falas. Mesmo na fala daquele que visava denunciar o MST e suas lideranças era visível que atribuía uma dimensão muito mais vantajada do que aparentava e também havia algo de misterioso no que comentava. É interessante notar que enquanto o seu Manuel me identificou como um inimigo e quis me denunciar ao MST, o Vicente me identificou como um aliado a partir de quem poderia dar efeito às suas denúncias contra o MST. Duas posições, também nesse aspecto, contraditórias.

No caso desse senhor evangélico, o que parece importante ser notado é o rigor e a disciplina, característicos dos seus mais fiéis militantes. Mesmo estando ali há pouco tempo, trazia outras experiências que fez com que tais “obrigações” se instalasse de forma potencializada na forma como exercia ali o seu engajamento. Essa fidelidade tão estrita às normas do acampamento e a elevada consideração das autoridades ali estabelecidas aliadas à sua experiência com o movimento dos sem teto produzia uma situação que beirava o paroxismo no que se refere ao seu comportamento naquele espaço.

Esses dois casos podem ser interpretados a partir de dois conceitos forjados por Goffman (2003, p.159-160): ajustamentos primários e ajustamentos secundários. Ajustamentos primários referem-se conceitualmente àqueles indivíduos que incorporam as regras e exigências da organização social e as efetivam exemplarmente. *“Ele dá e recebe, com espírito adequado, o que foi sistematicamente planejado, independentemente do fato de isto exigir muito ou pouco de si mesmo”*. O Sr. Manuel está mais idealmente próximo de um *ajustamento primário*. Já o conceito de *ajustamentos secundários* refere-se àqueles indivíduos que não se ajustam ao que a organização lhes prevê. Eles buscam o tempo todo escapar das determinações previstas e, dessa forma, não são o que deveriam ser. *“Os ajustamentos secundários representam formas pelas quais os indivíduos se isolam do papel e do eu que a instituição admite para ele”*. Obviamente que estes são conceitos ideais, na prática cotidiana o que se observa são gradações entre um tipo puro de ajustamento primário no qual nem mesmo Moisés se enquadraria, e um tipo puro de ajustamento secundário do qual Vicente se aproximaria, mas que também não completaria de forma totalmente acabada. Tanto Moisés quanto Vicente estão jogando com os limites “inferiores” e “superiores” com relação a seus engajamentos. Nem Moisés chega a se subsumir totalmente ao Movimento, renunciando completamente ao seu subjetivismo, algo que nem mesmo seria visto como pertinente, pois poderia ir além do exigido e desejável organizativamente. Nem Vicente eleva suas críticas e desajustes a um ponto tal que poderia significar a ruptura completa com aquele espaço do qual espera um benefício.

Como é notório a partir dessas pinceladas que esboça um quadro empírico de referencia sobre o MST, é necessário o estabelecimento de dinâmicas de organização que logrem manterem-se unidos em torno da causa maior que é o acesso à terra. Claro está que essa causa maior está na origem do engajamento da maior parte de seus militantes, o que não significa que seja a única causa. Especialmente entre aqueles com um maior histórico de militância, a causa principal vai muito além da conquista de um lote de terra, e, nesse caso é mais difícil identificar um consenso relativo ao que de fato os mobiliza, como o é entre outros diversos grupos esquerdistas de vinculação partidária ou não. Há os que apostam numa via anárquica e vêem no movimento um espaço precioso de gestação de experiências enquadradas por essa matriz. Os discursos nesse caso, colocam o MST na esteira de outros movimentos internacionais de desobediência civil. Experiências como aquelas dos Zapatistas no México,

---

<sup>221</sup> É prática comum se recolher os celulares daqueles que participam das reuniões no acampamento.



dos *Faucheurs Volontaires* na França e dos Piqueteiros na Argentina são exemplos recorrentes.

Outros grupos, ao contrário, investem na militância partidária e apostam na conquista do poder estatal. Nessa linha encontram-se alguns militantes que se elegem aos mais diversos cargos do executivo ou legislativo, privilegiando ainda hoje, o PT, ou partidos considerados mais à esquerda como o PSOL ou PSTU. O que não exclui alianças bastante heterodoxas justificadas pela dinâmica política local e pelo seu caráter mais instrumental, com partidos ou, mais especificamente, com personalidades políticas consideradas, grosso modo, vinculadas ao campo da direita. Situações como essa última se realizam mais frequentemente nas pequenas cidades nas quais o Movimento está estabelecido e tem força política. Porém, mesmo definidas por interesses conjunturais e localizados, essas alianças quase sempre se efetivam a partir de disputas internas acaloradas e com repercussão nacional. E mesmo aquelas decisões de apoio político que mais se aproximam do consenso, não são acatadas pacificamente pela “base”. Seja porque muitos dali já possuem compromissos políticos em seus lugares de origem ou porque seus votos estão carregados de outros elementos simbólicos mais importantes do que os elementos que informam o raciocínio que esteve presente nas decisões de apoio tomadas pelas lideranças.<sup>222</sup>

No MST ainda vigora, entre seus militantes mais visíveis, a idéia de que são um movimento revolucionário gestando a revolução. Suas falas estão constantemente permeadas pela idéia de “classe”, mesmo entre aqueles que não estão tão comprometidos com as instâncias organizativas do movimento ou com espaços de formação e reflexão política essa palavra aparece quase como um marcador social. Tal marcador definiria automaticamente os lados e os projetos em disputas ao mesmo tempo em que informa o interlocutor do seu grau de unidade com o discurso majoritário no MST. Trata-se da apropriação social de um conceito sociológico e a aposta numa teleologia revolucionária.<sup>223</sup>

Este fato pode ocultar situações em que indivíduos aderem ao movimento em função de sua necessidade material, mas também por identificá-lo como um espaço de sociabilidade altamente regrado e de convivência pacífica, que faz produzir um sentimento de auto-estima elevado pelo grau de protagonismo que conquistaram na sociedade em geral. Evidencia-se dessa forma, a importância das dimensões moral e afetiva. Em certos casos o MST assume uma áurea quase de um ente sobrenatural, desencarnado, que os protege nas ações que efetuam. Isso ficou evidente na fala de um assentado quando, ao se juntarem numa reivindicação junto ao INCRA, vociferou ao superintendente que explicava a impossibilidade do atendimento à determinada reivindicação dizendo mais ou menos assim “*o Sr. é obrigado a nos atender é o MST que está mandando*”<sup>224</sup>. Uma frase de inspiração autoritária, mas que

---

<sup>222</sup> Pra ficar num exemplo bastante expressivo colhido no acampamento, cito o caso de uma senhora evangélica da Assembléia de Deus que foi enfática ao dizer que jamais votaria em uma mulher para qualquer cargo majoritário. Aceitaria, no máximo, que uma mulher concorresse numa posição de vice. Justificava sua postura a partir de argumentos bíblicos, como aquele em que diz que o homem é a cabeça da família, ou pelo fato de nenhuma mulher ocupar posição relevante nos ensinamentos do antigo ou novo testamento, tudo isso atualizado pelos exemplos que citava de mulheres que fracassaram como governantes (como o caso citado de Yeda Crusius, governadora do estado do RS naquela ocasião e ferrenha perseguidora do MST).

<sup>223</sup> Essa forma de refletir e projetar suas ações aponta para a questão destacada por Alexander (1998) com relação aos movimentos sociais clássicos que vigoraram até a década de 1960 apoiados em uma leitura de inspiração marxista cuja centralidade do materialismo ontológico e do realismo epistemológico definiam suas ações. Conforme estes autor os teóricos contemporâneos que estudam os movimentos sociais “secularizaram” este modelo clássico “*despojando-o da teleologia revolucionária e conservando sua teoria explicativa firmemente racional, distributiva e racionalista*” (p.07).

<sup>224</sup> Tal situação ocorreu durante um período em que atuava como assistente técnico em um assentamento do MST no Mato Grosso do Sul.

evidencia essa imagem de uma organização que paira acima de tudo e de todos. É como se dissesse “é assim porque Deus quer”.

A seguir apresentarei mais uma situação, que, aliada a essas duas discutidas nessa seção, conforma um panorama da diversidade de engajamentos e das variadas facetas com que o poder se expressa.

### 4.3 A impossível “ortopedia”

Conceitos como invadir e ocupar, conquistar e ganhar (...) muitas vezes percebemos que nosso acampados chegam à terra dizendo que ganharam o “seu” pedaço de chão, esse é um bom exemplo cultural que está enraizado em nosso povo, o da propriedade privada. Aqui, creio, deveríamos nos perguntar: onde falhamos?<sup>225</sup>

Um outro episódio que dá a dimensão do poder concentrado na equipe dirigente, a despeito das instâncias de deliberação, eu pude verificar por ocasião da articulação para a expulsão de um sem-terra. O que narrarei na seqüência coloca em destaque diversas posições de poder e aponta para uma complexidade que afasta determinações absolutas. Trata-se do Gabriel, um assentado que apresentava os sintomas da tuberculose. Em um determinado dia, logo que cheguei no acampamento eu fui diretamente até o local onde moravam as principais lideranças e encontrei ali um pequeno grupo de três pessoas que pertenciam ao Setor de Saúde conversando com duas dirigentes pertencentes à BO. Um deles eu já conhecia, era o Ezequiel. Falavam sobre uma pessoa sobre a qual eles tinham certeza de que estava infectada pela tuberculose. Até aquele momento eu não sabia de quem se tratava. Diziam, ao mesmo tempo, que era uma pessoa de difícil convivência, grosseira na forma de tratar os demais acampados e que se recusava, com brutalidade, a utilizar uma máscara cirúrgica de proteção e a realizar os exames para se tratar. Disseram, inclusive, que tinham medo de que fosse violento com eles. O motivo pelo qual estavam ali conversando com a direção era para que essas autorizassem sua expulsão. Uma delas, a Clara, deu carta branca para que as pessoas que compunham o Setor da Saúde decidissem o que considerassem mais adequado. Então eles disseram que iam fazer uma reunião e convocá-lo para tentar, pela última vez, uma saída menos traumática para aquele caso.

Na seqüência daquele diálogo acompanhei Julia, a segunda dirigente que estava sendo consultada, até o barraco da Isabel, que também era uma liderança que integrava a FM. Quando chegamos ali encontramos o Gabriel, aquele jovem sobre o qual conversavam minutos antes. Pelo que percebi ele estava ali intercedendo junto à Isabel para que não fosse expulso. Logo que chegamos a Julia e Isabel foram conversar em particular e eu fiquei ali, sob uma enorme árvore conversando com o Gabriel. Ele trajava apenas bermuda, tinha a pele bem morena queimada pelo sol, em seu braço havia um nome feminino tatuado precariamente, usava cabelos compridos mal cuidados e sua magreza expunha os contornos de suas costelas. Sua fisionomia lembrava a de um indígena esquelético. Em uma das mãos ele tinha uma caneca de plástico com a qual peregrinava barraco por barraco na busca de um pouco de óleo para cozinhar o arroz que seria a única alimentação do almoço.<sup>226</sup> Sobre isso ele comentou: “é

<sup>225</sup> Frase de Anita contida em seu trabalho de final do curso sobre a Realidade Brasileira.

<sup>226</sup> Naqueles dias o INCRA não havia enviado a cesta básica em função da ameaça judicial de despejo que se voltava contra aquele acampamento.

*duro estar aqui sem grana, ver as pessoas comendo pão, comprando coisas na bodega e não poder comprar”.*

Em nossa conversa ele logo começou a me contar que as pessoas estavam dizendo que ele era portador da tuberculose, mas que até aquele momento não havia um diagnóstico conclusivo. Ele admitia que apresentava vários sintomas daquela doença, mas acentuou que ainda não “escarrava” sangue. O diagnóstico médico preliminar apontava para tal doença, no entanto se baseava apenas no RX dos pulmões. Para a confirmação definitiva da presença da bactéria causadora da tuberculose seria necessário o exame de sangue e do “escarro”, exames que ele ainda não havia realizado. Espontaneamente ele foi me contando, sem nenhuma malícia, o seu percurso até chegar no acampamento. Ele tinha 29 anos dos quais 17 foram vividos na rua<sup>227</sup>. Havia tentado morar com a irmã durante um período, mas o marido dela era policial e a maltratava com frequência, algo com o qual ele não podia conviver, então se sentia melhor morando na rua. Assumiu que já fez uso de diversas drogas e que já havia sido detido pela polícia acusado de ser traficante.

Quando foi encontrado pelas pessoas da Frente de Massa do MST ele morava na rua com sua esposa de 17 anos e trabalhava recolhendo material reciclável. Conforme me narrou, em um determinado dia duas pessoas se aproximaram deles em um gol branco e lhes perguntaram onde eles moravam. Aqueles militantes obtiveram uma resposta “curta e grossa”: *“não te interessa aonde a gente mora!”*. Então imediatamente anunciaram seus propósitos: *“Não, é que a gente tá querendo te ajudar, te levar para um lugar melhor.”* Impaciente ele se adianta, *“vamos lá meu irmão, diga logo do que se trata”*. Então, sem rodeios, os militantes lhes fizeram o convite: *“Tu já ouviu falar do acampamento do MST? Lá vocês terão um barraco, alimentação e apenas terão que realizar algumas tarefas”*. Ao que ele contrapôs sua única preocupação: *“mas se eu quiser ir embora depois?”*. *“A gente dá a passagem para ir embora”*; lhes tranquilizaram aquelas lideranças. *“Tá legal, a mulher é quem decide”*.

Então ele e sua companheira aceitaram o convite e se tornaram acampados. Mas em poucos dias sua esposa se desentendeu com outra mulher e chegou a agredi-la fisicamente. Tal fato lhe valeu a expulsão. Conforme Gabriel, ela voltou a viver com a mãe em uma cidade do interior. Convencido por outros acampados, ele resolveu permanecer no acampamento. Até aquele dia em que o conheci ele se manteve sozinho em seu barraco. Dizia que o acampamento era bom porque ele tinha um barraco e alimentação, mas enfrentava dificuldades com relação à convivência interna e sofria com a ausência da companheira e com a falta de dinheiro. Sobre a resistência que tinha em sair para se tratar ele me disse que receava ser abandonado pelos “companheiros”: *“eu não quero é que eles me abandonem lá”*. Nossa conversa foi interrompida por um membro do Setor da Saúde que chegou dizendo *“bah, estou te procurando há ‘horas’, nós queremos ter uma conversa contigo”*. Ali começava a se concretizar as decisões que haviam sido articuladas nos “bastidores” e que eu tive a oportunidade de presenciar. Quando ele ia saindo eu lhe perguntei seu nome, ele parou e, meio surpreso com aquela questão, após um breve momento de hesitação, me disse como se chamava. Fiquei com a impressão de que em outra circunstância ele teria me dito “não te interessa o meu nome”, e talvez tenha mesmo lhe passado pela cabeça aquela resposta naquele lapso de tempo em que hesitou me responder. Mas durante aqueles minutos em que conversamos a única brutalidade que ele expressou foi aquela que a “vida” lhe impôs.

Quando Julia se acercou a mim, eu comentei com ela sobre as dúvidas que ele tinha sobre a doença e sua disposição em se tratar, desde que não fosse abandonado. Talvez por

---

<sup>227</sup> Conforme uma reportagem jornalística, a incidência de tuberculose entre moradores de rua pode chegar a ser 60 vezes maior do que entre o restante da população. Sobre a reportagem ver site: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,tuberculose-e-maior-risco-a-morador-de-rua,398122,0.htm> consultado em 13/09/2009.

conhecer episódios negativamente mais chocantes do que o que emocionalmente significou para mim aqueles minutos de conversa com ele, ela me disse laconicamente: “*é, as coisas não são tão simples assim*”. Percebi que aquele ultimato que lhe dariam estava informado por muitos outros momentos acumulados que depunham contra ele. Diante daquela situação imaginei que presenciaria, pela primeira vez, a expulsão forçada de alguém do acampamento. Mas, para a surpresa de todos, a conversa que as pessoas do Setor de Saúde e o Gabriel tiveram se realizou de forma bastante cordial, conforme, mais tarde, me narrou Ezequiel. Ele aceitou ser levado para uma clínica para se tratar e realizar os exames definitivos sobre a tuberculose e nos dias que ainda permanecesse no acampamento portaria a máscara de proteção. Nesse mesmo dia, circulando pelo acampamento, o notei em meio a um pequeno grupo que conversavam descontraidamente em frente à bodega; ele estava sem a máscara. Foi a última vez que o vi. Busquei notícia sobre ele com Julia e com Ezequiel, mas ninguém sabia qual tinha sido o seu paradeiro, se havia sido confirmado sua doença e iniciado o tratamento, se regressaria ao acampamento.... Ao que tudo indica, seu receio de ser abandonado havia se confirmado.

Esse caso carrega uma série de elementos a serem analisados. Inicialmente, dever ser notado que a última palavra naquele caso estava sendo dada pelas dirigentes da BO. Desde suas posições, as lideranças da BO instituíram de poder o Setor da Saúde, lhe dando autonomia para que decidisse o destino daquele jovem. Paralelo a esse momento de negociação, ao que tudo indicava, Gabriel também negociava junto a uma outra liderança, que, possivelmente, tenha sido quem lhe “conquistou” para o acampamento, uma vez que Isabel era da FM. Com relação a este aspecto devo salientar um sentimento que tive baseado em alguns elementos objetivos. Isabel me parecia a que menos poder havia entre os que se distinguiam como dirigentes. Tinha 28 anos, era a única negra, havia estudado apenas até a quinta série, tinha um casal de filhos dos quais sentia muita saudade, pois, judicialmente, o ex-marido tinha adquirido o direito de ficar com eles enquanto ela se mantivesse no acampamento. Durante o momento que a entrevistei ela não conteve a emoção e chorou ao contar sobre seus filhos<sup>228</sup>. Estava decidida a aceitar ser assentada apenas para reaver o direito de viver ao lado deles, do contrário, preferia continuar atuando como liderança no acampamento. Ela morou durante 6 anos em um assentamento ainda “*da época do Brizola*”, em um lote da avó de seu ex-marido. Ao lado desse assentamento havia um assentamento organizado pelo MST, o que, naquela época não significava nada para ela, pois apenas veio a tomar conhecimento da existência do Movimento quando alguns militantes daquele assentamento a convidaram para participar de uma manifestação em Brasília em 2005. Sigam seu percurso em suas próprias palavras:

Eu falei “ah, eu vou ir pra Brasília, quando eu vou ter dinheiro pra ir passear?”. Ai fui. Logo que eu me separei. Daí nós fazia aquelas ocupação eu não entendia muito... tinha que fazer aquela caminhada... eu me lembro que foi feito 17 ocupações de áreas. Ai eu falei: “aqui eu me encontrei”. Era aquela primeira impressão, todo mundo cansado, mas todo mundo... e ai eu já não estava mais lá só pra conhecer a cidade, era uma coisa muito... todo mundo caminhando, lutando... é uma motivação muito grande que tem assim e ai foi que... Isso foi em 2006. Daí eu fiquei ainda pensando, tentando achar um solução, só que eu ainda não estava muito convencida, estava convencida, mas assim... eu não estava bem segura, até mesmo

---

<sup>228</sup> Aliás, devo salientar que ao menos outras quatro pessoas que entrevistei também choraram quando me contavam momentos críticos de suas vidas.

porque eu não entendia muito. Alguns assentados me dizia “Ah, vai tirar sua terra, vai tirar um cantinho pra criar os seus filhos, dar um futuro melhor”. Mas eu, muito burra, dizia, “ah vou trabalhar de peão, pode ser que eu consiga alguma coisa”. Ai fiquei ainda, ai por volta de uns 3, 4 meses trabalhando. Ai surgiu um acampamento ali em Canguçu que era o acampamento de Camaquã. Passou uns dois (*meses*) que abriu o acampamento eu ainda estava trabalhando lá fora, trabalhava na colheita de fumo. Passou dois meses, eu pensando, longe dos meus filhos, não tinha sossego. Ai eu digo, vou acampar, e fui. To ai desde 18 de junho de 2006 eu vim acampar. Eu fui ficando, fui gostando. Quando a gente chega no acampamento a gente tem que contribuir com alguma coisa, ai fui contribuir no setor da educação, ajudava ali a organizar a biblioteca, fazia educação física com as crianças, alguma coisa de desenho e aquilo mexia muito comigo. Vendo a dificuldade do dia a dia, não tem um lápis, não tem caderno e ai a gente fazendo discussão para arrumar com apoiadores, até mesmo com a comunidade ali. Mas ai eu fazendo tudo isso e o meus filhos não estão aqui, ai fui lá e comecei a incomodar o pai deles e trouxe eles para o acampamento, coloquei eles na escola itinerante e ai ficaram. Mas agora esse ano não deu mais, eles retornaram pra lá. ***O seu marido exigiu que eles fossem pra lá?*** É, ele não entende nada da luta, não entende nada do MST e ai ele acha que eu já estou há muito tempo aqui, é difícil. Agora depois de 3 anos eu vou ir pra terra, não por causa que eu quero, mas por causa dos meus filhos, porque eu preciso ter os meus filhos perto de mim, se não eu ficava mais ai 2 ou 3 anos no acampamento, não tinha problema nenhum. Eu me sinto muito bem, tenho uma convivência boa com as famílias. Eu já me acostumei, 3 anos debaixo da lona, e contribuindo e tentando ajudar uma pessoa e outra... às vezes eu preciso de ajuda... Esses dias mesmo uma menina veio ai fazer um curativo no meu pé... É uma coisa que às vezes a gente acha que esta esquecido, que não tem ninguém para ajudar e quando vê... é uma corrente muito forte.

Diferentemente de outras lideranças Sua trajetória se confunde com a trajetória socialmente sofrida de grande parte dos acampados. A maior parte das lideranças se reconhecem dotadas de uma “consciência política” prévia à vivência do acampamento e possuidoras de uma trajetória socialmente privilegiada por comparação ao demais. Era o caso daquelas lideranças que tinham ali maior destaque. Recupero a fala de uma delas, a Anita, que dá conta dessa distância entre ela e os demais:

(Adquirir a consciência) Isso é muito difícil, eu tive que fazer o inverso, eu já tinha essa consciência política, mas tudo aquilo, aquela carga de vida que as pessoas têm eu não tenho e aqui eu tenho que reaprender a ver isso e eu tenho que ter muita paciência para esperar que a pessoa dê aquele passo. Aqui você está o tempo inteiro em questionamento, se batendo com a realidade. Tem vezes que irrita porque só pensa na terra, na terra... e tem tanta coisa além disso. Ai volta e tem que dar conta de que até você, *Anita*, chegou a ter isso, você teve outras oportunidades na vida que 99% do acampamento não têm. Então você para e começa de novo a dar os passos. Isso não

tem conhecimento teórico que te diz, tu tem que entender, não adianta.

Assim, retomando os diferentes diálogos com estas lideranças, pode ser observado uma certa homologia estrutural de posições entre os pertencentes do Setor da Saúde e a Clara e Julia e entre o Gabriel e a Isabel. Ou seja, o Gabriel que, a princípio parecia enfrentar com resistência as decisões daquelas pessoas que, como ele, eram “simples acampados”, apesar de instituídos do poder que o Setor da Saúde lhes revestia, buscava apoio junto à Isabel, que, apesar de ser liderança, estava em uma posição de poder inferior àquelas às quais o Setor de Saúde buscou respaldo. Tanto é assim, que tão logo receberam a autorização para decidirem o que melhor considerassem, eles partiram em reunião visando quais procedimentos tomariam. Estavam dispostos a expulsá-lo caso continuasse resistindo. Possivelmente, diante daquela visível movimentação dos membros do Setor de Saúde, que buscavam poder e legitimidade junto àquelas principais lideranças para decidirem o que melhor considerassem, o Gabriel se viu obrigado a ceder e não mais resistir às sua “expulsão”.

Este é outro elemento de análise para o qual Goffman (2003, p. 106-107) chama a atenção. A proveniência do mesmo estrato social e cultural faz de certas lideranças um canal importante no ajuste entre os liderados e outras lideranças superiores. No entanto essa mesma proximidade original pode significar maior dificuldade em distanciar-se dos liderados enquanto liderança. Isso está evidente tanto no fato de Gabriel se ver em condições de enfrentar os membros do Setor da Saúde, pessoas que poderiam ser confundidas com ele<sup>229</sup>, mas, ao mesmo tempo, buscar apoio em uma liderança também como ele. Outro aspecto que pode ser deduzido dessa homologia estrutural é que os casos de lideranças de perfis mais fortemente autoritário, que buscam, de alguma maneira, exacerbar seu poder de liderança, também se verifica junto a estas lideranças provenientes do mesmo meio social e cultural dos acampados. Em outras palavras, para ter a autoridade reconhecida e se destacar como liderança dentre seus semelhantes, ela precisava levar ao extremo o seu poder. O contrário ocorre com aquelas lideranças que já carregam em seu próprio corpo e na sua trajetória as marcas distintivas que as fazem ser o que “naturalmente” são.

A própria atuação de Isabel em uma reunião da qual eu participei, confirma esta observação. Durante a reunião do Núcleo de Base ao qual ela pertencia ela não falava muito, mas as vezes que o fazia imprimia em sua fala um tom e uma postura de autoridade e suas observações eram sempre de conteúdo crítico e repreensivo, especialmente às forma como a reunião estava sendo conduzida e os pontos da pauta analisados. Eu mesmo, antes de entrevistá-la, a percebia uma pessoa muito dura e de difícil trato. Impressão desfeita após nossa conversa. De toda maneira, sua postura buscava impor respeito como liderança e o fazia de uma forma mais impositiva do que as demais lideranças que inspiravam respeito “automaticamente”.

Junto aos assentados do assentamento recente, muitos comentaram de uma liderança famosa, o Xico da Silva que, ao que tudo indica, eram uma pessoa proveniente do mesmo meio social que a maioria dos acampados<sup>230</sup>. Todos recordam dele como uma liderança autoritária que conduzia o acampamento com “mão de ferro”. Mas ninguém fazia tal referência como sendo uma característica negativa. Bem antes pelo contrário. Esse pulso

---

<sup>229</sup> Possivelmente, devido à sua “liberdade” enquanto morador de rua e pelo fato de que até então não esteve submetido a nenhuma ordem, ele sentia-se superior àqueles simples acampados subservientes.

<sup>230</sup> Tal dedução está baseada em algumas evidências, como o fato de que tenha sido obrigado a se transformar em assentado após cometer alguns “erros”. Segundo um assentado, ele havia engravidado uma garota, menor de idade e moradora do acampamento que estava sob sua liderança. Então ele foi obrigado a casar-se com ela e a ir para o assentamento.

firme, o rigor na aplicação das decisões, sua objetividade que deixava pouca margem para negociações, eram atributos fortemente valorizados. Veja, por exemplo, essa fala do Sr. José que ficou seis anos acampado e faz três anos que está assentado. Ele tem 53 anos de idade, pai de 5 filhos, semi-analfabeto: “*desde que eu estava no acampamento me chamavam pra ser coordenador do grupo, eu nunca quis, eu não tenho a caligrafia o suficiente*”. Assim ele descreveu sua experiência no acampamento:

***Como foi essa experiência de acampamento?***

Foi ótimo, aprendi muita coisa que eu não sabia, aprendendo a viver mais com o pessoal, lidava com o pessoal, trabalhava na parte da segurança. Mexia na alimentação, depois passei pra segurança. Convivendo com o pessoal, vendo como é que agia, como é que não agia, como é que a gente tinha que agir com eles, *tipo um soldado*. Aí a gente foi pegando uma experiência. ***O Sr. acha que ali é como se fossem soldados...*** É como um *regime militar*!!!! [fala de forma incisiva] Na minha época era um *regime militar*, porque essas drogas, essas porcarias, se nós desconfiasse, nós ia a busca, e conversava com o cara e se não parasse pegava a faixa (*rodovia*), lá dentro não ficava. Não é que nem hoje, esse (*acampamento*) daqui, todo mundo fala aí que nego “chapa” ali pra dentro. Na minha época de acampamento não existia isso. Nem o traguinho [dose de cachaça] que eu gostava de tomar não se comprava de litro, era só na parte da tardezinha que nós ganhava e era uma dozinha, um “martelinho” daquele. É, era uma *disciplina rígida mesmo, tipo quartel*. Não se via quase o pessoal brigando lá dentro, aqui eu vejo eles brigam por causa de cachaça, tomam uns tragos e estão brigando. ***E o que o Sr. acha que mudou?*** O que mudou do tempo que eu vivi no acampamento pra agora é a direção. A direção que é mais fraca, de ter pulso firme de botar aquela lei dentro como nós tinha. Nós tinha o *Xico da Silva que com ele não tinha perdão, era tipo um ditador*. Tem que ser assim, tinha que ser aquilo, agora esses daí não, são mais fracos tem que botar as coisas rígidas ali (*no acampamento*).

Como se percebe, os termos marcantes que compõe o universo militar utilizados pelo Sr. José, destacados na citação, não assumem um tom de crítica contra o formato de funcionamento do acampamento. Pode ser considerado, na verdade, uma forma de elogio. A rigidez com que o acampamento era conduzido oferecia a todos uma segurança ontológica e inspiração de confiança em sua principal liderança. Não tinham problemas com drogas, brigas, desrespeito. Suas críticas, ao contrário, se voltam justamente para aquelas lideranças do acampamento atual que, segundo ele, são *fracas* e por isso não conseguem controlar as drogas, as brigas e outros problemas internos.

Outro aspecto importante, relacionado ao episódio envolvendo os atores acima (Gabriel, Setor de Saúde, lideranças), se refere ao encontro de dois mundos bastante distantes que se interpenetram. O mundo da rua do qual Gabriel saiu, é caracterizado pela indiferença das pessoas e, ao mesmo tempo, pela “liberdade” que tem. Não é sem efeito que sua principal preocupação ao ser convidado para acampar era deixar aberto a possibilidade de sair quando ele bem entendesse. Para quem já esteve encarcerado, é compreensível que aquela também era uma questão importante. Sair da rua para a prisão tinha sido até então sua realidade. Sair da rua para o acampamento se anunciava uma nova experiência que estava disposto a aceitar, desde que não fosse uma nova prisão.

Mas antes de anunciar sua única condição para aceitar aquele convite, ele expressou sua surpresa com aquela abordagem. Porque ele deveria dizer onde ele morava? Ou, desde o perspectivismo<sup>231</sup>, que informa sua forma de ver e sentir o mundo, por que ele deveria ter onde morar? A questão óbvia, “onde você mora”, carrega a pressuposição de que todos moram em algum lugar. Ele não morava em lugar algum e, ao mesmo tempo, morava em qualquer lugar. A agressividade de sua resposta expõe, talvez, a violência daquela pergunta. “O lugar onde eu moro não te interessa” pois, de fato, ninguém se interessa mesmo. Não faz a menor diferença, pois todos são indiferentes.

Na rua ele tinha apenas sua companheira, no acampamento ele encontrou uma comunidade, mas precisou ficar sozinho. Diante das regras rigorosas de convivência a rugosidade com que a realidade sofrida de sua vida lhe marcou, o fazia único e sobre ele as tecnologias de produção de “Sem-terra” não exerciam muitos efeitos. O processo “ortopédico” naquele caso não mais servia para corrigir os muitos desvios de sua mente e de seu corpo. Mas, ao mesmo tempo, foi ali no acampamento onde ele encontrou refugio, onde se sentiu sujeito, ainda que sujeitado a um controle que lhe obrigava, inclusive, a tratar da sua suposta doença. Sair dali significava um novo abandono à indiferença.

A abordagem destes militantes também expõe uma certa perspectiva escatológica na maneira que projetam a vida que apresentam a Gabriel. “*A gente tá querendo te ajudar, te levar para um lugar melhor. Já ouviu falar no acampamento do MST? Sair daquele mundo para viver em um outro mundo melhor, no qual encontraria as condições para se tornar um “novo homem” é similar a uma escatologia cristã e é similar à forma e conteúdo com que os evangélicos realizam suas abordagens. Conforme destaca Bruseke (2004, p. 38) “Marx viu também a salvação. O escaton era a sociedade sem classes, onde todos os homens tornam-se irmãos, e o homem verdadeiro, com os seus cinco sentidos emancipados, surge das cinzas da revolução mundial.”*

Essa escatologia política está fortemente assente no discurso dos que estão à frente do MST e pode ser notado em situações práticas de convencimento como nesse exemplo concreto destacado acima e, especialmente, em suas místicas. Essa dimensão de “salvação social” que boa parte de suas lideranças e dos sem-terra em geral reivindicam ao MST

---

<sup>231</sup> Ao falar de *perspectivismo* e não simplesmente de perspectiva, visio apontar para uma filosofia nativa a partir da qual estão sendo formulados diversos conceitos que embasam a forma como compreendem e se compreendem no mundo à sua volta. Ao mesmo tempo estou remetendo a uma corrente teórica que envolve uma pluralidade de autores, dentre os quais situo Eduardo Viveiros de Castro e Bruno Latour, por exemplo. Tal perspectiva teórica “*consiste dès lors à recentrer la sociologie sur ce que fait l’homme, ce qu’il fait de lui-même et des autres: les actions qu’il entreprend et assume, les discours qu’il tient et soutient*”. (Bénatouil, 1999, p.293, grifos no original)”. Por outro lado, me apoio também na sociologia crítica (Bourdieu e Foucault, especialmente) para analisar as práticas e discursos das lideranças. Busco, portanto, produzir um olhar analítico – pouco sistemático e nada linear – conseqüente com a diversidade de público encontrado nestes espaços recorrendo, para isso, a construções epistemológicas melhor elaboradas, por um lado, para compreender o grupo dirigente e, por outro, o grupo dirigido: a sociologia crítica e o perspectivismo respectivamente. Devo fazer constar que essa arquitetura analítica foi uma proposição do Prof. José Carlos Gomes dos Anjos feita a partir da disciplina “Antropologia do Mundo Rural” oferecida pelo no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS. Todo o conteúdo dessa disciplina foi pensado colocando frente a frente estas duas perspectivas teóricas visando analisar os processos de mediação sócio-culturais e comunidades camponesas e quilombolas. Tratou-se, como o Prof. José Carlos havia salientado, de uma experimentação teórica. Portanto, vem dali o desafio que assumi de pensar o empírico com o qual trabalhei a partir desse “experimento”. Devo dizer também que reconheço a influência e o brilhantismo desse professor, mas é óbvio que ele não tem nenhum compromisso com as discussões que trago aqui. Para uma proposição sistemática das possibilidades dessa conjunção ver Bénatouil (1999) que denomina de “pragmatismo” (Latour, Boltanski, Callon, Thevenot) ao invés de “perspectivismo”. Talvez para Latour, que nem reconhece a sociologia crítica como sociologia, isso seja um disparate: “*Malgré ses prétentions à la scientificité et à l’objectivité, la sociologie critique ne peut être une sociologie – au sens que je donne maintenant à ce terme – puisqu’elle semble ne disposer d’aucun moyen de renouveler son équipement afin d’assurer un suivi des éléments non sociaux*”. (Latour, 2006, p.360)



alimenta um tipo de percurso teleológico que lhe aproxima de um formato discursivo religioso.

Podemos dizer que a esquerda política ocidental sempre viveu essa tensão entre sua crença na possibilidade da “salvação social”, que a condena ao imobilismo ou revolucionarismo, ou a tática dos passos reformistas e realistas, que freqüentemente fez desaparecer a diferença entre essa e as demais vertentes políticas. (Brüseke, 2004, p. 38).

Sobre sua dimensão escatológica voltarei mais adiante quando entrarei mais detidamente no paralelo entre o sentimento militante e o sentimento religioso. Aqui gostaria apenas de deixar apontado esse aspecto. Na seção que segue trabalharei a dimensão da micro-resistência notada em pequenos atos.

#### **4.4 Adaptação e resistência na produção de sentidos**

Outra dimensão importante que pode ser notada na dinâmica que se estabelece nesses espaços organizados pelo MST são as estratégias cotidianas que subvertem a ordem dada sem promover a ruptura com aquele corpo unificado ao redor de certos interesses. Estratégias semelhantes àquelas designadas por Scott (2002) por “formas cotidianas de resistência”. Este autor busca, a partir de uma riqueza minuciosa de detalhes, evidências de eventos que no seu conjunto, em termos temporal e espacial, são significativos enquanto mobilização social contra o poder dos proprietários e patrões naquela região que estudou. Este referencial teórico metodológico também pode ser útil para pensar o cotidiano do acampamento e do assentamento. Portanto, micro-estratégias de resistência à uma normalização também podem ser notadas internamente a um Movimento que é pensado e “se pensa” a partir de macro-estratégias de enfrentamento ao poder dominante.

Pude notar algumas evidências empíricas que apontam nesse sentido. Um exemplo recorrente que verifiquei no acampamento era o fato do responsável pela segurança da guarita, num gesto de solidariedade entre iguais, não impedir que um acampado deixasse o acampamento sem autorização da coordenação. Ou quando descumpriam a regra de vender na “bodega” do acampamento apenas 300 ml de cachaça por pessoa por dia<sup>232</sup>. E mesmo enfrentamento mais explícito como o que presenciei numa reunião na qual um senhor desafiou o coordenador do grupo o questionando sobre quais tarefas a esposa deste havia se responsabilizado, deixando evidente que os compromissos com as atividades a serem cumpridas também tinham que valer para aqueles que ocupavam cargos de liderança (ou seus familiares).

Também ocorre nas instâncias mais elevadas de poder dentro do Movimento pequenas demonstrações de subversão. Um exemplo me foi narrado de forma indignada por um jovem da Brigada de Organicidade da Acampamento que, em meio a outros jovens, haviam recebido a orientação de membros da Direção Nacional de que “maneirassem” na mística de encerramento do Encontro Nacional por ocasião dos 25 anos de nascimento do MST. Isso significava evitar, por exemplo, o uso de palavras muito fortes, como “revolução”, e não cantarem o hino da Internacional Socialista, manifestação recorrente em grandes ajuntamentos organizados pelo MST. A justificativa que apresentaram era que naquele dia, o último do

---

<sup>232</sup> Ocorria de comprarem no comércio fora do acampamento, novamente com a conivência de que estava na guarita.

evento, seria o único aberto à participação de convidados e outros simpatizantes em geral, especialmente políticos e outras personalidades. O objetivo, portanto, era não criar uma situação constrangedora para os menos habituados às suas místicas e também porque muitos dos que estariam ali não estavam totalmente alinhados com as orientações e os objetivos estratégicos do MST. Indignados com tal recomendações, aqueles jovens organizaram a mística subvertendo aquela recomendação, ao invés de cantarem o hino da Internacional, o assoviaram. Se notava a excitação desse jovem ao descrever tal ousadia.

Com relação a esse episódio narrado por esse jovem, me parece interessante recorrer novamente a Goffman que notou em seu estudo certos momentos rituais que expressam a unidade entre um grupo dirigente e o grupo dirigido apagando, por aquela ocasião, a distância que os separa. No MST isso é notório na caso das suas lutas em geral e nos momentos celebrativos como são as místicas. Goffman (2003) chama a este momentos *cerimônias institucionais*:

Tendem a ocorrer com certa periodicidade bem espaçada, e despertam alguma excitação social. Todos os grupos do estabelecimento participam, independentemente de posto ou posição – mas recebem um lugar que exprime sua posição. (...) ... muitas vezes existe indicação ou início de rebeldia no papel que os internados representam em tais cerimônias. Seja através de um artigo de crítica, um cena satírica no teatro ou excessiva familiaridade durante um baile, o subordinado de alguma forma “profana” o seu superior. (p.96-97)

O caso desses jovens que discordaram daquela proposição moral feita pelos dirigentes visando, naquele momento, controlar a imagem do MST frente aos convidados ilustres, me parece exemplar disso que nos fala Goffman. Ao invés de enfrentar argumentativamente aquela ponderação, eles aceitaram, com disfarce, adaptar a mística e a encenação conforme as preocupações que lhes eram apresentadas. No entanto aproveitaram o poder que aquela *cerimônia institucional*<sup>233</sup> lhe possibilitava para romper com aquele protocolo pré-estabelecido. Sem dar margem a um desgaste emocional que significaria um ato de enfrentamento argumentativo entre eles, mas, ao mesmo tempo, sem renunciar ao que entendiam próprio para aquele momento, assoviar o hino da Internacional Socialista foi a maneira eficiente na qual condensaram um protesto contra aquela orientação “descabida” da direção e, em certa medida, contra aqueles visitantes que os dirigentes visavam proteger daquele “constrangimento”. Provavelmente aquela mística teria sido mais uma dentre tantas outras que já haviam organizado e teria cumprido o seu papel costumeiro. Mas aquele ato de rebeldia atribuiu àquele momento outros sentidos, lhe muniu de uma força emissora de mensagens endereçadas especificamente ao grupo dirigente e indiretamente aos visitantes e, possivelmente, produziram uma mística emocionalmente mais tocante à eles (os que organizaram) e a todos os participantes. Além disso, o simples fato de meses depois aquele jovem ainda fazer uma referência espontânea e emocionada com relação àquela manifestação de protesto indica a sua importância como evento definidor e subversor de posições.

---

<sup>233</sup> “O que quer que seja que uma cerimônia ofereça aos participantes de uma instituição total, oferece algo apreciável para os estudiosos de tais organizações. Ao temporariamente modificar a relação usual entre equipe dirigente e internados, a cerimônia demonstra a diferença de caráter entre os dois agrupamentos – uma diferença que não é inevitável e nem inalterável. Por mais insípida que seja (e por mais funcional), a cerimônia assinala um momento em que se afasta e até se inverte o drama social diário, e assim nos lembra que aquilo que foi afastado tem um caráter dramático, e não material.” (Goffman, 2003, p.97-98)

Casos semelhantes a esse eu pude notar durante outras *cerimônias institucionais* quando os dirigentes se tornavam “simples” manifestantes e eram “liderados” pela massa que radicalizavam as ações em curso. Foi assim, por exemplo, durante o “trancamento da faixa”<sup>234</sup>, em frente ao acampamento. Ao sinal da direção autorizando o trancamento da rodovia, um grupo de sem-terra rapidamente retiraram de dentro do acampamento dois enormes cavaletes e os dispuseram em seus dois sentidos. A partir desse momento a cena era dominada pelos sem-terra que entoavam seus gritos de guerra e controlavam rigorosamente os carros que tentavam furar o bloqueio. Percebia que naquele momento as lideranças perdiam momentaneamente o poder e os acampados assumiam a “direção”.

De forma menos eufemizada e momentânea, também ocorre o surgimento de facções que disputam entre si a hegemonia interna.<sup>235</sup> Isso ocorre de maneira mais notória no caso dos assentamentos, o que é devido ao fato de no acampamento ocorrer um processo de interdependência expressado, sobretudo, nas atribuições de tarefas a todos seus membros, de forma que cada um seja e se sinta responsável pelos acontecimentos internos e externos, o que não significa ausência de relações de poder. Muito antes pelo contrário. Como tenho apontado, no acampamento é o local onde mais se concentra poder em um grupo exclusivo de dirigentes.

Já no assentamento, os seus integrantes estão muito mais dispersos e relativamente independentes. Os que se mantêm unidos ao MST, o fazem, sobretudo, por uma adesão moral, por gratidão, por convicção política, mas também por interesses instrumentais/utilitários específicos, como a facilidade de acesso aos recursos públicos. Os casos que se evidenciaram pra mim não se tratava da emergência de grupos contra o MST, mas de grupos que disputavam o poder de falar em nome de tal. Ou mesmo apenas para se distanciar do grupo reconhecidamente como os “militantes” do MST, mas não significava o afastamento do MST e daquilo que ele representava.

Isso produz situações delicadas para quem chega desavisado nesse espaço, como é o caso de grande parte dos pesquisadores. No meu caso não foi diferente. Sendo introduzido no assentamento por um dos lados, ocorre imediatamente a suspeição dos outros lados. Este fato ficou bastante evidente no caso dos dois assentamentos. Mas mesmo no acampamento o caminho a ser trilhado não é menos permeada por “armadilhas”. No entanto, no acampamento a constituição de facções são menos evidentes, ainda que possa existir. Ali o que ocorreu se tratou, mais propriamente, de saber que tipo de vinculação eu teria com o MST. Para uns isso significava a construção de um discurso apologético ao MST e a restrição ou eliminação das críticas à direção do acampamento ou, o contrário, me aproveitar como uma espécie de emissário que levaria para o exterior as denúncias contra o MST e contra seus integrantes.

Ocorre também os casos que em maior ou menor prazo incorporam o sentido do jogo militante e passa a disputar os recursos simbólicos gerados nesse processo. O engajamento nesse jogo implica em aprender e usar com desenvoltura o linguajar militante e ir gradualmente se dotando do poder para dizer, com a força de verdade necessária, o que deve ser dito. A retribuição a essa associação fiel àquele universo de sentidos consistirá na acumulação de um tipo de poder simbólico que o fará saltar aos olhos dos demais. Para aqueles que chegam ali destituídos desse capital militante, alcançar aqueles que já tem o sentido do jogo incorporado e se movimentam naquele espaço como que “peixes dentro

---

<sup>234</sup> É comum no RS se referir à rodovia como “faixa”.

<sup>235</sup> “Hegemonia: conteúdo que encarna uma plenitude ausente, temporariamente. A hegemonia se “beneficia” do fato de que não há uma identidade completa”. (Oliveira, 2008, p.171). No acampamento a hegemonia do MST encarna essa plenitude, mas no assentamento a reafirmação de que não há uma identidade completa beneficia hegemonias pontuais. Há o esforço de domesticar a infinidade, de abarcá-la dentro da finitude de uma ordem, que é, por sua vez, a tentativa de atuar sobre o social, de hegemonizá-lo.

d'água" não é algo simples. A formulação e reformulação de uma série de conceitos a partir dos quais compreendem o mundo à sua volta e mesmo a necessidade de "aprenderem" a se emocionar com situações e eventos que até então lhes eram indiferentes, são desafios constantes e permeados de escorregões.

Ilustrativo dessas situações esteve evidente quando em uma reunião do Núcleo de Base o coordenador repreendeu a todos os participantes devido ao fato deles nem mesmo saberem cantar o Hino do Movimento e, além disso, não assumirem uma postura de respeito quando da Formatura na Bandeira. Para que não se repetisse aquele fiasco, naquela reunião foram distribuídos a todos os presentes a cópia impressa do hino e foi estabelecido o compromisso de que cada um (ou em grupos menores) estudaria a letra e aprenderia a cantá-lo.

Ainda nessa reunião foi interessante notar a existência de uma "dupla" coordenação. O coordenador de direito conduzia a reunião seguindo as anotações de seu caderno onde constava os pontos da pauta que já haviam sido discutidos na reunião da coordenação que normalmente precede imediatamente as reuniões dos NBs. Bastante hesitante, ficava explícito sua dificuldade em conduzir a reunião e ser fiel ao que deveria ser tratado. A cada tópico da pauta ele expunha sua interpretação, ao final da qual reivindicava a confirmação de outros que também participaram da mesma reunião da coordenação. Um outro integrante do NB, o coordenador de fato, repetia o tópico e o explicava acentuando os detalhes que apenas um militante "calejado" captaria. Ou então ajustando justificativas e antecipando argumentos a determinadas posições que poderiam descambar para protestos e posições contrárias. O que nem sempre era logrado, como esteve evidente em um dos assuntos. Este militante – que naquele mesmo dia seria alçado à condição de membro oficial da BO – detalhou em argumentos o posicionamento polêmico do MST contrário à perspectiva do INCRA em assentar mais pessoas do que determinada área comportava – segundo a avaliação das lideranças do Movimento. Mesmo diante daquele esforço argumentativo, um senhor de mais ou menos 65 anos o contestou, de forma receosa e meio atabalhoada, dizendo que num lote com tais dimensões se poderia sobreviver e ainda sobrava terra. Mas seus argumentos não encontrou maiores repercussões e o assunto se encerrou mantendo a posição de contestação ao INCRA definida pelo Movimento.

Ao finalizar aquela reunião o coordenador de direito sugeriu que ensaiassem o hino do MST a partir da letra que havia sido distribuída entre eles, ao que foi rapidamente interrompido pelo outro "coordenador militante" dizendo que não adiantava nada que eles aprendessem a cantar se não compreendessem o seu conteúdo. Então foi atribuído a todos dali a tarefa de estudarem o hino e buscarem apoio naqueles que já o conhecia.

Após a reunião aquele senhor veio conversar comigo para continuar argumentando que ele não concordava com aquela posição em relação ao tamanho da área de um lote de terra. Parecia buscar a interlocução que não havia encontrado naquela reunião. Notava-se que sua principal preocupação era o de não amargar muito tempo no acampamento, estava explícito seu desejo de ser assentado o quanto antes, mesmo que significasse aceitar um lote menor do que aquele recomendado pelo MST. Nessa contestação também estava exposto uma crítica àqueles dirigentes que não sabiam nada de agricultura e, mesmo assim, queriam definir o tamanho ideal de um lote de terra.

Outra situação bastante sintomática da forma como os conceitos com os quais formulamos nossa compreensão de mundo se desajustam conforme o espaço social no qual circulamos, se deu a partir de uma conversa informal que estabeleci com um acampado, o Ezequiel, sobre o qual já fiz referência anteriormente. Ezequiel tinha aproximadamente 35 anos, pedreiro, casado, pais de 3 filhos, com formação escolar até a terceira série do primeiro grau e era pastor de uma pequena igreja evangélica pentecostal "*Deus é o Senhor*". Estava ali no acampamento havia pouco mais de um mês. Em função de sua desenvoltura e de seu jeito

calmo e conciliador ele logo foi galgando postos na estrutura organizacional do acampamento. Primeiramente fez parte do Setor de Infra-estrutura, equipe responsável pela construção de barracos e por zelar pela estrutura física do acampamento. Como pedreiro, seria ali onde melhor se adaptaria. Mas rapidamente saiu para ocupar um lugar no Setor dos Direitos Humanos, mas também não permaneceu por muito tempo, pois coincidiu com a expulsão de alguns acampados e ele se assustou com as ameaças que fizeram aos que pertenciam àquele setor. Quando conversamos ele pertencia ao Setor de Saúde, aonde já chegou como coordenador, o que lhe garantia assento na Coordenação do Acampamento. Em pouco tempo havia se tornado uma referência entre os acampados e entre as lideranças. Em nossa conversa ele expôs a compreensão de que, como evangélico, aquilo do qual estava participando era algo contrário aos desígnios de Deus. Ele não deveria participar daqueles protestos promovidos pelo MST e nem deveria se voltar contra a ordem que vigorava na sociedade. Acentuou que está escrito na Bíblia que todos devemos obedecer as autoridades estabelecidas. Comentou também sobre um homossexual que havia no acampamento dizendo que a homossexualidade era contra as leis de Deus. Também estava na Bíblia que o castigo que Deus mandaria aos pecadores era a transformação do homem em mulher e da mulher em homem e a homossexualidade era um sinal desse castigo. Para acentuar sua cultura religiosa, disse que havia muitos livros sobre religião e guardava com orgulho um Bíblia escrita em grego, que, segundo ele, era a língua original a partir da qual são feitas as diversas traduções. Mesmo assumindo que não compreendia nada do que estava escrito ali, um dia iria aprender o grego para consultar a Bíblia diretamente no seu idioma original<sup>236</sup>.

Apesar de toda essas contradições que me desfiou, ele me disse, ao mesmo tempo, que sem lutar, não se conquista nada nessa vida.<sup>237</sup> Além disso, havia outra justificativa que o motivava a estar ali, o fato de haver recebido uma mensagem divina que lhe foi transmitida através de um sonho. A imagem que lhe apareceu em sonho foi a de um ginásio cheio de pessoas doentes que estavam se curando a partir de sua pregação. De forma cifrada, segundo ele, Deus estava lhe dizendo que o acampamento era como aquele ginásio cheio de gente e que ele deveria permanecer ali para curá-los. Sua responsabilidade era a de “*ganhar muitos para Deus*” assim como já havia ganhado três Pais de Santo para sua igreja<sup>238</sup>. Segundo me expôs, ele havia obtido uma autorização dos dirigentes do acampamento para fazer uma oração diária se utilizando da rádio do acampamento, mas, para usufruir de tal possibilidade, ele não estava permitido a falar sobre nenhuma religião. Assim, ele ia construindo sua inserção nas atividades políticas do acampamento encontrando justificativa prática e discursiva a partir de sua lógica e sentimentos religiosos.

Como percebia sua enorme desenvoltura e a simpatia que as lideranças e os demais acampados nutriam por ele, eu lhe perguntei se aceitaria, caso fosse convidado, um posto na Brigada de Organicidade. Respondeu-me que sim, que de sua parte não via nenhum problema em assumir tal posto, comentou, inclusive, que ele conhecia uma outra pessoa, fiel da igreja na qual era pastor, que também era brigadiano e, nesse caso, o que importava realmente era fazer o bem e, conforme ele pôde comprovar, tal brigadiano era uma pessoa muito boa. Só

---

<sup>236</sup> Os idiomas originais dos livros que compõem Bíblia são o Hebraico, o Grego e o Aramaico.

<sup>237</sup> Essa e outras situações empíricas e mesmo as místicas do MST parece confirmar a idéia de que a conversão mística supõe individualização das crenças e comunitarização das experiências. Se verifica assim, a ocorrência de ligações entre um engajamento místico e diversos engajamentos políticos. Ver Le Pape (2007).

<sup>238</sup> Pedro, um assentado no assentamento novo que durante uma parte dos três anos que passou acampado atuou na Frente de Massa, usou expressão semelhante para dizer sobre a conquista de novos integrantes para os acampamentos: “*eu já trouxe muita gente também, eu já ajudei a fazer esse trabalho. Tirar o miserável lá da favela, lá das drogas. O pobre na cidade ele é massacrado por tudo né e ainda quando não se envolve em drogas, essas porcariadas, roubos... se todo pobre se organizasse pela reforma agrária a coisa acontecia mais fácil....*”

mais adiante na conversa é que fui me dar conta, surpreso, de que ele estava associando a Brigada de Organicidade do acampamento à Brigada Militar<sup>239</sup> do RS. Na sua compreensão o mesmo termo designava instâncias similares, uma que atuava oficialmente a nível do policiamento estatal e outra que atuava no “policiamento” do acampamento. Na primeira conversa que tive com essa pessoa, passados poucos dias que ele havia chegado ao acampamento, ele fez um outro comentário interessante. Disse que a única coisa que o havia assustado foi quando lhe disseram que as únicas contrapartidas exigidas pelo MST para um dia alcançar a posse de um pedaço de terra era a sua dedicação a alguma equipe de trabalho, dentre as várias existentes no acampamento, e a sua participação assídua nas lutas que o MST travaria. Também nesse caso, a compreensão que ele tinha da palavra luta estava distante daquela compreensão corrente nos discursos dos militantes (como já discutido no capítulo 2). Luta, para ele, é aquela associada à luta corporal ou armada, bem diferente do sentido ali definido que é o da realização de manifestações, marchas, ocupações, etc. Ele próprio se deu conta de tal engano quando lhe explicaram melhor o que estavam querendo dizer com a palavra “luta”.

Vários outros casos que beiram um tom anedótico explicitam de forma marcante o lugar de quem fala. Não é descabido considerar que pelo fato daquela pessoa ser proveniente da periferia pobre de uma grande cidade a sua compreensão de brigada e luta só poderiam remeter à sua experiência com os policiais e com as lutas físicas, certamente freqüentes em seu lugar de origem.

## 4.5 O Nomadismo objetivo e subjetivo na longa marcha rumo à conquista da terra

### *Como foi o tempo de acampamento?*

Ah, isso foi muita dificuldade, mas muita vitória também. Momentos bons, momentos ruins. Hoje quem vai acampar não sabe quando vai ganhar terra, isso não tem tempo marcado. (...) *É uma jornada de luta, uma experiência de vida.* Geralmente, o que ia acampar era o que não tinha estudo então o estudo é uma estrada de luta. Hoje já tá indo muita gente da cidade que tem estudo, estão largando a cidade porque estão achando melhor a campanha. (...). O que está acontecendo nessas vilas é a maleza cada vez pior. Antigamente o pessoal vendia os pedacinhos que tinha pros grandes, os grandes iam tomando conta e depois iam pra cidade. Hoje muito está indo acampar, porque hoje na cidade tem que ter estudo, se não tiver estudo tem que bater carteira ou uma coisa ou outra tem que fazer. Hoje tanto pros vilarejos quando pros da colônia a saída é ir acampar.

(Sr. Juvenal, 56 anos – do assentamento antigo)

Quando se percebe a descrição da trajetória percorrida até a conquista da terra, é possível se colocar a questão do seu caráter religioso ou quase-religioso<sup>240</sup>. A freqüência com que se utilizam da palavra luta para fazer referência aos atos de pressão, como são as

---

<sup>239</sup> É a mesma instituição que em outras regiões do país é chamada de Polícia Militar.

<sup>240</sup> Giumbelli (2002, p.23) ao discutir as inúmeras possibilidades de interpretação da dinâmica religiosa atual sugere essa noção, a partir de outros autores, para designar aqueles grupos que explicitam uma série de características das “religiões” mas que não se assumem enquanto tal.

ocupações de terras e prédios públicos, marchas e passeatas, protestos, etc, carregam uma carga ritualística que une dimensões da vida cotidiana e elementos de uma fé religiosa. Ritualística no sentido de que atribui um caráter de sacralização de seu universo cotidiano. Nessa perspectiva o ritual se expressa como intensificação de pensamentos, de linguagens e de situações comuns: fragmento do ritual também se revela em outras áreas do comportamento que o pesquisador investiga (Anjos, 2006).

A maior parte das famílias que se engaja no Movimento passa por longos períodos em acampamentos, em outras épocas era comum a permanência por mais de 5 anos<sup>241</sup>, durante os quais experimentavam um modo de vida incerto e nômade. Nômade no duplo sentido, objetivo e subjetivo. Objetivo, pois a visibilidade necessária às suas reivindicações somente produziam efeitos na medida em que não se estagnavam em um local, que, do contrário “não incomodaria ninguém”. Ao acampamento se impõe a necessidade de, a cada período, se movimentar, migrar de um lugar a outro, ir aonde está o latifúndio e promover ações de impacto. Esse movimento pode significar sair da “beira da faixa” e avançar sobre uma fazenda ao lado e após o despejo, realizado muitas vezes em questão de dias e, por vezes, associado a uma violência psicológica e física, regressar para o mesmo local de onde saíram. Mas também pode significar deslocamentos a longas distâncias, 300, 400, 600 km em ônibus, carros e dentro da caçamba de caminhões. Estes deslocamentos são quase sempre realizados de noite ou de madrugada e de forma inesperada, assim como o são as ocupações das fazendas.

A dimensão subjetiva desse nomadismo pode ser notada pelo percurso subjetivo que essa dimensão objetiva da luta produz em cada indivíduo. É necessário sair do local de origem, no qual deixam as relações ali estabelecidas e em muitos casos são obrigados a uma divisão de tarefas internamente à família: o marido fica cuidando das poucas posses e a esposa vai acampar ou vice-versa. Ao se integrar no seio de um novo grupo organizado de uma maneira até então desconhecida, um processo de transformação pessoal se inicia de forma intensa. A adaptação às regras rígidas que são estabelecidas; a exigida confiança nas lideranças do acampamento que, em certos casos, propõe ações de risco e de última hora – tendo em vista evitar o vazamento de informações –, a vivência dos conflitos inerentes a esse tipo de organização, enfim, vivenciam uma série de situações com as quais não estavam habituados. Todo esse processo cotidiano que experimentam conduz o indivíduo a uma auto-sócio-análise fundada em novos substratos a partir dos quais se pensa a si mesmo e ao mundo que o circunda. São elementos de uma reflexividade que se dá na medida em que “perde” objetivamente a base social e material na qual estavam estabelecidos. (Bourdieu, 1995).

Não se trata, obviamente, de uma ruptura com o passado, nem da emergência de um novo sujeito auto-centrado que coloca em questão toda sua visão de mundo precedente e a reformula conforme este movimento nômade. A identidade fixa só existe enquanto ideal. Mas, ao mesmo tempo, o que está em jogo não é o sujeito pós-moderno que se transforma a cada “piscar de olhos”. Ocorre, mais bem, um entrelaçamento ou uma fusão da constituição subjetiva, que o sujeito carrega consigo, com aquilo que passa a experimentar neste novo percurso. Ou seja, é a partir dos seus termos adquirido ao longo de sua vida que irá pensar acerca de sua nova condição e construir seu novo território. Conforme Laclau, citado por Strapazzon:

A construção discursiva não estrutura somente o campo das lógicas sociais: também constrói o campo da subjetividade. Nesse sentido, se rompe com uma concepção de sujeito como entidade originária e constitutiva, como sujeito transcendental, e o que ocorre é afirmação

---

<sup>241</sup> Atualmente o tempo de acampamento é bem menor, pode-se chegar ao assentamento em menos de um ano.

do sujeito como realidade cindida, constituída como resultado de práticas discursivas antagônicas (Laclau, 1987 apud Strapazzon, 1997 p.22)

Nesse processo a dimensão religiosa pode ser observada na maneira como formula e como narra a trajetória marcadamente sofrida que enfrentou até a conquista da “terra prometida”; a força necessária para superar o cansaço, o sofrimento e o desgaste que esse tipo de luta impõe e que deixa muitos companheiros pelo caminho. A crença religiosa aparece como um apoio importante para superar os entraves e para ampliar os horizontes da esperança. Seus deslocamentos ganham um sentido de peregrinação.

Baseado na descrição de Hernandez (um assentado no assentamento antigo), tracei no mapa abaixo uma rota aproximada dos seus deslocamentos. Nesse percurso não está computado as várias saídas de curta duração para realizarem suas lutas (apenas uma marcha que realizaram a pé de Bagé para Porto Alegre, cerca de 400km). As rotas traçadas constituíram transferência de todo o acampamento. Durante cerca de 4 anos e meio eles percorreram mais de 2000km até alcançarem o destino final. Assim narrou Hernandez:

Nós ficamos 4 anos e meio acampados e nesse período nós fizemos em torno de 22 mobilizações, entre elas, ocupações, caminhadas, fizemos uma de Bagé a Porto Alegre, quinhentos e poucos quilômetros em vinte e poucos dias, ocupações foram várias, muitas com mortes, lá em Bagé morreu um companheiro. Esse grupo participou daquele episódio da Praça da Matriz onde morreu também um brigadiano, morre sem-terra, mas por acaso morreu um brigadiano também, são todos trabalhadores infelizmente (...) Então, na nossa trajetória nós conhecemos praticamente o estado todo, na luta pela terra. Nas vinte e poucas mobilizações nós pegamos de norte a sul o estado, na região central, de Cruz Alta, Bagé, Pelotas, Julio de Castilhos, Não Me Toque, Fortaleza dos Lados, Capela de Santana e no final aqui, que foi a ultima mobilização que nós fizemos aqui na luta pela terra. (...) Então a luta é um pouco isso, a principal forma de luta é a ocupação, acampamento, a caminhada, chamar a atenção da opinião publica, jejum, greve de fome, o pessoal fez também na época. (...) A luta de classe é muito evidente, quem tem não quer perder e quem não tem quer conquistar. Nesse tempo ai existe muito conflito.





Fonte Mapas: IBGE (detalhes acrescentados pelo autor)

Na segunda parte dessa tese me detenho mais propriamente nos temas relativos à religião. Logo no primeiro capítulo (Capítulo 5) invisto na definição teórica de religião e *ethos* religioso buscando as diversas definições que afloram da fala nativa. Apresentarei também os diversos significados sociais para uma série de eventos e formulações que compõem a dinâmica social dos vários espaços pesquisados. Ao redor da “celebração” se estabelecem sentidos e sentimentos diversos e mesmo as estruturas físicas voltadas para tais celebrações são fontes de controvérsias e de análise. Dedicarei também uma atenção especial a um tipo de manifestação que se convencionou chamar de *mística* e, nesse caso, analisarei seus sentidos e sua importância na “construção” do Sem-terra como militante do MST.



## SEGUNDA PARTE SOCIABILIDADE, MILITÂNCIA E RELIGIÃO

### CAPITULO V SOCIABILIDADE E DINÂMICA RELIGIOSA

#### 5.1 Religião e *ethos* religioso

Que sera-ce, si nous apercevons derrière l'impératif social un commandement religieux ! Peu importe la relation entre les deux termes. Qu'on interprète la religion d'une manière ou d'une autre, qu'elle soit sociale par essence ou par accident, un point est certain, c'est qu'elle a toujours joué um rôle social.

Henri Bergson (1932, p.07)

A noção de *ethos* que perpassa essa tese remete, de uma só vez, a uma dimensão social/cultural e a uma dimensão individual/pessoal. Significa dizer que posso entendê-la como um arcabouço subjetivo que informa a maneira com que um grupo social se localiza ontologicamente no mundo. O indivíduo que tem parte nesse grupo compartilha de tal *ethos* e carrega, ao mesmo tempo, sua singularidade também na forma de um *ethos* pessoal que se forja ao longo das suas mais diversas experiências. Bourdieu (1983) encerra esse conceito naquele de *habitus* que, por sua vez, vai bastante além desse, sobretudo quando inserido na complexa arquitetura teórica desenvolvida pelo autor. *Ethos*, para Bourdieu, pode ser pensado como o oposto da ética. Esta se define por seu caráter muito mais prático e normativo, moldando advertidamente a prática do indivíduo a partir de princípios coerentes e explícitos, ao passo que aquele se trata de um conjunto de predisposições que antecede a própria constituição ética. Como observa este autor, o simples fato de interrogar o indivíduo acerca de determinada questão faz com que este conduza sua resposta para uma adequação ética que está na seqüência do *ethos*. Esta é, em alguma medida, a distinção que também está presente em Weber conforme definição proposta por Boudon (1990, p.99).

Portanto, ao se falar de *ethos* religioso está-se designando uma referência subjetiva que está no fundamento da experiência religiosa do grupo e dos indivíduos aqui analisados. É dizer que este fundamento os faz viver sua religiosidade de uma forma particular, articulando elementos que encontram coerência apenas conforme aquele conjunto de conceitos produzidos (a partir de) e produtores de sua visão de mundo.

Casos, como os que encontrei no meu trabalho de campo, em que pessoas vivenciavam sua religiosidade participando assiduamente de cultos evangélicos e ao mesmo tempo dos Terreiros do Batuque, expressam uma contradição que só pode ser assim compreendida a partir de um *ethos* religioso que fundamenta uma pertença exclusiva a essa ou aquela religião. Uma senhora evangélica que entrevistei, por exemplo, adotou, na conversa

que tivemos, um discurso de relativo proselitismo, enumerando uma série de benefícios terrenos e celestes proporcionados pela igreja pentecostal da qual participava frequentemente. Casualmente, em uma conversa informal com outro assentado vizinho a essa senhora, este comentou que ela era e fazia questão de ser reconhecida como evangélica rigorosa, seguidora dos preceitos e regras da igreja que freqüentava, mas, no entanto, era sabido por todos dali que ela também freqüentava um Terreiro de Umbanda situado na periferia do município, ele próprio já havia visto ela freqüentando as cerimônias dessa religião.

Na conversa que tive com essa senhora em momento algum ela fez referência a tal fato. Há nesse caso um tipo de manipulação reflexiva daquilo que se deve explicitar, ou seja, uma conjunção que, aos olhos dos outros, seria impensável, portanto, inaudita. Talvez este fato ilustre bem essa distinção feita por Bourdieu entre ética e *ethos*. Conforme sua visão de mundo, a aliança que ela efetua entre um grupo religioso e outro, mesmo nesse caso em que está explícito socialmente uma disputa conflitiva entre pentecostais e religiões Afro-Brasileiras, não lhe impõe, aparentemente, nenhuma contradição. Possivelmente, a imposição de questionamentos por parte de outra pessoa, que lhe explicitasse oralmente essa pertença a dois mundos religiosos tão distintos um do outro, poderia lhe produzir um efeito ético de censura social. Ou seja, lhe produziria um sentimento de desajuste que a conduziria para um espaço normalizado eticamente no qual tal conjunção religiosa não faz sentido, ao menos em determinado espaço social. Portanto, aquilo que é vivido a partir desse *ethos* religioso é experimentado intimamente e sua coerência está informada por elementos subjetivos que só fazem sentido em meio ao universo de sentidos que foi se construindo ao longo de sua trajetória.

Não se trata de dizer que somente ao ser questionada sobre tal comportamento, ela iria se dar conta do inconveniente de sua posição. Disso ela tem consciência e seu comportamento traduz tal condição: quando de forma espontânea, ignora o fato de freqüentar tais espaços religiosos durante a entrevista que fizemos; quando se esforça para omitir, perante o grupo social a qual pertence, sua participação no Terreiro de Umbanda; quando se veste e se comporta e se faz reconhecer como uma “crente” quase ortodoxa; quando deixa exposto em sua casa os símbolos da Igreja Evangélica e não os da Umbanda.... Enfim, o que tal comportamento explicita diz respeito muito mais à visão produzida pelo seu entorno social acerca desses espaços institucionalmente religiosos – na medida em que age conforme uma economia moral ali partilhada – do que um posicionamento que expõe suas convicções pessoais. Mesmo, é claro, que todo seu discurso e seu comportamento sejam fundamentais para a compreensão de suas ações. O que está em jogo nesse caso é a imagem que se constrói socialmente com relação a esta ou aquela denominação religiosa<sup>242</sup>.

Nesse mercado religioso cada religião procura conquistar seus adeptos oferecendo um conjunto de bens simbólicos – e mesmo materiais – constituindo assim, alternativas variáveis de pertença. Dessa forma, em um meio onde o “ser evangélico” está associado a um conjunto de pressupostos morais que são valorizados socialmente, mesmo entre os que rejeitam para si tais pressupostos (não beber, não fumar, vestir-se com sobriedade, etc), se fazer reconhecer como tal, pode ser muito mais estratégico. Numa dinâmica de convivência cotidiana própria de um assentamento ou, mais intensamente, de um acampamento, não é socialmente interessante estar associado a uma religião pouco compreendida e de rituais misteriosos, que, na ótica popular, carrega os estigmas impostos pelas religiões dominantes – como o fato de serem vistas como coligadas ao demônio e de promover o mal a desafetos.

---

<sup>242</sup> A respeito da imagem socialmente construída dos evangélicos, Novaes (2001, p.68) comenta acerca das donas de casas católicas que buscam agências especializadas em empregadas domésticas evangélicas, ou daqueles desempregados que utilizam sua filiação evangélica como um atributo positivo na disputa por emprego.

Como já se percebe, nesse universo religioso, a dimensão institucional tem grande peso na sua configuração. Por isso optei por um tratamento analítico que empreenda um movimento que vai do pessoal ao institucional e vice-versa, estabelecendo um *contínua* e não dois momentos estanques e sem consequência de um sobre o outro.

### 5.1.1 Religião: entre o ser e estar

Porque se tu não tem uma religião, tu tem que ter outra né!!

Dona Catarina<sup>243</sup>

A religião é o registro dos desejos, das nostalgias e das acusações de inúmeras gerações.

Max Horkheimer<sup>244</sup>

Grande parte dos cientistas sociais reconhece o quão difícil é construir um conceito de religião ou de religioso que seja útil à compreensão do universo social a ser analisado<sup>245</sup>. Desde os clássicos até os contemporâneos vários autores se colocaram esta questão<sup>246</sup>, e boa parte das críticas formuladas nesse campo de estudo, assim como os vários estudos criticados, realizam um esforço em produzir uma definição mais ou menos abrangente e detalhada desses fenômenos sociais classificados como religioso. Portanto, há determinadas interpretações que destinam ao conceito de religião uma amplitude que acaba por fazer perder sua especificidade explicativa, pois, no limite, quase todos os atos de crença acabam sendo designado como um ato religioso. Por outro lado há certas análises que impõe fronteiras tão restritivas a este conceito que acaba por se tornar problemático seu uso.

No caso presente há outra especificidade: o fato de tomar como referência empírica os processos sociais de um universo social caracteristicamente definido como rural – apesar de boa parte de seu público ser proveniente do meio urbano. Muitos pesquisadores que analisaram a religiosidade no mundo rural encontraram ali manifestações singulares a esse respeito. Remontando a Fustel de Colanges que compreende a religião a partir de sua expressão no seio da família, e mesmo estudos antropológicos atuais baseados em etnografia minuciosa de comunidades rurais, como os estudos realizados por Carlos Rodrigues Brandão, fazem referência a uma religiosidade tradicional, de transmissão geracional, ancorado ao

---

<sup>243</sup> Assentada no assentamento novo.

<sup>244</sup> Citado em Löwy (2000).

<sup>245</sup> A revista M.A.U.S.S. dedicou toda uma edição a responder/analisar a questão tema da revista: “Qu’est-ce que le religieux?” Um conjunto de questões foi enviado aos principais pensadores franceses acerca desse tema: “1° L’élaboration d’un concept général du religieux (et/ou de la religion) est-elle possible? souhaitable? (...); 2° L’idée même de religion n’est-elle pas étroitement liée à l’émergence de ce qu’on appelle communément les religions mondiales (ou universelles), instituant un écart entre le rite et la croyance, entre la croyance et sa rationalisation intellectuelle, entre le monde et l’arrière-monde, entre immanence et transcendance? (...); 3° Peut-il se produire une “sortie du religieux” (et est-elle identifiable à sa “sécularisation”)? Assurément, si l’on réserve le concept de religion aux religions universelles ou *a fortiori* si l’on pose que la société première est de part en part religieuse et que la naissance des grandes religions (et plus particulièrement du christianisme) marque un déclin toujours croissant de la religiosité. Non, si l’on pose que la religion est inséparable de l’existence individuelle comme collective et que nul, individu ou collectif, ne saurait vivre sans un stock minimal de croyances sacralisées (organisées par ce qu’on pourrait appeler un code inviolable du savoir et du croire); 4° Dans cette optique, largement “fonctionnelle”, il est parfaitement légitime de parler d’une religion du progrès, des droits de l’homme, de la démocratie, du communisme, voire d’une religion de l’économie ou de la Bourse. Cet usage vous paraît-il acceptable?” (Caille, 2003, p.7)

<sup>246</sup> Veja, por exemplo Hervieu-Leger (1987) e Caillé (2003).

local, denso em elementos simbólicos e populares que se integram aos rituais formais. O estudo que realizei nestes dois assentamentos evidenciou elementos que apontam para outro tipo de complexidade relacionado às opções religiosas notadas entre as famílias de agricultores pesquisados.

Nesse meio, a presença de funcionários eclesiásticos é mais rarefeita e os serviços religiosos não são ministrados por estes na mesma medida que no urbano. Devido à ausência ou pouco fluência de padres e pastores, há maior visibilidade de lideranças religiosas locais, além de expressões religiosas de caráter mais comunitário. Nesse sentido, deve ser reconhecido que o mundo rural e os assentamentos em específico, carregam algumas particularidades que impõe efeitos ao modo como se vive o religioso nesse ambiente. Dessa forma, o que tentarei aqui é compreender as relações pessoais/sociais através das categorias religião e *ethos* religioso. Neste caso farei uma tentativa de definição a partir de uma conceitualização presente na fala nativa aliada e em contraste com definições de caráter mais teórico-analítico.

Religião é, no geral, compreendido como a pertença a um coletivo que professa, a partir de diferentes rituais, sua fé em algo transcendente, uma divindade, um poder superior, uma energia. Nas diversas entrevistas que fiz com agentes que viveram o processo de luta pela terra, há um conjunto predominante dos que expressam sua definição de religioso dessa forma. Ou seja, ao ser questionado acerca de sua religião a resposta, quase que invariável, é aquela objetivamente definida por uma palavra: católico ou evangélico. Os casos em que se professavam pertencentes a alguma religião Afro-brasileira, essa resposta quase nunca era imediata. Antes de explicitarem suas pertenças, havia alguma introdução. Em um dos casos um assentado se disse pertencente a uma religião pouco compreendida, e em outro se disse sem religião, mas logo em seguida assumiu que era filho de santo num Terreiro de Umbanda em um determinado município<sup>247</sup>. Há uma minoria que ao responder acerca de sua religião, reformula ou associa a minha questão diretamente a algo sobrenatural. Neste caso a religião é como a parte humana da qual estabelece um distanciamento para expressar uma religiosidade com características individuais e diretamente vinculada a uma divindade, normalmente impessoal, que pode ser chamada de “uma energia” de “uma força desconhecida”, que prescinde de um intermediário terreno para ser reconhecida ou respeitada. Neste caso a resposta à pergunta é: não tenho religião. Perfis como esse último é mais recorrente entre aqueles pertencentes ao que podemos denominar de classe média, com um grau distintivo de formação escolar e normalmente localizado em meio aos quadros de lideranças.

Pode-se concluir que a minha pergunta “qual a sua religião?” e as respostas enunciadas imediatamente ou mediada por uma reflexão que compreende o que estou perguntando, mas recusa aceitar os termos contidos na pergunta, carrega uma definição intrínseca subjacente ao senso comum compartilhado por todos, pelo pesquisador e pelos pesquisados. Ou seja, o sentido predominante na palavra religião que vigora no senso comum é a designação da pertença a uma igreja específica. Se não é esse o caso que define o estado do entrevistado este, para não ser confundido nem com um ateu e nem com um “igrejeiro”, responde a minha questão reformulando a idéia de religião e expressando um respeito a algo superior no qual crê. Saliento que esta pergunta, feita assim de forma explícita, tem esse propósito: o de estabelecer um momento reflexivo especificamente relacionado ao tema central da pesquisa. O tipo de reflexão induzida nessa pergunta não resolve todas as questões

---

<sup>247</sup> Uma outra pessoa, antes de se dizer umbandista, me levou até o altar no qual estavam os vários elementos de sua religião e, na sequência, tratou logo de esclarecer as diferenças entres algumas denominações religiosas Afro-brasileiras. Saliento que foram estas pessoas pertencentes a estas religiões as que mais empolgadamente falaram de suas pertenças religiosas, uma vez vencida essa primeira barreira da auto-definição. De qualquer forma, estas eram pessoas que ocupavam um certo grau na hierarquia de sua religião, outros que eu sabia freqüentavam tais religiões ocultaram tal informação.

ali embutidas. Obviamente que o *ethos* religioso, imanente aos sujeitos pesquisados, se expressa sob diferentes formas e apenas pode ser compreendido a partir da observação participante e das respostas a outras questões menos diretas e mais relacionadas à forma como experimenta outras dimensões de sua vida.

Essa definição de religião é útil pra pensar o poder institucional da religião entre os pesquisados, mas não diz tudo sobre a sua religiosidade. Essa noção de religião não auxilia a pensar, por exemplo, estes que recusam reflexivamente a pertença a uma igreja específica ou aqueles que deixam perceber que o vínculo enunciado se deve à tradição familiar ou ao costume social local<sup>248</sup>, e que não seguem as orientações dogmáticas e rituais da igreja à qual se diz pertencer. Ainda é recorrente expressões que reafirmam seu vínculo a uma religião herdada dos pais “*nasci católico, vou morrer católico*”. Mas, mesmo neste caso, o que pode ser depreendido, como referido anteriormente, é que o “ser católico” atualmente não diz respeito a um compromisso estreito com as orientações dogmáticas e institucionais e nem mesmo com a reprodução de costumes tradicionais.

É católico, por exemplo, para se distinguir, a partir de uma análise comparativa, das exigências impostas por outras igrejas, visando, sobretudo, o rigor moral imposto aos evangélicos. Como no caso de um senhor que ao se dizer católico emendou suas justificativas condensadas na frase: “*sou católico e não mudo, sou livre, canto, bebo, danço...*”. Ou mesmo quando não há esse tipo de regramento, outras questões são apontadas. É o caso de uma senhora que estava avaliando uma possível mudança da Igreja Católica para a Assembléia de Deus do Ministério da Restauração, uma igreja pentecostal criada há apenas três anos. Convidada por uma vizinha ela passou a “experimentar” tal igreja participando esporadicamente de seus cultos e motivada também pela possibilidade que lhe apresentaram da cura de certa doença que a acometia. No geral ela gostava dos cultos, dos hinos, das leituras da bíblia, a única coisa que lhe incomodava eram os gritos:

*Mas a sra gosta, está gostando?* São bacanas, eu não gosto muito é daqueles gritos que eles dão, eles gritam demais, [choram, roncaram...] é, eu não gosto muito dos gritos deles (...), parece que Deus é surdo (risos), então é isso que não me anima muito de ir, se não eu não sei se já tinha virado a ser crente. (*entre colchetes uma irônica intervenção do marido*)

No estudo que Evans-Pritchard (1965) realizou acerca da “religião dos primitivos” ele enumera três características que dão forma à religião professada em “sociedades fechadas” explorando, mais precisamente a sua dimensão objetiva. Ainda que sua referência empírica tanto espacial quanto temporal seja outra, suas considerações fornecem elementos para pensar as características empíricas do momento presente. A primeira característica que ele aponta é para o fato de que a religião no caso estudado é invariavelmente de transmissão geracional. Ela existe antes do nascimento do indivíduo e manterá sua existência após sua morte é, portanto, individual num sentido e em outro é exterior ao indivíduo. A segunda característica é que todos praticam a mesma religião, ou seja, ela é generalizável, pois se situa acima do(s) indivíduo(s). E, por fim, a terceira característica apontada por Evans-Pritchard, é de que a religião é obrigatória, pois mesmo que o indivíduo não sofra nenhum constrangimento objetivo, ele não tem escolhas<sup>249</sup>.

<sup>248</sup> Como no caso de um jovem, liderança do assentamento mais novo, que deu a seguinte resposta à minha questão: “*eu quero ser católico*”. Com essa resposta ele estava indicando que não pertencia a nenhuma religião, mas demonstrava um esforço e um desejo de adequação àquela que era a religião de seus parentes e da maior parte de seus vizinhos.

<sup>249</sup> « Elle se transmet d'une génération à l'autre; donc si elle est individuelle, dans un sens, dans un autre elle est

Obviamente que este tipo de análise que coloca peso no caráter estrutural e estruturante da religião não se ajusta, de forma integral, à maneira com a qual se pensa e se vive a religião atualmente. Mas ao mesmo tempo não é de todo inútil no auxílio à reflexão acerca de certas características, especialmente frente aos processos sociais rurais que aqui analiso. Não é possível aceitar que a religião praticada atualmente seja predominantemente de transmissão geracional, sobretudo quando se verifica a inobservância, pela geração atual, dos costumes e práticas religiosas tão caras às gerações passadas. Ou mesmo nos casos observados nesta pesquisa de jovens que passam a eleger reflexivamente, dentre um leque de possibilidades que se amplia a cada dia, opções religiosas diferente daquelas professadas pelos pais. Ou seja, raramente deixam de ser religiosos, mas passam a optar por outras possibilidades. Portanto, o sonho do iluminismo, que projetava um futuro no qual a sociedade veria um declínio implacável da religião, não se confirmou. Como em outras épocas, muitos são os eventos sociais vividos atualmente que tem na religião seu motor principal, o que torna facilmente perceptível o lugar importante que a religião ainda ocupa na sociedade. No caso desse estudo, o fato da quase totalidade dos entrevistados serem, *a priori*, crentes em Deus, mesmo que esse Deus assuma feições bastante diferentes e ainda que tal crença seja professada sob diferentes formas, é um indicativo de que a perspectiva secularizante está longe de auxiliar na compreensão dos processos sociais ali vividos. Como foi percebido, ainda há uma matriz que rejeita a possibilidade da não crença em um Deus pessoal e a forte predominância de uma religiosidade de perfil ocidental sobre aquelas de influência africana<sup>250</sup> – o que permite falar de religião dominante e religião dominada. Estes elementos são indicativos do constrangimento social a que o indivíduo está submetido, mesmo que se reconheça a amplitude de possibilidades com a qual este mesmo indivíduo se depara cotidianamente. Pode-se dizer, portanto, que o debate acadêmico atual não mais se concentra em saber se a religião vai ou não desaparecer e sim em compreender a suas transformações contemporâneas. Conforme aponta Geertz (2007, p.8)

“la religion est de plus en plus – devient de plus en plus – un objet flottant, dépourvu de tout ancrage social dans une tradition ou dans des institutions. (...) La religion ne s’est pas affaiblie en tant que force sociale. Au contraire, elle semble s’être renforcée dans la période récente. Mais elle a changé – et change de plus en plus – de forme”

Também em relação ao segundo e terceiro ponto apontado por Evans-Pritchard, o que notamos atualmente, conforme apontado por Geertz, é que “ce qui est moderne dans la modernité, c’est la diversité de croyance, de foi et d’engagement” (Geertz, 2007, p.9). Nos

---

extérieure à l'individu, parce qu'elle existe avant sa naissance et qu'elle existera après sa mort. Il l'acquiert comme il acquiert le langage, par le fait qu'il est né dans une société déterminée. Deuxièmement, elle est générale, du moins dans une société fermée. Tout le monde a les mêmes croyances et les mêmes pratiques religieuses et ce caractère général, ou collectif, lui confère une objectivité qui la place au-dessus de l'expérience psychologique de tout individu; de tous les individus. Troisièmement, elle est obligatoire. Mises à part les sanctions positives ou négatives, le simple fait que la religion ait un caractère général signifie, toujours dans une société fermée, qu'elle est obligatoire, car même s'il n'y a pas contrainte, l'individu n'a pas le choix et doit accepter ce que tout le monde accepte, comme il accepte le langage qui lui est imposé. Fût-il même sceptique, il ne pourrait exprimer ses doutes que par rapport aux croyances que l'on professe autour de lui”. (Evans-Pritchard, 1965, p.41-42)

<sup>250</sup> Duas pessoas do assentamento mais novo comentaram comigo sobre um assentado que “era do Batuque” e apesar da minha insistência em saber mais a esse respeito, ambos desconversaram associando tal prática a algo que não podia ser referida como religião. Um deles comentou sobre uma celebração que esta pessoa conduziu, ainda na época do acampamento, provocando muito medo nos acampados. Tal pessoa foi repreendida e proibida de repetir tal celebração naquele espaço (estas questões estão discutidas no capítulo seguinte).



dois assentamentos pesquisados ficou evidente a ocorrência de diferentes possibilidades de engajamento em uma religião. No caso do assentamento mais antigo, ainda que ocorra a possibilidade de experimentar opções no campo das igrejas evangélicas, pode-se dizer que a adesão nominativa ao catolicismo é absolutamente majoritário, conforme confirmado por este assentado:

***Você falou que tem outras igrejas no assentamento. Quais são?***

A que eu sei é a Assembléia de Deus, sei porque ta escrito, mas é uns 3 a 4 por cento, nem isso. Num assentamento de 100 famílias tem um grupinho de 5, 6. E daí eles já criam uma estruturinha lá, coisa muito pequena. Mas ta crescendo eu acho. Um tempo atrás não tinha nenhum assentamento que tinha isso. Não sei se é a nível de outras comunidades também, na cidade tem bastante, mas na área rural há um foco de crescimento, não sei muito o que que leva.

O que ficou evidente naquele assentamento era a variação de engajamento dentro do próprio catolicismo. De forma sintética pôde-se perceber a ocorrência de cinco grupos com expressão religiosa distinta. Um grupo de militantes que estiveram fortemente engajados em atividades da igreja na origem de seu envolvimento com as lutas sociais, mas que atualmente haviam se afastado da igreja e apenas participavam de celebrações conduzidas por padres que mantinham seu vínculo com a luta social. Neste caso, sua fé em Deus era pensada sempre a partir de categorias políticas e seu pertencimento ao catolicismo se dava de forma crítica e seletiva. Há um outro grupo sobre o qual se pode dizer que, apesar de haverem vivido um percurso semelhante, se mantinham fiéis à igreja católica independente do matiz do seu discurso ou do discurso do padre que celebra, mesmo que eles próprios mantivessem uma adesão, no campo político, em conformidade com o grupo dos militantes. Além desses, há o grupo dos que compõem o “tipo médio” ali presente que é freqüentemente caracterizado pela referência à sua condição de católicos praticantes e um outro grupo dos católicos não-praticantes por alusão especificamente à observância das orientações produzidas pela igreja<sup>251</sup>. E, por fim, há o grupo dos fiéis evangélicos pertencentes, majoritariamente, à Igreja Pentecostal Deus é Amor.

Já no assentamento mais novo, que está localizado mais próximo da cidade e que, pela formação recente, recebeu muitas pessoas provenientes das periferias das cidades, refletindo o novo perfil de acampado privilegiado pelo MST, a diversidade de engajamentos entre diferentes denominações é maior, especialmente devido à presença significativa de igrejas evangélicas e em função do padre local, conforme os relatos coletados junto aos assentados, não destinar muita atenção àquela comunidade. Obviamente que a diversidade de engajamentos dentro de cada denominação também existe, sobretudo no que está relacionado à intensidade desse engajamento.

---

<sup>251</sup> Entre estes dois grupos é onde ocorre maior trânsito religioso.

## 5.2 O político no religioso e o religioso no político

“A força dos revolucionários não reside em sua ciência; ela reside em sua fé, sua paixão, sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito... É a emoção revolucionária... é uma emoção religiosa. As motivações religiosas se mudaram do céu para a terra. Não são mais divinas, apenas humanas e sociais.”

José Carlos Mariátegui<sup>252</sup>

Parafraseando Levi-Strauss, Novaes (1997) apresenta a seguinte questão: "até que ponto e em que situações a dimensão religiosa pode ser 'boa para pensar' a política e vice-versa" (p.208). Ao respondê-la a autora recupera elementos do catolicismo popular presente desde o período que se seguiu à escravidão e que se mantinham presentes nas falas dos trabalhadores rurais envolvidos nos conflitos analisados. Isto é detectado a partir do uso freqüente de categorias bíblicas como a "Besta Fera", presente também nas falas dos latifundiários. Ainda que o empreendimento de Levi-Strauss tenha sido o de decifrar as formas mais elementares de pensamento, buscando nas articulações básicas de componentes da natureza a matéria prima original das construções mentais, suas pesquisas contribuem para compreender ou inspirar certas análises acerca de certas estruturas cognitivas que, neste caso analisado, se constituem a partir de categorias religiosas. Estas categorias religiosas formam filtros a partir dos quais os indivíduos classificam e reclassificam o mundo à sua volta. O que deve ser salientado, nesse sentido, é que estas categorias religiosas tanto podem permanecer inalteradas quanto se modificar, e modificar, assim, a classificação do mundo. Com isso, conclui-se que a igreja progressista produziu certas mudanças em determinadas categorias incorporadas pelos agentes em lutas e introduziram novas categorias religiosas a partir das quais pensam essa luta.

Em relação à pergunta inicial, é importante destacar, a partir de Catroga (2006), que foi com o cristianismo que a religião apareceu como coisa à parte, separada: “daí a César o que é de César e a Deus o que de Deus”. Na Grécia, assim como no judaísmo, não havia essa separação: em Jerusalém, Atenas e Roma, “o ritual cívico é religioso, e o ritual religioso é cívico” (Catroga, 2006, p.6).

Mas essa purificação não se realiza de forma completa. Pode-se perceber, facilmente, que a política, assim como a religião, é carregada de elementos simbólicos. Vale dizer, juntamente com Novaes, que a dimensão simbólica não é privilégio da religião e nem a política se constitui numa arena onde vigora exclusivamente elementos racionais. Como verificaram Fortes e Evans-Pritchard, nas sociedades africanas os símbolos são inspiradores de coesão e continuidade. Estes símbolos (na forma de mitos, ficções, dogmas, rituais, lugares sagrados e pessoas) “representam a unidade e exclusividade dos grupos que os respeitam. São considerados, porém, não como meros símbolos, mas como valores finais em si” (Fortes e Evans-Pritchard, 1981, p.28).

Dessa forma, parece ser possível se falar de uma certa interdependência relativa entre a religião e a política que se constituiu – de maneira tácita ou explícita – na dinâmica social pesquisada para esta tese. A partir da interação orgânica entre “fé e vida”, tanto a política lança mão de categorias religiosas, quanto à religião de categorias políticas. Vão nesse sentido também, as análises realizadas por Max Gluckman (1987) sobre a Zululândia moderna que, ao destrinchar as relações entre europeus e as tribos nativas, descobre um intrincado jogo social no qual interagem diversos elementos sociais que compõe tanto o que se poderia chamar de campo político, quanto àquele que poderia ser chamado de campo religioso.

---

<sup>252</sup> Citado em Löwy (2000).

Da mesma forma, a idéia de que, com a modernidade, se avançaria irremediavelmente para um processo de especialização funcional e uma diferenciação institucional entre religião e política, idéia esta consagrada nas teorias da modernização, é refutada por Löwy (2000, p. 62). Chamando a atenção especificamente para a América Latina, acentua que religião e política

têm um significado muito mais amplo e, mesmo quando permanece autônomas, desenvolve-se um elo verdadeiramente dialético entre elas. Conceitos tais como “trabalho pastoral” ou “libertação” têm um significado que é tanto religioso quanto político, tanto espiritual quanto material, tanto cristão quanto social

Ainda referente a esta discussão, Gaiger (1987) chama a atenção para o que ele denomina de “dinâmica afetiva” como um elemento importante que dá cimento à relação entre os agentes religiosos e os camponeses. Para melhor ilustrar a importância dessa dimensão, o autor faz referência a certos discursos de intelectuais da esquerda que desprezam os elementos que compõem essa dinâmica afetiva e centram o foco apenas no ataque à ideologia dominante, obtendo, dessa forma, pouca adesão dos camponeses. O que está sendo referido, portanto, diz respeito a uma dimensão que exalta os símbolos, rituais e outros valores coletivos que estão presentes de forma constante na fala dos agentes religiosos e que produz efeitos na forma como os camponeses elaboram, reelaboram ou consolidam elementos de sua identidade. Ou seja, são elementos não racionais que intervêm de forma significativa na emergência da ação coletiva. Conforme também destacado por Mariatégui na epígrafe dessa seção, também Opazo acentua que

toda ideologia torna-se historicamente eficaz na medida em que se converte em uma fé, isto é, quando os elementos racionais passam ao segundo plano para que o elemento de convicção se consolide e se traduza em uma norma de conduta (Opazo, 1978, apud Gaiger, 1987, p.55)<sup>253</sup>

Ao analisar o nascimento do primeiro de maio na França Michele Perrot (2001) trás considerações que convergem com as análises construídas ao redor dessa dinâmica afetiva. Em seu estudo fica claro que o ritual de construção de um movimento é um ritual de produção de uma identificação, de maneira que o grupo se exponha tanto para dentro quanto para fora. Nesse sentido a importância dos símbolos na construção do primeiro de maio envolve muitos significados presentes em diversos espaços e contextos. Em diversas passagens esta autora analisa a política como festa e ilustra, a partir dos fatos históricos, processos que servem de *insight* para pensar a realidade a ser pesquisada.

Da mesma forma, Gaiger (1987) destaca que os rituais e os símbolos religiosos são dotados de múltiplas funções quando se analisa o processo de envolvimento político dos camponeses. Os ritos produzem uma integração entre o religioso e o político e nesse espaço ritual “sacraliza-se a luta e materializa-se o sagrado”. Também são “momentos de exaltação do grupo e de manifestação de solidariedade que contribuem para refazer a auto-imagem e a segurança dos acampados”. Ao mesmo tempo “os símbolos jogam um papel de suporte para a transformação de um tipo de significação a outro” e faz vigorar um sentimento de unidade possibilitando a “estruturação de uma identidade coletiva” (Gaiger, 1987, p.40-41).

---

<sup>253</sup> Esta perspectiva analítica referencia a hipótese, destacada anteriormente, da constituição de um crença quase religiosa em torno do MST.

Os rituais e símbolos são revestidos dessas funções, mas não sem antes serem reformulados de forma a dotá-los de um sentido subjacente às lutas que estão conduzindo. Assim, a partir dessa perspectiva, Deus toma partido dos mais fracos, é um Deus da justiça, um Deus que se posiciona ao lado da luta dos oprimidos; desde essa leitura, a luta desses camponeses passa a ser uma “luta sagrada”<sup>254</sup>. Deve ser notado que a referência bíblica à “Terra Prometida”, aquela que foi destinada por Deus ao povo Hebreu, é resgatada como marco utópico que orienta a luta dos camponeses e os alimentam de esperança.<sup>255</sup> Nessa nova interpretação, o Reino de Deus deve ser conquistado desde já (Gaiger, 1987, p.38-39). Também os ritos operários descritos por Perrot (2001) se assemelham a este caso, uma vez que carregam elementos religiosos ao redor dos quais se estruturam. Conforme esta autora

o rito operário se inscreve nas mais antigas tradições religiosas: a da comunhão dos Santos, a da comemoração sacrificial. Fazer a mesma coisa ao mesmo tempo: esse grande princípio da prática religiosa encontra-se aqui por um rasgo de gênio, transferido para o movimento operário, novo Moisés de uma nova Terra Prometida. Exaltação de um Povo unido por uma celebração comum, o Primeiro de Maio é em suma uma Missa Cantada operária (Perrot, 2001, p.138).

É importante considerar que o MST, por exemplo, que se alimentou de muitos símbolos caracteristicamente religioso, especialmente na sua origem, como foram as cruzes, os cantos religiosos, as romarias (Gaiger, 1987; Chaves, 2002) viveu um processo de autonomização política que significou o abandono desses símbolos diretamente associado ao religioso em prol de novos símbolos, como a bandeira, o hino, as místicas que colocavam em destaque os líderes da esquerda mundial mas, no entanto, não se eliminou “o sentido de sacralidade referido à luta que eles simbolizam” (Chaves, 2002, p. 141). Os elementos dessa simbologia e sua transformação é claramente evidenciado por este agricultor assentando que vivenciou essa transformação no seio do MST:

Os símbolos se dá mais no início, aqui, como era mais a igreja, tem toda aquela história... tem cruz com panos brancos de paz, o pretos de morte das crianças, era bastante nessa área. Depois foi passando, já era a foice e a enxada, que eram instrumentos de trabalhos, tinha o facão, a própria bandeira com o facão que é o símbolo do que o camponês usa para fazer a picada, pra ir pra roça cortar alimento, cortar pasto. Foi direcionando um pouco mais para essa área da produção. A foice e enxada pra nós hoje são os nossos símbolos da bandeira é a ferramenta do trabalhador diretamente. Antigamente não tinha tanto isso, era mais simbólico, era mais de fé, coisas assim que representavam as pessoas sofridas. Não quer dizer que não representa hoje também, representa o sofrimento do agricultor, tem os símbolos mais ou menos nesse sentido. Como mudou a tomada de linha de frente que o movimento optou na sua própria organização ele ficou mais autônomo a nível de símbolo também. Antes era mais guiado pelos apoiadores, pela igreja e sindicato que tinham os seus símbolos mais nessa área.

---

<sup>254</sup> A própria idéia de predestinação imanente nessas formulações constitui um impulso à prática. Sobre isso ver Lowy (2000).

<sup>255</sup> Como apontado em Bellah (1976, p.21-22) “*Por trás da religião civil encontram-se arquétipos bíblicos: Êxodo, Povo Eleito, Terra Prometida, Nova Jerusalém, Morte Sacrificial e Ressurreição.*” Mas também “*tem seus próprios profetas e mártires, seus episódios e lugares sagrados, seus próprios rituais e símbolos solenes.*”

Ao buscar uma certa independência, as organizações se tornaram “impermeáveis” a este “sobrediscurso” (Romano, 1992) que tem feições bem definidas, o que não significa que eliminaram de suas práticas as dimensões que podem ser lidas a partir de uma matriz discursiva religiosa. O duplo processo do qual nos fala Romano, o da “religiosização do político e politização do religioso” ainda parece ser apropriado para pensar a imbricação das dimensões religiosas e políticas. Mas, não mais nos termos objetivos de vinculação a um Deus presentificado na hierarquia da igreja católica (ou outra) ou a partir do poder simbólico do agente religioso vinculado à CPT que se expressa através de um discurso carregado pela sua dimensão profética. Essa imbricação se dá de forma mais laicizada e entramada na sua dinâmica de organização, no formato de suas lutas sociais e na constituição de variados símbolos (hinos, bandeiras, místicas, referências aos mártires, etc). É nesse sentido que Chaves (2002) irá tratar a Marcha Nacional como um “rito de sacralização e dessacralização, sacrifício e festa”, considerando que

“a conformação do sagrado não é necessariamente religiosa”. A Marcha Nacional, processo de sacralização do MST e dessacralização do poder constituído, revelou-se criadora de um sagrado vinculado à configuração da autoridade pública e, conseqüentemente, aos mecanismos de legitimação e deslegitimação políticas. Ela revelou, ao mesmo tempo, o caráter extremamente volátil dessa legitimidade, o que parece impor uma contínua reconstituição dos fundamentos da autoridade política nos tempos contemporâneos. (Chaves, 2002, p.145).

### 5.3 Religião e movimentos sociais

Nem as religiões, nem os homens, são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição. Com freqüência, encerram uma série de motivos, cada qual, se seguindo isolada e coerentemente, teria obstruído o caminho dos outros ou se chocado contra eles frontalmente. Nas questões religiosas a “coerência” foi a exceção e não a regra.

Max Weber (1985, p.335)

É freqüente na análise sociológica que se dedica à relação entre religião e movimentos sociais a recuperação de um passado no qual os movimentos sociais contaram com o significativo apoio das igrejas cristãs (especialmente a católica) a partir de sua vertente progressista, inspirada pela Teologia da Libertação. Nesses estudos fica evidente uma análise que toma como parâmetro empírico os discursos dominantes nesses meios. Ou seja, algumas lideranças e intelectuais orgânicos dos movimentos sociais aliados a alguns poucos agentes religiosos, sobre-dimensionam um discurso que se estrutura de forma coerente aos fundamentos de suas lutas. É dizer que são agentes com força simbólica suficiente para marcar o relevo social com formulações que fazem ajustar conceitos próprios aos dois campos<sup>256</sup>. Assim, quando estabelecem o paralelo entre as histórias narradas na bíblia e a

---

<sup>256</sup> Sobre estes diferentes campos ver Romano (1992).

realidade na qual eles se encontram, estão realizando um esforço para atribuir um caráter sagrado à suas lutas. A religião, nesse caso, assume ao mesmo tempo uma dimensão instrumental, no sentido de servir aos propósitos da luta social, e uma dimensão secular, no sentido de se impregnar dos elementos dessa luta.

Em alguma medida, considero que esse arranjo teórico-religioso promoveu um processo de secularização da religião. O movimento no seio da igreja católica representado pela Teologia da Libertação significou uma forma extrema de religiogização do político e a politização do religioso. Tal processo fez introduzir uma pesada carga de crítica à religião institucional entre seus próprios fiéis. Como notado empiricamente, muitos agentes que se forjaram enquanto militantes no bojo de seu engajamento em atividades e organizações da igreja, atualmente se assumem religiosos afastados da estrutura eclesial. O relacionamento com a religião continua mediado por agentes religiosos que continuam articulando fé e vida. E quando participam de celebrações nas quais o padre não explora essa relação fica evidente o descontentamento.

A Teologia da Libertação parece compor um processo de saída da religião, ou o caminhar para uma religião secular. Durante a pesquisa que compõe essa tese encontrei, especialmente no assentamento antigo, um corpo de dirigentes que, em sua quase totalidade, esteve vinculado à Igreja Católica na sua versão progressista. O engajamento nas atividades sócio-religiosas da “comunidade” na qual viviam foi determinante em seus engajamentos posteriores, especialmente com relação à luta pela terra.

O espaço subjetivo e objetivo que é acionado pela religião atribuindo sentido à existência da pessoa religiosa parece que vai sendo ocupado por outras possibilidades de sentidos que é próprio à militância política e que compõe o sujeito militante. O sujeito religioso que emerge com a Teologia da Libertação vive sua fé alimentada por justificativas políticas que faz estabelecer uma ruptura com *doxa* na qual estava imerso e cria um novo espaço heterodoxo de possibilidades no qual se realiza a correlação direta entre discursos ideologicamente contrastantes e contraditórios. Obviamente que mesmo doutrinas rigidamente ortodoxas convivem com o contraditório e isso é válido, especialmente, quando se trata da experiência religiosa. Como afirma Weber na epígrafe dessa seção, as religiões não se estabelecem baseadas em uma estrita coerência. No entanto, para alguns militantes essas contradições podem ser insuportáveis.

Uma situação que me parece indicativo dessa “secularização” da religião me foi apontado por alguns entrevistados do assentamento antigo. Quando cheguei no assentamento fazia uma semana que havia ocorrido uma celebração de batismo do filho de uma assentada, a Ligia, cujo marido era vinculado à cooperativa. Ligia era uma militante liberada para atuar na direção do MST, especialmente no que se refere aos assuntos relativos à educação. Esse batismo foi realizado por um frei “amigo do MST” e, conforme relato, foi uma celebração muito bonita, cheia de símbolos da luta. Mas havia um incômodo que foi explicitado verbalmente em duas entrevistas: a ausência da principal liderança religiosa do assentamento, o Jaime, agravado pelo fato dele também pertencer à cooperativa, ou seja, ser um companheiro muito próximo daquelas pessoas que ali celebravam. Essa situação acirrou um tipo de conflito que “pairava” entre eles baseado exatamente nessa maneira diferente de ver e viver o religioso. Na entrevista que realizei com o Jaime ele deixou claro sua discordância em relação àquela postura adotada pelos militantes. Achava tal postura incoerente, pois eles não davam o mesmo valor às outras celebrações ocorridas na comunidade e que, normalmente, eram celebradas pelo padre do município que, por sua vez, não expressava uma simpatia distintiva pela luta social. A crítica que também estava subjacente era que pelo fato daquela celebração não haver sido realizada na sede da comunidade e sim na sede da cooperativa, não servia ao fortalecimento da comunidade. Assim o Jaime se expressou:

Nós procuramos contribuir na comunidade do assentamento e nós estamos a par do que acontece a nível de cooperativa e na comunidade. Nós temos uma missa mensal, todo segundo sábado do mês. Nós tínhamos a missa no sábado de manhã na comunidade e no domingo de manhã nós tínhamos o batizado aqui. Algumas coisas não foram bem encaminhadas aqui pra nós dentro do assentamento dentro da própria cooperativa. (...) Dentro daquilo que eu vejo enquanto espiritualidade, religião, todas essas cerimônias elas são válidas, elas tem o seu valor, mas são escolhas de algumas pessoas e que a comunidade como um todo não fica sabendo. Se você perguntar aqui no assentamento quem sabia dessa celebração você vai ver que não passa dos 10%. Porque a gente não poderia ter unido a missa mensal, a celebração mensal com essa cerimônia? O padre da *paróquia* ele deixa bem claro, se um dia a gente fizer uma celebração que a gente queira organizar da nossa maneira e se tiver um frei, um sacerdote que venha celebrar é só comunicar e o espaço o padre cede, a gente comentou que nós poderíamos ter unido, não precisava termos feito duas celebrações. Por um lado é bom, ter mais celebração, mais oportunidade das pessoas participarem desse momento religioso, mas a gente poderia ter feito uma só, dentro daquela maneira em que as pessoas organizaram a celebração, acham bonito, acham importante, é daquela maneira que elas vêem a religião e a gente respeita muito isso. (...) Eu não participei, é porque não houve diálogo. Isso eu sinto muito, pessoas, militantes aqui dentro discordam da maneira com que as coisas acontecem, da maneira como a paróquia encaminha e faz as coisas aqui na questão religiosa, mas elas tem dificuldade de dialogo e isso só dificulta o trabalho e o entendimento que venha a conciliar essas divergências, porque há divergências.

Como se observa por essa fala, há uma evidente dificuldade de conciliar essas diferentes formas de celebrar e de viver suas religiosidades. Enquanto Jaime coloca ênfase na união e fortalecimento da comunidade, os *militantes* buscam a realização de algo mais intimista, no qual a coesão de um pequeno grupo fundada em princípios precisamente compartilhados é o prioritário. Enquanto Jaime se apega à institucionalidade religiosa e hierárquica, os *militantes* objetivam um espaço no qual tenham total liberdade para dar vazão a todos os símbolos e formas celebrativas que lhes pareçam mais apropriados à conjunção do político e do religioso. Enquanto para Jaime a dimensão religiosa está acima de tudo e tem um caráter intrínseco, para os *militantes* essa dimensão tem valor relativo e só faz sentido se aliada a outras dimensões, mormente, a dimensão política. Portanto, sua ausência assumiu, naquele caso, uma forma de protesto contra aqueles que *utilizavam* a religião da forma como melhor se adaptasse ao seus engajamentos políticos. Era um tipo de religiosidade descolada da comunidade, *lócus* no qual a religião deveria se realizar e, sobretudo, descolada da doutrina e da institucionalidade da Igreja Católica. Sobre isso Jaime comentou:

Me parece que isso ficou atrapalhado, na medida em que, enquanto militante, se fala que se deve viver dessa forma ou daquela, que não precisamos muito da igreja. (...) Então são coisas que parece que não estão bem esclarecida entre nós militantes, criou uma certa confusão.

Jaime tem razão quanto a essa confusão. Com a carga de crítica que se acumula a partir do discurso político, o religioso também entra na mira. Pode-se dizer que durante uma certa época o sentido da existência desses militantes estava estreitamente relacionado ao engajamento religioso na comunidade e ao engajamento nas organizações da Igreja Católica. A partir de determinado momento esse espaço subjetivo e objetivo é ocupado pela militância no MST. Ligia, que optou pelo batizado descrito acima, é um caso exemplar. Militante da Pastoral da Juventude, morou no meio rural com o pai e mais duas irmãs até os 21 anos quando decidiu ir acampar em 1988. Antes, porém, seu pai, que possuía apenas 10 ha de terra, não quis deixá-la ir para o acampamento sem antes conhecer realidade de tal organização. Então ele passou 15 dias acampado no lugar da filha. Percebeu que o ambiente era seguro, porém carregado de dificuldades o que o fez imaginar que sua filha não iria suportar ficar por muito tempo naquele lugar. No entanto, ela não apenas se incorporou facilmente à dinâmica do acampamento como rapidamente entrou numa via de ascensão como militante. Após 4 anos e meio acampada ela conquistou um lote de terra no assentamento em que vivia atualmente.

Ligia recorda que a motivação para ir acampar está relacionada a um padre da comunidade rural na qual vivia. Segundo me narrou, este padre também tinha formação em psicologia e, nessa condição, realizou com ela algo semelhante ao que seria um teste vocacional:

Então, na época nós tínhamos um padre lá que era muito ligado à Pastoral da Juventude, ele era psicólogo, o Pe João ele era fantástico. Ele que me disse *“eu acho que tem um caminho legal pra você encontrar, se encontrar, e tal. Trabalhar de empregado eu acho que não é o teu forte e aqui também você não deve ficar, você vai fazer o que aqui? Então você vai encontrar o teu caminho”* Ele não disse assim o que era pra mim fazer. Depois disso a gente continuou no acampamento e quando voltava pra base a gente ia até a igreja conversar, mantinha essa relação.

Seu pai, o Seu Xico, que eu havia entrevistado cerca de um ano antes de conhecê-la e que estava assentado no lote de terra que havia sido conquistado por Ligia<sup>257</sup>, também recorda a influência decisiva do Padre João na produção das condições subjetivas para que ela se convencesse e consolidasse sua decisão de acampar. Ele coloca destaque ainda maior no aspecto psicológico de sua opção:

---

<sup>257</sup> Seu Xico morava na agrovila do assentamento antigo onde dividia uma casa com Ligia (mais seu esposo e sua filha), ela morava na parte de cima e ele com sua esposa e o filho mais novo moravam na parte de baixo. Seu Xico tinha 66 anos e vinha de uma família camponesa de 12 irmãos (4 homens e 8 mulheres). Como filho mais novo herdou do pai um lote de 10 ha como forma de convencê-lo a não se mudar para a cidade: *“Pra mim escorar, se eu sáisse ia ficar só os mais velhos e as meninas mais novas, 5 mais novas”*. Teve 3 filhas e um filho adotado havia poucos anos já adolescente (15 anos). Ligia é sua filha mais velha (42 anos). As outras duas mais novas também se engajaram na luta por terra. Todas estão assentadas e a do meio também é *militante* e trabalha integralmente em uma escola do Movimento. O lote que seu Xico possuía era originalmente da Ligia, mas como ela era casada com uma pessoa que também conquistou um lote no mesmo assentamento, eles não podiam acumular os dois, por isso ela cedeu seu lote para seu pai. Esse é um tipo de estratégia que, em alguma medida, burla a regra moral do MST de que um casal que se forme no assentamento caso ambos sejam titulares de lotes diferentes eles devem abrir mão de um deles.



### ***Porque a Ligia foi acampar?***

Ela falou, tinha um padre lá que era meio psicólogo, aí falou com ela, de certo fizeram uma reunião lá de juventude e coisa né, e ele começou a desconversar com ela e de certo viu que ela tinha algum problema psicológico daí disse que ela tinha que achar um ramo, achar um jeito dela pegar um caminho que se distraísse ... fizeram até *gravação*<sup>258</sup>... não sei como é que se diz... era *gravação*, fazia cachoeira e ia conversando aqui até ela dormir. Daí no fim ela resolveu de ir acampar e eu não estava muito... não sabia como era. Daí eu disse pra ela “eu vou acampar no teu lugar então, porque eu quero ver como é que é isso daí” eu não confiava. Daí eu fui, fiquei uns 15 dias acampado lá em Palmeiras, de lá fomos pra Cruz Alta, saímos a pé... daí eu vi que no acampamento pra quem se comporta bem é a mesma coisa, quem não quer se comportar não se comporta em lugar nenhum, não é assim como a turma fala, uma mistura, um puteiro, cada um tem o seu barraco e lá tem reunião, tem os seus compromissos, temos guardas e tudo. Daí eu disse pra ela “as coisas não é fácil, tu quer ir vai” eu vi que não era fácil, mas ela disse que ia, “então vai”. Aí foi e aguentou mesmo, ficaram quase 5 anos pra lá e pra cá nos acampamento. Daí a última foi aqui. (...) Eu achava muito perigoso ir acampar, como é mesmo. Eu pensei em não deixar, mas daí não dá como ela quer, ele ia se queixar. Mas daí *ela foi e ficou feliz, ela gosta*. Eu disse pra ela parar com isso aí ela me disse “*vocês não querem me ver feliz então?*” (risos). Eu não gosto muito, ela se arriscar, mas querem, fazer o que. Eu acho perigoso. Por causa que a maioria vão contra, muito pouco apoio, os meios de comunicação e as autoridades são contra, os que apóiam é mais os partidos da esquerda. Mesmo esses pobres da cidade que querem ser ricos são contra. Muito contra. E eles fazem umas lutas muito arriscadas também, e erram também, não é sempre que estão certos. Quando os contrários pegam um erro deles, deus me livre, eles descem ali...

Realmente ao longo de toda sua fala Ligia deixa acentuado a transformação que sua vida experimentou após se engajar na luta conduzida pelo MST: “*se não tivesse sido a luta pela terra, minha vida com certeza seria outra, teria tomado outro rumo que com certeza seria bem pior*”. Parece-me apropriado analisar esse tipo de engajamento segundo a perspectiva presente no interessante estudo realizado por Charles Suaud (1978) acerca das condições objetivas e subjetivas que informam a produção de vocações sacerdotais. Rico em detalhes quanto ao ambiente regional (La Vendée – França) do qual a emergência de vocações religiosas era quantitativamente saliente com relação às demais regiões da França, Suaud constrói seu estudo apontando a base material que, conjugado à dimensão subjetiva da fé irá possibilitar a objetivação de um sujeito social sobre o qual as ciências sociais até então estava “desautorizada” a falar. Para alguns teóricos, especialmente os teólogos, a vocação religiosa fugia ao poder objetivante da sociologia uma vez que estava fundada na “essência” da religião que se constitui na experiência do sagrado.

O caso de Ligia e de outros militantes parece reter alguns dos elementos que atuam no processo de constituição do que Suaud chama de *complexo da vocação*. A vocação para a

---

<sup>258</sup> Imagino que seja a técnica da *regressão*.

militância, “descoberta” e incentivada pelo padre, parece que estava involuntariamente contida na essência de Ligia. Em algum recôndito do seu ser havia o embrião da militância que germinou a partir das condições subjetivas produzidas pela fala autorizada do Padre/Psicólogo. As questões objetivas que são trazidas à tona o são justamente para definir seu desajuste com a essência que Ligia trazia. Trabalhar de empregada urbana ou ficar no meio rural onde estava, não eram atribuições “adequadas” ao seu “eu interior”, o seu potencial enquanto pessoa estava para além daquele “mundo”.

O discurso do padre é ele próprio um discurso performático. Ao mesmo tempo em que enuncia uma realidade ele a anuncia, ou seja, ele a está construindo e a fazendo visível. Seu discurso é acolhido em meio a determinadas condições objetivas que acentuam sua pertinência. A quase impossibilidade de reprodução sobre o patrimônio familiar, o ambiente de militância proporcionado pela participação religiosa, o seu grau de estudo, sua condição de mulher que, no meio rural, também impõe limites às suas possibilidades, são alguns dos elementos que compõem um substrato receptivo ao diagnóstico e proposição feitos pelo padre. Dar sentido à sua vida, conforme a sutileza do padre, ou resolver o seu problema psicológico, conforme a dedução lógica de seu pai, acusam o desajuste estrutural no qual ela está enredada. Sua crise pessoal é reflexo de uma crise na estrutura de reprodução de seu meio. Esta crise está alimentada, ao mesmo tempo, por novos horizontes que o engajamento pastoral e a distinção educacional lhes apresentam. Todos estes ingredientes estão nutrindo o seu “problema psicológico” da ausência de sentido em sua vida e arquitetando o momento da ruptura.<sup>259</sup> A ruptura se completa quando uma nova realidade se apresenta reunindo as condições de ajustamento às suas inquietações subjetivas. Essa nova realidade ela encontrará no acampamento e, em seguida, na ascensão como militante do MST. Ela, que se sentia perdida, “encontrou o seu caminho” e nele se manteve fiel a partir de então. O engajamento no Movimento significou para Ligia o encontro do sentido para viver que ela sentia lhe faltar. A partir dali seu mundo havia se transformado acentuadamente.

Essa transformação atingiu também as suas convicções religiosas. Inicialmente ela ainda mantinha a proximidade com a comunidade de origem e especialmente com o Pe. João, mas a militância a consumia totalmente. O contato com a igreja à qual pertenceu também se dava sob um outro registro. Tratava-se agora de uma via para conquistar novos interessados em acampar. Mas, o afastamento da igreja foi se dando gradativamente, mesmo como fonte de “novos” Sem-terra. A partir de um determinado momento a busca por novos aderentes se voltou para outros âmbitos sociais. Mesmo os quadros dirigentes era fomentado agora a partir de uma gestão interna de militantes:

a igreja também fechou um pouco as portas, a Teologia da Libertação... teve toda uma mudança estrutural também nesse sentido. Isso dificultou o diálogo com o Movimento, ficou muito mais uma vontade pessoal do que da própria instituição, da igreja, e a gente sente hoje... muita gente que se forjou na igreja não consegue mais estar nesse espaço aí. E depois disso a militância de uns 6 anos pra cá não foram pessoas que vieram da igreja, são

---

<sup>259</sup> A propósito das vocações sacerdotais Suaud (1978, p. 10, ênfases acrescentadas) irá considerar que “la question de la genèse de la vocation sacerdotale s’ouvre sur l’étude des conditions sociales de l’efficacité des pratiques professionnelles des prêtres et, plus précisément, des conditions pour que le discours tenu par eux sur le sacerdoce ainsi que la manière institutionnellement réglée pour y accéder soient naturellement reconnus (donc crus), sinon par tous les fidèles, du moins par les catégories sociales laïcs dans lesquelles le clergé local est susceptible de recruter. On se donne par conséquent à démêler ce qu’on pourrait appeler le *complexe de la vocation*, comprenant à la fois un pôle individuel et un pôle collectif, tel que les intérêts de ceux qui adhèrent personnellement à un projet de vie sacerdotale ne se réalisent jamais qu’en se combinant à des intérêts collectifs qui sont à la fois ceux des prêtres et des groupes sociaux de laïcs qui les reconnaissent.”

peessoas que vem de outros espaços, de outros lugares, de outras militâncias. Uma parte vem dos grêmios estudantis, que hoje nem tem mais nas escolas, os sindicatos todos se apelegaram de certa maneira, então não tem mais... como é que eu vou dizer assim, formação de quadros. Hoje o próprio movimento tem que formar seus quadros, que vão despertando no acampamento, de fora vem muito pouco, de outros lugares. A não ser as pessoas que vem pela causa, mas ai já é uma formação pessoal, ou que vem da universidade, a partir dos sentimentos... Da igreja hoje dá pra contar nos dedos quem vem dessa linha aí. É um tema triste pra pensar, não tem mais esse engajamento da igreja. Tem a CEBs que ajuda assim, mas não é uma vinculação orgânica de conjunto, é mais findável assim... Não sei se é essa a visão que tu tem também, mas é assim que a gente percebe.

O que notei em meu trabalho de campo confirma este diagnóstico que foi traçado por Ligia. Dos quadros que conheci do Movimento não encontrei nenhum que assumisse uma participação prévia nas organizações vinculadas à igreja (qualquer que seja). Ao contrário, foi dentre esses quadros onde encontrei posicionamentos muito mais reticentes com relação à religião e mesmo nos casos em que assumiam alguma pertença religiosa essa dimensão não estava conjugada diretamente com a causa assumida junto ao MST. Esse aspecto é bastante evidente no caso do acampamento e do assentamento novo, mas também no caso do assentamento antigo os militantes que encontrei possuíam uma trajetória semelhante à de Ligia. Ou seja, se reconhecem originários do meio religioso, mas ao qual há tempos não se sentem mais vinculados.

A cerimônia do batismo, mesmo sendo um acontecimento religioso, evidencia o seu afastamento da religião *stricto sensu*. Tudo indica que não faria nenhum sentido para ela se aquela cerimônia fosse realizada pelo padre local durante a missa ocorrida um dia antes. A forma como aquela cerimônia se realizou e como repercutiu entre os membros da cooperativa indica que se tratou de um acontecimento a um só tempo religioso, social e político. Apesar do batismo indicar a transmissão de sua religião para sua filha, ela rejeita, ao menos discursivamente, a sua pertença a uma religião.

Como antecipado na fala acima, ela não mais se identifica com a igreja que fechou as portas pelas quais ela própria saiu para entrar no Movimento. Seu gesto de celebrar o batismo de sua filha numa cerimônia “particular”, ela que se forjou no seio de uma comunidade, também indica, em certa medida, o seu afastamento do sentido comunitário da religião. Sugere também que a religião não está acima de tudo, que seu sentido se realiza apenas se estiver integrada a outras dimensões. Ao contrário do que pensa Jaime, quando critica as opções que Ligia e a maior parte dos militantes do MST fizeram, não há, para Ligia, um valor intrínseco à religião.

Ligia acentua que, do ponto de vista prático, a condição de acampada a afastou da religião, pois estava consumida pelas tarefas do Movimento e pela dinâmica instável que caracteriza um acampamento. Do ponto de vista ideológico ela passa a questionar a igreja em seu poder institucional: *“enquanto igreja eu tenho muitas críticas. Eu acabei me afastando mesmo, também por conhecer depois a história da igreja”*. Mesmo do ponto de vista de sua fé ela também viu transformações. Ao perguntar a ela se continuava acreditando em Deus ela disse:

Eu acredito numa força maior que pode ser chamado de Deus. Eu não sei como explicar isso, mas eu acredito nessa energia, nessa

força cósmica, divina, numa força maior. Senão não teria razão de muitas coisas... Mas não no papa, no bispo, no padre, isso não, mas eu pratico a minha religião de outra forma. Eu sou católica, digamos, eu fui batizada, fiz primeira comunhão, fui crismada, me casei pela religião católica hoje tenho muitos afilhados pela igreja católica, mas assim, participo mais como integrante de uma comunidade assim, mas não que eu ache que é por aí que a gente vai atingir a salvação, é em outra coisa que eu acredito.

Como discutido em outra parte, esses argumentos são característicos de um subjetivismo próprio da modernidade. A caracterização de Deus que Ligia faz está mais próximo da formulação presente no âmbito religioso conhecido como Nova Era<sup>260</sup>. É a recusa do poder institucional e mesmo de um Deus pessoal. Mesmo não renunciando à sua condição de católica, atestada pelos sacramentos que enumera, ela, em alguma medida, está tratando de explicitar que tudo isso deve ser lido no registro do social, menos do que no do religioso. Como parte de uma comunidade ela acentua a importância social do compadrio e da exposição ritual de outros eventos religiosos. Mas afasta o conteúdo escatológico dessa forma de vivenciar a religião. Não é nisso que ela acredita.

Curiosamente, de sua prática o que ela interpreta como uma nova forma de ação religiosa é justamente seu engajamento militante. Nesse caso sim, as atribuições que um crente faria à sua religião, ela faz ao MST, que é do qual emana o sentido de sua prática militante:

***No que você participa hoje que você possa definir como sendo de caráter religioso?***

Não sei, a própria participação na comunidade, quando precisa eu estou colaborando, a própria militância que a gente faz eu não faço por dinheiro, por outra coisa, porque se fosse por isso, cada um ia cuidar da sua vida, eu acho que a minha prática, se eu olhar pela formação religiosa que eu tive, eu acho que a minha prática é uma prática, digamos assim, religiosa, uma prática de doação, tudo aquilo que eu tenho eu também partilho. Eu não trabalho por hora, sabe, mas porque eu acredito nas pessoas, na formação das pessoas, na força da organização. Pra mim hoje o movimento é o que mudou a minha vida, mudou o sentido da minha vida. Foi o que a pessoa que me orientou pra vir para o Movimento, disse que o Movimento ia dar sentido à minha vida. Ele disse com essas palavras, mas eu descobri depois que eu fui pra Organização. Porque a minha vida era uma vida sem muito sentido, não via muito sentido de viver, por mais que eu participava da igreja eu não me encontrava como pessoa. O movimento me ajudou a me encontrar, eu me encontrei nas outras pessoas também. Eu não sei se daria pra resumir como prática religiosa. Essa mística que a gente faz, realiza a mística da utopia, de ter um sonho, de acreditar numa nova sociedade, sem explorado, sem exploradores, acreditar que é possível viver num mundo que não seja um mundo capitalista, eu acho que é uma prática religiosa se for olhar do ponto de vista que eu enxergo isso, a minha formação. Rezar, eu acho que não dá pra somente ficar

---

<sup>260</sup> Para uma boa análise e revisão bibliográfica sobre a Nova Era, ver Oliveira (2003).

rezando, tem que praticar, é a pratica que tem que mudar... e acreditar em algo maior. Enquanto vai pra igreja e reza e reza e está sempre do mesmo jeito. O que me move é a prática, o resultado disso.

A forma como caracteriza sua militância e francamente a aproxima de uma interpretação religiosa converge com outras análises que aqui esboço a partir de observações e falas menos concludentes quanto essa. A religião foi para Ligia, quando jovem, o que o MST passou a ser para ela a partir do momento em que se descobriu militante. O sentido que, em certo momento, a religião, a participação na Pastoral da Juventude e a vivência em comunidade atribuiu à sua vida, servia agora como matriz para pensar sua prática militante e a considerá-la uma prática religiosa. Ela recupera novamente a presença marcante em sua trajetória, especialmente quanto ao rumo que em determinado momento tomou, do Padre/Psicólogo. A interação e identificação pessoal com esse padre, conforme acentua em vários momentos da entrevista, foram definidores do seu ingresso no acampamento e, posteriormente, sua consolidação como quadro dirigente do Movimento.

Anita, uma outra liderança de perfil mais próximo daquele caracterizado por Ligia, ou seja, mais urbano e “recrutada” do meio universitário, coincide na definição expressa de militante que Ligia sugere e que também pode ser deduzida de outras falas. Ser militante é abdicar de um retorno material de sua prática, é fazer o bem às pessoas de forma “desinteressada”, é não dedicar apenas parte de seu tempo, mas viver integralmente sua condição de militante e é, sobretudo, acreditar na Organização e no sonho da transformação através da luta que empreende.

Mas se a ortodoxia da Igreja Católica e de alguns de seus fiéis é tomada por Ligia como algo “triste” e alienante, sua adesão irrestrita ao MST, que ela mesma reconhece como uma prática quase – religiosa<sup>261</sup>, também é “medida” e classificada por outras pessoas, com as quais convive cotidianamente, como sendo uma prática e uma adesão com fundamentos ortodoxos. Quando entrevistei a Ester, que habitava na agrovila e era esposa de um assentado que pertencia à cooperativa, ela fez uma observação que aponta justamente para uma crítica desse tipo. Coincidentemente, em sua fala ela descreve as críticas que Ligia tece a Jaime, apresentando evidências das querelas existentes entre estas duas lideranças; uma “fanaticamente” religiosa e outra “fanaticamente” militante:

Outro dia uma colega [a Ligia] falando do Jaime, “ah ele é muito fanático, tudo bem ser religioso, mas não por fanatismo” aí eu comentei com o Ricardo (*seu esposo*) “Ah! *fanatismo pelo Movimento pode?!*” Porque essa pessoa ela fala de fanatismo em relação à religião, mas ela não percebe que as atitudes dela são fanáticas em relação ao Movimento. E normalmente acontece, a gente consegue ver muito bem os problemas dos outros, as atitudes exacerbada dos outros, mas as nossas a gente não consegue ver. (...). “Porque a gente trata a religião aqui com um pouco de fanatismo” mas a militância política acaba, pra determinadas pessoas, também sendo (*fanatismo*).

---

<sup>261</sup> Giumbelli (2002, p.23), ao discutir as inúmeras possibilidades de interpretação da dinâmica religiosa atual, sugere essa noção, a partir de outros autores, para designar aqueles grupos que explicitam uma série de características das “religiões” mas que não são designados enquanto tal.

Estar imerso na *doxa* impede de ver a ortodoxia de suas práticas. Tanto Ligia quanto o Jaime apontam o fanatismo um do outro, mas, como enfatiza Ester, não estão distantes o suficiente da *illusio* de seus campos para procederem a uma auto-análise de forma a notar seus próprios exageros. A posição na qual Ester se encontra nesse espaço social é uma posição privilegiada para escutar as acusações de ambos e guardar distância de suas querelas. Ela, que produz uma fala informada por uma trajetória de formação universitária, de desligamento da religião evangélica de sua mãe ainda durante a adolescência e que atualmente busca oferecer uma formação laica à sua filha, apensar desta buscar “espontaneamente” uma formação religiosa, expressa o posicionamento de quem não se sente preocupada por nenhum desses campos. Apesar de já haver trabalhado como jornalista do MST, viver seu cotidiano em um espaço hegemônico pelo MST e em contato direto com os militantes e seus discursos, ela não se reconhece integrante do Movimento e, mesmo reconhecendo sua importância, ela se vê livre para fazer suas críticas. Da mesma forma seu posicionamento em relação à religião segue uma lógica semelhante. Não professa nenhuma fé religiosa, se definiu para mim como agnóstica, mas frequenta os espaços religiosos considerando-os em sua dimensão social e para atender ao convite de sua filha (de 11 anos). Segundo Ester, seu marido, o Ricardo, apesar de se dizer católico, não se sente preocupado por tal religião. Sua filha fica espantada em ver que eles não possuem uma prática religiosa: “*mas é possível alguém que não tenha religião?*”. A sociabilidade comunitária cria as condições para o estabelecimento de uma sociabilidade proporcionada pelo espaço religioso. Nesse sentido, também com relação à religião, a experiência de Ester não está determinada por um sentimento religioso e sim por um processo reflexivo que racionaliza os seus efeitos sobre as pessoas.

Na sequência acentuarei o caráter comunitário da religião que já esteve evidenciado, em alguma medida, em várias passagens até aqui.

## 5.4 A “comunidade” como *locus* da religião

Religião, política e futebol não se deve discutir. Em todos estes casos o padre, o jogador e o político ganham (*salário*) e não comprometem sua amizade com ninguém, mas já vi muitos torcedores perderem a cabeça e os amigos.<sup>262</sup>

Como é notado por Suaud (1978), o padre é como um chefe espiritual e político ao redor do qual a comunidade se mantém unida alimentada por um *ethos* religioso compartilhado pelas pessoas que a compõe. Mas para que assim seja, é necessário que haja uma correspondência de interesses entre os principais atores inseridos na comunidade, de forma que se desenvolva uma sorte de delegação de poder entre os grupos dominantes e a igreja. Trata-se, portanto, de uma igreja com força suficiente para difundir uma ideologia religiosa que será a base para o seu reconhecimento na região.

No trabalho de campo que realizei, eu entrevistei 5 padres que me foram indicados a partir das entrevistas que havia realizado com agricultores, ou seja, eram padres que, em algum momento, se envolveram com as lutas sociais. Todos eles apresentavam um perfil muito parecido ao estudado por Suaud: família numerosa, ingresso no seminário entre 12 e 15 anos, “excluídos” da herança, etc. Mas o que me parece interessante é notar a ocorrência de

---

<sup>262</sup> Frase dita por Tadeu, agricultor ecologista, após presenciarmos uma briga entre torcedores dos times de duas comunidades diferentes que disputavam uma partida do campeonato local. Um dos que brigaram deixou o local furioso dizendo que fulano de tal não consegue separar política do futebol, deixando entender que as derrotas políticas tinham repercussão também no futebol.

uma certa homologia estrutural de posições entre estes padres e o camponeses que já vem alimentada pela própria história de vida. A imagem resgatada por um desses padres para falar de sua própria vocação é bastante ilustrativo dessa forma de relacionamento que esteve na origem de sua vocação e que serviu de base para as opções que fez após sua consagração/ordenação:

Desde o começo já se tinha presente que não ia ser possível comprar terra para todos. Isso se constituía num estímulo a mais para estudar. Desde cedo o pai e a mãe era uma família bastante religiosa, sempre hospedavam padres lá na época que não tinha casa paroquial. O padre andava a cavalo e lá em casa era sempre um lugar do padre parar, dois, três dias para fazer o atendimento da *comunidade* e depois seguia. Então isso foi uma influência forte do ponto de vista religioso. Eu também tive um tio que era padre que freqüentava nossa casa nas férias, a minha mãe havia trabalhado em casa paroquial. A gente se criou numa família de intensa relação com a igreja, religião, *comunidade*, isso facilita para que uma *mana* vá para o convento e que eu vá para o convento, que há o estímulo pra todos, por mais que todos não tenham ido, os outros ficaram pela roça mesmo.

Recupero estes elementos, como já disse, não para compreender o universo do padre, mas para compreender a realidade dos agricultores que pesquiso. Como é possível notar, a religião é o cimento entre as pessoas de uma comunidade, muito além de suas características dogmáticas, o que fica retido pelos fiéis é a vivência em um espaço de união e de sociabilidade. Mesmo entre certos assentados, há uma referência discursiva a um passado cuja forma de praticar e conceber a religião eram vividos de forma comum e é exatamente este tipo de referência a um modo de vida experimentado em outra época e lugar que informa o tipo de investimento na construção de um espaço de sociabilidade perseguido no presente pelos agricultores pesquisados.

#### 5.4.1 A crise da “comunidade”

C'est Dieu qui commence à donner une identité à différents éléments, et cela commence à faire un monde; et cela commence progressivement à remplacer l'horreur de l'informe, de la totale informité : il y a exigence de structuration et de forme.

Talal Asad (entrevista a Berthod, 2007)

Ao conquistarem a terra, se inicia um processo de ordenamento do assentamento e a constituição do espaço religioso se dá de forma concomitante. Essa constituição tomará por referência a noção de comunidade como um espaço no qual se realizam as atividades religiosas e sociais de uma dada localidade. Criar e fortalecer a comunidade passa a ser um ação importante nos assentamentos.

A configuração da comunidade se dá baseada numa delimitação territorial e é materialmente representado por uma estrutura física construída para tal fim. Portanto, o que muitas vezes define uma comunidade é a presença de um salão comunitário e/ou uma capela na qual as pessoas se reúnem para rezar e festejar.

Comunidade quer dizer um grupo de quarenta a cinquenta famílias que sejam próximos, que são ou divididos por uma estrada ou rio, e lá eles formam uma comunidade, uma igreja, um salão de festa. Lá eles chamam a comunidade deles, pra celebrar as conquistas. ***Quando faz uma celebração, uma missa...*** É através dessa comunidade lá, da religião, dá pra dizer. Hoje o nosso assentamento não deixa de ser uma comunidade. Nós vivemos no assentamento, mas também alimentamos esta história, cada assentamento tira um estruturinha lá, um hectare, 2 de terra, organizar um igrejinha, um salão de festa pra celebrar, como nós lá também temos, mas já é bem menos, como nós temos uma cooperativa, que tem a mesma estrutura da comunidade quase, fica meio junto. Tem assentamento que são todos individuais e tem a igrejinha, tem a comunidade onde faz a festa, comemora as conquistas, tem a data sagrada que é quando saiu o assentamento que é uma data onde todo ano fazem festa, celebra as conquistas deles. Serve pra fazer as reuniões, o local de baile... ***Mas o assentamento acaba formando uma comunidade ou varias comunidades?*** Uma comunidade, sempre uma comunidade.

Nessa definição fica claro a imbricação entre o religioso e o social. Essa imbricação pode se realizar de forma mais ou menos intensa conforme a situação da “comunidade”. Frente à dinâmica que se estabelece no assentamento, a comunidade é considerada forte ou fraca conforme o nível de participação das famílias nas atividades ali desenvolvidas ou, sobretudo, a partir da capacidade mesmo de realizar atividades freqüentes que atribua um vigor à comunidade. Estas atividades estão sempre relacionadas, em maior ou menor medida, com o religioso. Mesmo as festas e os jogos devem estar conjugados com algum sentido religioso.

Nesse sentido, nos dois assentamentos pesquisados se falava com insistência da fraqueza de suas comunidades. Essa fraqueza estava relacionada com a dificuldade de promoverem atividades religiosas. Esse tipo de situação serviu de motivação para se questionar a centralidade do religioso na definição de comunidade. Diante da recorrência com que lamentavam a inexistência da comunidade no assentamento novo, um assentado (que já havia sido seminarista) foi contundente em dizer que eles já eram uma comunidade: “*estamos dando a chance pra vocês formarem uma comunidade?*” [proporcionada pelas Missões Católicas] *Mas nós já somos uma comunidade!!! Comunidade não é apenas aquela que reza*”. Uma fala que apenas confirmava a regra de que ali comunidade está intrinsecamente relacionada ao religioso e seus múltiplos sentidos. Mas ainda assim pode-se dizer que o intrínseco pode ser ambíguo. Como nessa situação em que, motivados pelo questionário enviado pelos missionários eles elencaram o que era positivo e negativo na comunidade.

*O que há de bom na comunidade:* formação, aprendizado, vizinhança, amizade, recursos naturais.

*Pontos negativos na comunidade:* influências externas do capital: prefeitura, INCRA, arrendatários, igrejas, falta de apoio da sociedade, “ate o padre não apóia a gente”.

Como se percebe, a comunidade assume esse sentido de proteção, do nós em relação a eles. Tönnies (1973, p.96-97) chama a atenção para alguns elementos que caracterizam a comunidade e estabelece um paralelo entre este conceito e o de sociedade. No primeiro caso, se compreende a “relação e, conseqüentemente, a associação” como “uma vida real e orgânica” e no segundo “uma representação virtual e mecânica”. “Tudo que é confiante,



íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade”. Interessante, nesse sentido foi perceber na avaliação desses acampados justamente tal contraponto. No entanto, as críticas aos aspectos relacionados com a cidade, que estão evidenciados também em outras partes da tese, indica menos a ocorrência de um contraponto do que o vigor da interdependência. Ou seja, não há, necessariamente, um progresso inexorável da comunidade para a sociedade ou da comunidade para a cidade. A tentativa de estabelecer relações mais estreitas com a paróquia, de serem mais bem aceitos pelos habitantes da cidade, de se colocarem como produtores de alimentos para os cidadãos, são evidências dessas interdependência.<sup>263</sup>

Voltando à discussão sobre a fraqueza das comunidades, notei que tal fraqueza estava justificada por diferentes aspectos revelados para cada um dos assentamentos. No caso do assentamento antigo a crise atual se contrastava, conforme os relatos, com períodos precedentes quando experimentaram uma comunidade bastante vigorosa. Este momento de maior participação e animação está relacionado a um período em que viveram entre eles um grupo de freis franciscanos que, no bojo do envolvimento da igreja com as lutas sociais, ali constituíram uma instância dessa congregação no qual se desenvolvia uma etapa dentre as várias etapas de formação pelas quais uma pessoa deve passar para alcançar a condição de *frei*. Um dos freis que ali morou, o Frei Carlos, e que por um período foi o responsável pela formação daqueles postulantes a frei que por ali passavam é, atualmente, pároco em Porto Alegre e, ao mesmo tempo, trabalha na Assembléia Legislativa do estado como assessor parlamentar de um deputado estadual eleito pelo PT<sup>264</sup>. O objetivo da instalação dessa “extensão” do convento franciscano no assentamento era, em suas palavras, o seguinte:

Nós estávamos sempre recebendo vocacionados querendo ser frei vindo dos assentamentos e acampamentos e aí a pergunta nossa “tu tirar um menino que ficou 4, 5 anos debaixo de uma lona preta e jogar num grande seminário, numa grande estrutura, tu vai estar ajudando ele ou não? A vocação ela é realmente verdadeira ou pode ser uma fuga, sair dessa realidade, às vezes até negando essa realidade”. Então vamos morar numa realidade dessas, fazer o primeiro momento de discernimento vocacional. (...) A importância do que ficou do acampamento, que tem que ser aprofundado, a questão religiosa, os reflexos dos valores perdidos na caminhada, vamos resgatando mas sem perder a identidade e essa relação com a origem. Temos também centro vocacional no meio urbano, na periferia, pra verem a realidade da periferia. Porque não tem como negar que a estrutura da igreja, é uma estrutura elitista como a universidade era. E pra mim não é ela ser, é tu entrar na estrutura sem perder suas raízes. Então esse foi o grande objetivo.

Ainda existe uma dessas casas em um outro assentamento do estado, mas no assentamento pesquisado ela existiu durante 6 anos e se extinguiu em 2001. Os jovens que moravam nessa casa aliavam as atividades agrícolas com aquelas de caráter mais estritamente religiosas. Algumas pessoas com as quais conversei comentavam a respeito desse período como um momento em que a comunidade era mais vibrante. Mas em uma conversa que tive

---

<sup>263</sup> Sobre essa relação de interdependência ver Ernest Gellner (1997).

<sup>264</sup> Sua base eleitoral é constituída basicamente por assentados e acampados do RS, ele mesmo um assentado e militante do MST pertencente à cooperativa do assentamento antigo que pesquisei.

com uma senhora, a Dona Eva, ela foi dura na crítica a estes freis e especialmente ao Frei Carlos, dizendo que eles compactuavam com o desvio de recursos que eram enviados para todo o assentamento ou especificamente para a comunidade católica e que era aplicado apenas na estruturação da cooperativa.

Teve um frei alemão que trouxe dinheiro, 7mil, com mais pessoas para testemunhar. Fizeram alguma coisa pela metade. “Se empregarem direitinho no próximo ano eu mando mais pra ir construindo uma igreja”. Ele fez isso muitos anos, ele entregava para o frei Carlos e ele passava tudo pra Cooperativa. Então nós não temos igreja porque eles engolem tudo. Desculpe, mas eu vou dizer a verdade. Os individuais pra eles não tem grande serventia, eles não se misturam muito. Um aparelho de som também sumiu.... então a sociedade também some. A estatua do padroeiro é guardada na Cooperativa e é levada para o galpão quando tem missa.

Percebi críticas mais veladas à cooperativa e, conforme comentário da esposa de um cooperado, houve momentos de tensão bem maior na origem da cooperativa quando seus integrantes tinham inclusive medo de andar sozinhos pelo assentamento.

Aqui dentro do assentamento, o pessoal da cooperativa gosta de esconder, mas tem um nível de desigualdade econômico muito grande, chegou uma época, hoje já não tem tanto isso, mas chegou uma época em que o pessoal da cooperativa tinha medo do outros assentados. Sim, porque aqui, está todo mundo *que estava* no acampamento, lutando por melhores condições de vida, terra e não sei o que, vai para o assentamento e um tanto consegue se viabilizar, de ter casa, de ter carro, de ter as coisas de consumo, de desejo que as pessoas tem na sociedade, e outro não, não consegue nem botar comida sobre a mesa. Imagina, isso aí é uma bomba, prestes a explodir.

Mas mesmo diante da polêmica que se notava com relação ao papel da Cooperativa no assentamento e com relação à influência desta no funcionamento da comunidade religiosa, durante o período em que realizei minha pesquisa havia um dilema instaurado referente à transferência da sede da “comunidade” para a área da Cooperativa. Era ali onde estavam concentrados os outros espaços de sociabilidade que reuniam grande parte dos assentados: campo de futebol, bodega, pista de bocha, etc. Por ser ali onde os moradores habitavam de forma mais concentrada o potencial de encontros entre as pessoas era muito maior. E, seguindo a máxima, *onde tem gente, vai gente*, de fato não havia lugar mais freqüentado no assentamento. Por isso, consideravam que ao levar a “comunidade” para aquele local ela se tornaria mais dinâmica. O que motivava tal ponderação era que a atual localização não facilitava o encontro das pessoas, nem daqueles que pertenciam à cooperativa e nem dos demais assentados. Como salientou Dona Eva, era um galpão com aparência de abandono. Mesmo quando se promoviam atividades no local da comunidade a afluência de pessoas era bastante baixa, pois, em grande medida, essas atividades tinham um caráter quase que exclusivamente religioso e, portanto, atraía apenas aqueles fieis mais assíduos. O comentário dessa assentada pertencente à cooperativa atesta tal situação: “nas missas que tem ali no sábado, na última parece que tinha 5 ou 4 (pessoas)”

Além disso, essas atividades estritamente religiosas “perdiam” público para outras atividades sociais como foi destacado pelo atual presidente da comunidade que já fez parte da Cooperativa, mas que atualmente, apesar de morar na agrovila, trabalhava de forma individual (associado a outros três assentados):

Assim, hoje tem uma dificuldade em organizá-la (*a comunidade*) em função do local ela ficou desvinculada das famílias e, a grosso modo, hoje se faz a missa uma vez por mês, a catequese e os velórios, que não é a parte boa. Mas tem uma discussão de trazer a comunidade pra cá pra cima, pra agrovila, porque facilita pros cuidados, pra organização. Essa semana nós vamos ter festa aí tem que levar mesa, tem que levar freezer.... Hoje tem um projeto que é pra sair um ginásio aqui, a idéia é juntar. A gente tava pensando em construir uma igreja e ter outro espaço de lazer. Ate porque lá no espaço onde existe não tem como proporcionar lazer e a comunidade não vive só de missa, eu acho que tem que ter tudo isso, é um conjunto. Daqui a pouco tu chama pra uma coisa, mas se lá tem outra o pessoal acaba.... Nós estava no dia 15 na preparação de uma missa de pré-missão, aí nós chegamos à conclusão de fechar a bodega, daí todo mundo vai pra lá. Então você vê que fica uma coisa meio dividida. Mas fechamos, o pessoal foi pra lá, uns não foram. E também tem uma dificuldade de puxar os jovens, porque assim, nós jovens na época tinha uma visão da comunidade mais na área do esporte, lá tinha grupo de jovens.

Ao considerarem a transferência da “comunidade” para a agrovila, local no qual ocorriam várias outras atividades sociais, estavam projetando que o potencial de assistência aumentaria. Esse aumento poderia ser verificado ao menos entre aqueles do coletivo, pois se aliaria as atividades de caráter mais evidentemente social com aquelas de caráter especificamente religioso. No entanto, essa transferência poderia agudizar a tensa relação que havia entre a cooperativa e os demais assentados. Portanto, se anunciava um ajuste bastante delicado entre um espaço religioso e que deveria ser universal e um espaço coletivo porém “privado”, no qual se condensava uma enorme carga política. O Frei Carlos era categoricamente contra essa idéia: *“Levar a comunidade para a cooperativa seria uma grande burrice, seria criar duas comunidades, uma da cooperativa, perde o valor da comunidade que é o de agregar e não dividir. Eu sempre fui contra essa questão.”*

De todas as formas, o que é notório neste assentamento é a sua fragmentação que dona Eva define em linhas gerais:

O assentamento se dividiu, tem o pessoal da Cooperativa que não se mistura muito, tem o pessoal lá de Santa Maria que também ficou dividido pra lá. Se dividiu em três, é a mesma comunidade que se dividiu em 3, não tem aquela amizade que deveria ter, ninguém torce por ninguém aqui.

Isso se deve, como Dona Eva aponta, às características que constitui cada um dos grupos reconhecidos no assentamento. Porém, o que é mais evidente é a existência de uma tensão, ou talvez um incômodo, percebida na relação dos diversos grupos com a cooperativa. Os que pertencem à Cooperativa de fato se destacam dos demais assentados, tanto no que se

refere às suas conquistas materiais quanto no que se refere ao engajamento político na esquerda em geral e no MST em específico.

Já no assentamento mais novo as dificuldades encontradas para iniciar a comunidade é constantemente apresentada como fruto da difícil relação com o pároco responsável em assistir aos fieis daquela localidade aliado ao descaso dos próprios assentados. Como já abordado anteriormente, no período em que estive visitando este assentamento coincidiu com um momento em que se dava início aos preparativos para as Missões que se realizaria no mês de novembro. Cada grupo de assentados (ali referido como “bolsões”) deveria realizar a aplicação de um breve questionário proposto pelos frades responsáveis pelas Missões. As questões deste questionário consistiam em traçar um breve perfil religioso do assentamento e sondar as expectativas em relação àquelas Missões. Em duas das três reuniões que participei, a discussão principal se deu em relação ao descaso do padre em relação aos assentados e a principal expectativa era que as Missões contribuíssem para a formação da comunidade.

Várias pessoas com as quais conversei disseram que não entendia o porquê do padre tratá-los com tanto descaso. Alguns diziam, inclusive, que estavam pensando em “virar crente” caso continuasse aquela situação. Veja, por exemplo, este interessante extrato de uma entrevista realizada com a Catarina e seu marido (aquela senhora que se curou de uma doença durante um culto evangélico):

***E hoje vocês participam da igreja?*** É pouco aqui, porque não tem muito católico aqui. [tem bastante mas, é pouco os que participa] Tão puxando agora pra ver se os católicos vem aí [agora vem as Missões, agora deu uma animada de novo] Vamos ver se vai funcionar os católicos, porque aqui tem bastante crente. Olha, a maioria aqui pra baixo é crente. E os crente sabe, estão pegando bastante porque eles vem todo domingo fazer a oração e os católicos são muito relaxados, vou falar bem o que é a verdade. Nós fomos umas quantas vezes, a Amélia mesmo foi procurar o padre ali pra vir aqui, eles vieram uma vez e nunca mais vieram. Não sei porque que é, se é porque não gosta que nós somos Sem-terra. Eu sei que eles deixaram nós de lado. Daí esses dias eu disse pro Matias, “sabe o que eu vou ser? Eu vou ser crente agora”. Esses dias a Amélia pediu “mas vocês tem alguma coisa contra os Sem-terra que vocês não querem vir fazer a missa aí?” Ah, ele ficou assim que nem sabia o que responder, sabe. A religião católica bem dizer abandonaram nós aqui, porque nós fomos procurar umas quantas vezes. E os crentes, esses que a gente diz que são crentes, eles vem todos domingos fazer cultos aí. Como é que os crentes vêm e os católicos não pode vir? Daí esses dias eu tava dizendo pro Matias, eu acho que eu vou virar, eu acho que eu não vou ser mais católica, vou participar dos crentes, porque os crentes vem todos os domingos, pode estar chovendo e os pastor vem fazer o culto. ***E a Sra. já participou aqui com eles?*** Eu já fui umas quantas vezes, vou ali com eles. Porque se tu não tem uma religião, tu tem que ter outra né!! Se a católica não vem, foram procurar e não vem, daí eu disse pro Matias, “eu acho que nós vamos tudo ter de virar crente”. (entre colchete está a fala do marido, o Matias)

A permeabilidade do assentamento novo, no qual este casal morava, às outras denominações religiosas aumentava na medida em que se sentiam desamparados pelos funcionários eclesiais da Igreja Católica. Como não é concebível ficar sem religião e sem um

atendimento religioso, na ausência de uma experimenta-se outra e, conforme as expectativas se ajustam, pode-se passar a uma efetiva conversão ou mesmo o estabelecimento de uma adesão esporádica, sem um compromisso rigoroso. No caso em questão, o padre além de não aproximar-se deles, ele era considerado um padre conservador e se suspeitava que não tinha simpatia pelos sem-terra. Nesse sentido, afora a carga de preconceito que recebem cotidianamente do meio externo, do comportamento daquele padre<sup>265</sup> também emanava preconceito e, nesse caso, sua forma de tratá-los dotava-se de uma dimensão política oposta aquela dos outros agentes religiosos simpáticos e militantes daquela causa.

Noto que definir o padre como “progressista” ou “conservador” pode até ser uma questão relevante para os militantes, mas não para a maioria dos fiéis dos assentamentos. O que se destaca como maior valor é o tipo de sociabilidade que o padre estabelece. Nesse caso, a relação pessoal com as famílias, a simpatia, as conversas após as missas, as visitas são eventos distintivos. Lembro do comentário de um agricultor ecologista a respeito de seu sogro dizendo que este sempre ia à missa e reclamava das homilias do padre<sup>266</sup>, questionado sobre o que exatamente ele não gostava, ele disse que não sabia dizer, pois, devido à perda gradativa da audição, ele já não conseguia escutar o que o padre falava. Esse comentário expõe uma situação que parece comum em comunidades rurais, possivelmente não é tão importante aquilo que o padre diz, mas a forma como se comporta diante da comunidade. Portanto, certas críticas ocultam outras críticas mais significativas. Também pode indicar que falar mal de alguém faz parte da dinâmica de sociabilidade conforme foi analisado em Comerford (2003).

No dia em que foi realizada a missa em preparação às Missões (celebrada por um frei de outra região e desconhecido por todos dali) algumas pessoas realizaram a ornamentação do altar com uma bandeira do MST e outra do Brasil, colocaram flores, um cesto de alimentos e uma cruz sobre a mesa. Organizaram a liturgia, distribuíram as leituras e pensaram em um ritual simbólico para o momento do ofertório que, por fim, não se concretizou devido ao padre, talvez por desconhecimento ou esquecimento, conduzir o momento de outra forma. A celebração ocorreu num pequeno galpão sede da antiga fazenda cujo uso atual é voltado aos interesses do assentamento como um todo e, neste caso, as atividades ali realizadas são definidas pela coordenação do assentamento<sup>267</sup>. Ao final da celebração o padre traçou os encaminhamentos práticos que deveriam ser tomados em relação às Missões. Neste momento foram apresentados alguns dados coletados nos questionários e um dado que me chamou a atenção foi que das 102 famílias assentadas, apenas 55 se declararam católicas. Naquela celebração, apenas 13 famílias estavam representadas de um total de 18 participantes entre adultos e crianças.

Era notório o constrangimento das pessoas que tomaram a frente na organização daquela celebração em relação ao padre e a uma outra pessoa que o acompanhava. A celebração começou com uns 15 minutos de atraso em função do atraso dos próprios participantes. Imaginei que diante do baixo número de participantes a missa nem mesmo se

---

<sup>265</sup> Por ocasião de uma celebração no assentamento antigo eu fiz contato pessoal com este padre para tentar agendar uma entrevista, mas ele se recusou a me receber. Disse que não teria tempo e que se eu quisesse alguma informação a respeito da igreja eu poderia buscar junto a uma pessoa do próprio assentamento antigo – que se preparava para ser ministro da eucaristia –, pois ele teria as informações para me passar. Ele foi bastante objetivo em sua recusa não deixando margem a uma insistência. Notei que se tratava menos de tempo do que de interesse em conversar sobre os assuntos de minha pesquisa.

<sup>266</sup> Outros agricultores também reclamavam das homilias desse padre, as definiam ironicamente como “humilhias”, pois sua fala era sempre para humilhar as pessoas. Esta definição irônica e todas as demais críticas feitas a este padre também indicam que não é exatamente o conteúdo ideológico de sua fala, mas aquilo que sua fala expressa em termos de comportamento.

<sup>267</sup> Para que servisse como um espaço físico a ser utilizado também para fins religiosos, realizou-se uma discussão e votação, dos cinco grupos representados na coordenação, um deles era contra esse tipo de uso.

realizaria. Havia várias famílias que confirmaram a participação naquela celebração e também nas atividades relacionadas às missões que aquela missa inaugurava, mas que não compareceram<sup>268</sup>. Antes de terminar a missa, o padre dedicou um momento para a organização prática das missões. Comentou da necessidade de dividir as famílias em grupo, de maneira que facilitasse o trabalho que os missionários realizariam. Uma das organizadoras da celebração comentou que já havia três, ao que o padre completou “três grupos?” e ela respondeu “não, três famílias!!!”. Seguindo naquelas orientações a fala daquele frei expôs a enorme distância que existe entre o universo dos padres – e, naquele caso, dos missionários – e o universo daqueles assentados – especialmente em consideração ao estágio em que se encontravam, muitos ainda morando em barracos de lona preta. Quando o padre fez referência à necessidade de algumas pessoas se responsabilizarem por buscar o missionário na cidade, a pessoa que estava ali ocupando a posição de mediadora entre o padre e os assentados logo disse que isso era tarefa fácil. Devido à relativa proximidade da cidade, percurso que eles faziam à pé sempre que necessitavam, eles iriam buscá-lo caminhando, novamente o padre em tom de repreensão, impôs a obrigação de buscá-lo de carro<sup>269</sup>. Além disso, disse que o padre que viria para as Missões ficaria alguns dias no assentamento e, nesse caso, a hospedagem ficaria a cargo dos assentados, aquelas famílias que o hospedasse deveriam ter a preocupação de, *“especialmente no jantar, servir um alimento leve, um chá e algo mais”*. Pude sentir ali, diante daquela cena pública que na qual se delimitavam lógicas e condições de vida bastante diferentes, mas expunha de forma desconcertante um evidente desnível de poder, um sentimento que me parece perfeitamente sintetizado conceitualmente na noção de *violência simbólica* proposto por Bourdieu.

Em uma entrevista que realizei na semana que se seguiu àquela celebração, uma senhora, juntamente com o seu marido, ao comentar sobre o descaso do pároco local em relação a eles, disse que mesmo aquela missa em preparação às Missões que havia sido realizada ali naqueles dias, era sinal desse descaso, pois ao invés de enviarem um padre, enviaram um frei. Com essa fala esta senhora expunha uma concepção que de fato reflete o papel de subordinação que o frei ocupa (ou, ao menos ocupou) na hierarquia católica. No entanto, como é relativamente comum, aquele frei também havia passado por uma formação exigida para obter o sacramento da ordem e, portanto, era um “frei padre”.

De toda essa discussão, pode ser depreendido que as famílias realizam o sentido da sua religiosidade no coletivo, é devido a isso que a angústia de não conseguirem concretizar e fortalecer as suas comunidades parece se impor com maior força. Tanto as dimensões sociais quanto religiosas ficam fragilizadas diante da fragilidade da comunidade. Nesse sentido há, também nesse aspecto, uma comparação possível com o acampamento e sua estrutura organizativa que consegue atingir o coletivo de forma mais abrangente que a religião no assentamento. O sentido de comunidade no acampamento, a despeito (ou em função) dos rigores impostos à convivência, se realiza de forma mais “eficiente”.

---

<sup>268</sup> Soube, posteriormente, conforme relato de uma senhora, que certa vez o pároco esteve naquele mesmo local para celebrar uma missa a pedido dos próprios assentados, porém poucas famílias compareceram, ao que o padre se recusou a celebrar a missa.

<sup>269</sup> Uma observação realizada por um agricultor entrevistado por Novaes (1985, p.58) contrapondo os “crentes” aos católicos no que se refere à cobrança de serviços religiosos me parece bem adequado à exigência desse frade: *“Na igreja agora tudo é dinheiro. Antigamente, quando alguém ia morrer, iam buscar o padre para rezar; agora o padre não vem mais a pé, a cavalo, quer carro. Não o carro dele, porque aí ia ficar sem graça de cobrar gasolina. Quer que a pessoa arrume um carro, e vai mais despesa. O crente pega terreno por essa parte. A católica cobra missa, cobra casamento. Enquanto isso os crentes têm sempre os seus cultos, naqueles dias, sem gastar dinheiro”*.

## 5.5 As Celebrações no Acampamento

*Na época que o Sr. estava no acampamento tinha celebração?* Tinha, todo domingo tinha. **E como era?** Era da católica... é... fazia a celebração tipo uma *celebração de Movimento*, o Sr. já foi numa celebração do Movimento? Ela não é bem católica e nem bem crente, é misto. O Movimento que organiza, quando é pra ter missa mesmo daí vem os *padres do Movimento*. Eles rezam um pouco da oração católica, faz um pouco... misto assim. Porque lá dentro do acampamento tem várias religiões, na nossa época quando chegava a hora da celebração a segurança corria de ponta a ponta dentro do acampamento e não deixava ninguém dentro, todo mundo tinha que ir pra celebração, só ficava um guarda de segurança caminhando pelos barracos para cuidar pra ninguém mexer, o resto iam todos para a celebração. **Era obrigado então.** Era obrigatório!!! É tipo um regime militar, né, então era obrigatório, não tinha perdão e se não fosse, na segunda-feira na hora da reunião era cobrado de se explicar porque não foi. Hoje não ta assim, vai quem quer, nem sei, também eu nunca fui no domingo ver se eles estão fazendo ou não estão. Eu fui só um dia lá de tarde meia hora e já voltei embora. **Esse padre do movimento, eles eram vinculados ao Movimento?** É, eles estudaram na católica, são padres formados mesmos na católica, mas daí não sei porque, acho que eles não quiseram seguir a profissão deles, eles abandonaram e *se encostaram* no Movimento, eles vêm fazer a celebração deles aí, ele botam batina que nem padre e prepara. São padres formados, só que não seguem na católica, de ir aos domingos rezar missa na católica, eles só fazem para o Movimento. (Sr. José, católico, 53 anos, assentado no assentamento novo)

Como antecipado pelo Sr. José nesta longa epígrafe, no acampamento não é permitido a presença organizada de religiões, o que se estabelece como regra é o princípio do ecumenismo<sup>270</sup>. Tal regra foi pensada com o intuito de diminuir o risco do estabelecimento de diversos núcleos religiosos internamente ao acampamento, o que poderia promover o enfraquecimento do compromisso exigido dos acampados com relação às atividades interna e com outros momentos de lutas e também para evitar o assédio de pastores e outros agentes religiosos interessados exclusivamente em “angariar” fiéis. Assim, toda tentativa de se estabelecer grupos de expressão religiosa fundados em denominação exclusiva sempre foi rapidamente controlado. Um informante me comentou que certa vez alguns fiéis evangélicos queriam a permissão para o ingresso de um pastor para realizar um culto no acampamento, uma certa liderança do MST que era Umbandista logo se adiantou em dizer que se houvesse tal permissão ele também iria querer constituir ali um Terreiro de Umbanda. Assunto encerrado sem polêmica, todos se convenceram rapidamente do inconveniente daquela permissão.

---

<sup>270</sup> Certa vez presenciei em uma reunião do Setor de Comunicação uma acampada recém chegada questionar sobre o que se tratava o ecumenismo. Uma das lideranças, que eu sabia era da Umbanda, lhe explicou acentuando que se tratava da reunião de várias denominações religiosas e fez questão de fazer a ressalva de que o ecumenismo ali praticado era um “ecumenismo cristão”.

Ao mesmo tempo, houve no passado uma equipe (“Equipe da Religião”) voltada especificamente para as atividades de caráter religioso. Era essa equipe que organizava as místicas e as celebrações ecumênicas. No acampamento pesquisado, não existia tal equipe. A organização das celebrações era realizada pelos mesmos que normalmente organizavam as místicas que eram realizadas nos momentos de lutas, nos encontros e em outros momentos. Não havia, portanto, pessoas previamente incumbidas de pensar aquelas celebrações, mas sempre havia os que eram referências religiosas e eram esses os convidados para tal incumbência. Assim, o envolvimento com essas atividades se dava de forma pessoal e contava com o apoio do Setor de “Agitação e Propaganda”. Conforme comentário de uma liderança, a princípio as celebrações ecumênicas ocorriam com intervalos de 15 dias, mas no período em que realizei o trabalho de campo, não havia uma regularidade. Ocorria fundamentalmente em função de datas religiosas e em função dos momentos de lutas vividos pelo acampamento: preparação para a marcha; após a conquista de uma área para assentamento; nos dias antes da ida para os lotes; após determinadas conquistas; nas datas simbólicas para o Movimento, como o dia 17 de abril, referência ao massacre de Eldorado dos Carajás ocorrido nessa data em 1996 e que, a partir daí, passou a ser considerado o Dia Nacional de Luta pela Reforma Agrária, etc.

No período durante o qual realizei minha pesquisa, ocorreram diversas celebrações dentre as quais destacaria aquela ocorrida por ocasião da ida de parte dos acampados para os lotes de terra, outra realizada durante a semana santa, uma ocorrida dias antes do envio de um grupo de militantes que iniciaria um jejum por tempo indeterminado em frente ao Ministério Público Federal em Porto Alegre para tentar impedir a aplicação de uma ordem de despejo previsto para ser efetivada naqueles dias, houve ainda uma outra celebração justamente para celebrar o fato de que a pressão havia surtido efeito e não seriam mais despejados.<sup>271</sup>

Ainda que seu caráter seja ecumênico, as celebrações quase sempre ocorriam em função da presença do padre e sempre um padre engajado ou ao menos adepto à causa<sup>272</sup>. Esse fato criava uma situação aparentemente constrangedora para os pertencentes a outras religiões, especialmente os evangélicos. Alguns desses evangélicos demonstravam uma certa indignação, ou no mínimo um incômodo, pelo fato de sempre ser um padre o celebrante e nunca um pastor. Ou, mais frequentemente, se identificava o ecumenismo ao catolicismo e, a partir desse entendimento, questionava o fato de não permitir que os pastores entrassem no acampamento para realizar os seus cultos. Já que os padres – e, portanto, a igreja católica – tinham o espaço garantido para realizarem as suas celebrações porque eles não tinham o mesmo direito? Esses elementos estão evidenciados nesse extrato de uma entrevista que realizei com a Vilma, uma mulher de 37 anos, que durante uma fase da vida havia sido católica praticante (até os 21 anos) e após haver passado por vários momentos de acentuada dificuldade familiar e social se converteu ao evangelismo da Assembléia de Deus:

Quando a gente se junta no acampamento e dobra o joelho para orar junto com as irmãs, ali dentro do barraquinho, eu sinto que Deus está

---

<sup>271</sup> Chaves (2000, p.143) observa essa dimensão celebrativa de suas ações e ao comentar a respeito das místicas ela destaca o seguinte: “A importância desse processo na sustentação de suas atividades não é negligenciada no MST. Assim, as vitórias concretas tornam-se objeto de celebração – reafirmando a satisfação que o sentido agonístico da luta proporciona. Nas palavras de um militante: ‘se não fossem as alegrias das vitórias parciais a gente não conseguiria continuar lutando, é por isso que no MST é obrigatório celebrar as conquistas’”.

<sup>272</sup> Deve ser destacado que o ecumenismo praticado ali é aquele característico da “Igreja da Libertação”. Ainda que se reconheça como parte da Igreja Católica Romana a Igreja da Libertação fundada na Teologia da Libertação busca o ecumenismo para fugir do exclusivismo da “igreja da salvação individual”. Esta posição faz atrair mesmo aqueles que se dizem sem religião, como são alguns casos encontrados no acampamento. Para compreender os contornos dessa igreja remeto o leitor ao texto de Oliveira (1992).



perto, eu sinto algo muito bom, melhor do que muitas vezes eu senti na igreja, ajoelhar, botar a mão na terra, sentir... (...) **Como é que vocês organizam essa celebração que vocês fazem no acampamento?** Eu não me envolvo muito. No começo eu não me sentia nada bem e até hoje eu não me sinto bem. **De qual?** Da celebração. **Você tá falando de qual?** Da celebração do acampamento, não me sinto muito bem é estranho pra mim, porque eu acredito assim... eu não sei, pode ser uma idiotice, mas pra mim é importante, tu dizes assim “eu amo a Deus”, mas tu tá destruindo seu corpo, tá fumando, tá bebendo... tá dizendo nomes, não está agradando a Deus. Então pra mim isso são coisas importante. E aí tu ir ali com o cigarro no dedo, fingindo que tu tá louvando a Deus, pra mim é fingimento, eu não consigo fingir, aquela coisa boa, sentir que as pessoas acreditam em Deus. Elas vão ali porque vão na celebração porque tem que ir. **Tem que ir na celebração?** Não tem que ir, ninguém é obrigado, mas como nós temos tarefas no acampamento, a celebração também faz parte de uma tarefa, nós deveria ir e participar, até porque tem pessoas que estão envolvidas, que organizam aquilo, pra ficar bonito... então você vai deixar alguém organizar alguma coisa e não vai participar junto sendo que somos todos companheiros, amigos... é mais essa coisa assim, mas na verdade se as pessoas acreditam de verdade em Deus é complicado.

**E esse culto da igreja de vocês? Como vocês fazem, quem organiza?**

Na verdade é mais ou menos como o Movimento assim, é tudo organizado, vem o pastor.... **É aqui no acampamento?** Não, é ali no assentamento, no acampamento é nós, as irmãs, quem quiser orar, pegar o violão e canta, dobra o joelho e ora, é nós com nós mesmos e Deus, não tem um pastor que vai lá e faz, tem o padre que vai e faz a celebração, mas *essa liberdade de um pastor entrar e fazer a celebração ainda não se tem.* **Mas no acampamento vai padre?** Vai. Vai frei. **Pra fazer essa celebração...** É, algumas vezes faz sem ninguém, as pessoas mesmo organiza e fazem, mas quando é mais importante, pra fazer luta, eles acreditam na benção para começar uma luta aí o frei ou então esse companheiro, que não é nem frei e nem pastor, não lembro o que ele é.... ele estuda sobre religião também... eu tenho até anotado o nome dele na minha agenda. Sei que ele é envolvido também com o movimento.

Dessa fala se percebe o caráter dominante da igreja católica naquele espaço. Mesmo que nenhuma liderança assuma que privilegiam a presença de padres e outros agentes religiosos da Igreja Católica em detrimento dos pastores evangélicos, vários acampados deixavam explícitos essa distinção e, em certos casos, tal comentário tinha quase um tom de denúncia.<sup>273</sup> Claro que o argumento do qual sempre se lança mão é que a prerrogativa de estar

<sup>273</sup> Essas outras falas salientam esse aspecto: “Aqui tem a celebração, que é do padre. Aqui no assentamento tem Assembléia de Deus, e domingo de tarde a gente vai. A celebração é o padre que faz, domingo passado inclusive deu não sei se foi o batismo ou crisma... eu não estava aí... mas veio o padre. **Tem bastante evangélico no acampamento?** não é muito... inclusive tem uns amigos meus aí que nós até gostaria que eles desse oportunidade pros pastores virem fazer o culto deles aqui, não sei porque eles não gostam muito que os pastores vem aqui, principalmente os evangélicos. Eles tem vontade de vir, se eles viessem nem que seja uma vez por semana, eu acredito que se eles viessem, trazia até doação pra eles aí, porque ali na igreja (na do assentamento) vem doação pra eles ali. Eu não sei porque eles não ... não dão muito apoio aos evangélicos.

presente no acampamento não está com a Igreja Católica e sim com o MST, ou, mais especificamente com suas lideranças. Ou seja, é possível que um pastor ocupe aquele espaço desde que se adapte às exigências definidas previamente para que celebrem ali. A primeira exigência óbvia é a de que seja simpático ao MST e à causa pela qual lutam. Além disso, devem se submeter ao seu caráter ecumênico – mesmo que esse caráter esteja em constante questionamento devido ao fato de sempre contarem com um padre e, ocasionalmente, serem realizadas cerimônias específicas da Igreja Católica como batizado, por exemplo. É importante também que a celebração seja revestida de um conteúdo destacadamente político, o que, normalmente, significa estabelecer um paralelo entre as histórias bíblicas e outras dimensões presentes nos rituais mais puramente religiosos com aquelas situações de enfrentamento, de lutas, de sofrimento e também de conquistas e vitórias que fazem parte da história e do cotidiano daquelas famílias e da trajetória do Movimento. Ou seja, o ecumenismo não se realiza simplesmente em um possível ajuste entre as diferentes formas ritualísticas de cada religião<sup>274</sup>. A sua dimensão política é fundamental e transversal a toda estruturação das celebrações. Esse aspecto foi verbalmente desafiado por uma liderança ao final de uma celebração. Tal celebração não contou com a presença do padre que normalmente é o celebrante e então, diante daquela ausência, dois acampados (um deles pastor) assumiram a responsabilidade pela cerimônia. Num certo tom de lamento ela comentou mais ou menos assim: “a celebração com o padre Ramon que é legal, ele consegue vincular as questões religiosas com a luta”.<sup>275</sup>

---

*Então vocês já tentaram trazer os pastores aqui? Já. Eles vinham até, faziam visitas e não sei porque não gostaram. Eles faziam culto? Eles faziam, mas logo em seguida eles mandaram parar. Então não pode fazer culto? Eu não sei se pode ou não pode, mas eles não se enquadra muito bem com o povo da Igreja Evangélica. Agora tem poucas famílias aqui, não chega a 200 famílias, mas teve uma época a ter 400 famílias... Tem pessoas aqui que é muito problemáticas, tem doentes, alcoólicos,... se eles abrisse a porta pra eles fazer as reunião deles eu acredito que iam vir uma ou duas vezes por semana... Ai o senhor acha que ia ajudar o povo. Ah!!! Mas com certeza né... Ele procurava ajudar as pessoas mais necessitadas, ele botava na Kombi e levava na igreja, mas até isso já deu problemas e eles cortaram. Eles vinha ai, vinha até no nosso barraco aqui, ai disse que ele não podia vir... O pastor da sua ig apóia a luta pela terra? Tem uns que apóia. Apóia porque desde o começo tem gente aqui acampada que são evangélicos.... (Sr. Miguel, 54 anos, evangélico da Assembléia de Deus)*

*Aqui de vez em quando vem uns padres... a senhora já viu algum pastor aqui?*

*Eles não aceitam pastores ir fazer culto nenhum no acampamento. Porque? Porque eu não sei... os padres fazem a celebração e tudo e os pastores ele não aceitam. Mas vai pastores convidar as pessoas para irem na igreja conforme o guarda que está na portaria... o guarda novo não deixava entrar ai ele fazia um convite ia um irmão da igreja lá dar um papelzinho escrito com o dia do culto e voltava. Agora bem no final antes da gente sair de lá já estava entrando um pastor pra convidar as pessoas que já estavam freqüentando a igreja dele mesmo. Ia lá avisar o dia de culto, dia das festinhas pras crianças, tinha doação, ele já estava entrando lá. Mas pra fazer culto não, isso eles não concordam,, mas eu não sei o porque. Essa parte eu não descobri ainda porque. Mas a sra concorda? Eu acho que se o padre tem direito de entrar e fazer a parte dele, o pastor também tem, porque la tem a turma que participa da Igreja Católica e os que participam da Igreja Evangélica. Então os dois tinham direitos, no meu ver. Mas uma parte... agora eu lembrei, que eles falaram uma vez, que eles são contra por causa que o pastor grita muito na oração e daí eu não quis entrar no embate com eles, se a pessoa grita ou não grita e um pouco eu sei porque eu participei muito da igreja, eu não quis porque as vezes a pessoa ignora. Mas eu ia dizer que só grita quando está sentido a presença de deus, vai sentir aquela graça, aquela força, aquela virtude e vai se entusiasmando e vai falando e quando vê já está tomado de poder... eu já fui até arrebatada. (Dona Cida, 48 anos, evangélica com a ressalva “sou mas estou desviada”).*

<sup>274</sup> Numa celebração ecumênica normalmente se realizam ajustes entre os aspectos rituais de cada religião. Nesse sentido foi curioso ver o pastor-acampado tomar a iniciativa de rezar a oração da Ave Maria, oração incomum em uma celebração ecumênica e menos ainda sendo introduzida por um pastor.

<sup>275</sup> “(...) essa luta pela terra que se apresenta em plano secular, no domínio da política, converte-se em algo diverso: a linguagem do sagrado e sua promessa de redenção entrecruzam-se com a linguagem política. O mundo secular é subitamente engolfado pelo transcendente e o tempo histórico subsumido no transtemporal”. (Chaves, 2000, p.59)

As celebrações são marcadas conforme a agenda do padre que celebrará. O citado Pe Ramon é quem mais frequenta os espaços do MST e que mais realiza tais celebrações. Mas há outros agentes religiosos, especialmente alguns freis, que também ocupam tais funções. Normalmente há uma demanda da parte dos acampados ou, mais propriamente das lideranças, para que estes agentes religiosos realizem estas celebrações no acampamento. Mas também a iniciativa pode partir dos próprios agentes religiosos. A ocorrência de celebrações sem tais agentes, pelo que notei, se dá apenas em situações inesperadas como essa no qual de última hora o padre avisou que não poderia comparecer. Como já havia pensado e preparado algumas partes da celebração, inclusive uma encenação, resolveram manter a sua realização.

Outro aspecto que deve ser frisado a partir da fala dessa senhora é a sua alusão à obrigatoriedade (ou quase) da participação nas celebrações, que também foi acentuado por Sr. José de forma bem mais enfática<sup>276</sup>. A celebração acaba se encaixando como parte integrante da dinâmica organizativa do acampamento e, em última instância, do próprio MST. É mais uma tarefa, dentre tantas outras tarefas das quais estão responsáveis cotidianamente. Por isso a participação parece se dar muito mais em função do reconhecimento de que aquela tarefa exigiu o trabalho de várias pessoas e por isso deve ser reconhecida e valorizada a partir da participação. Mas, como deixa claro, muitos dos que estão ali não se identificam com aquela cerimônia religiosa. Também nesse aspecto o acampamento se aproxima das análises que Goffman realiza acerca da *instituição total*. Conforme apontado anteriormente, as celebrações podem também ser entendidas como uma cerimônia institucional. Nesse sentido, essa dimensão “obrigatória” de participar das lutas do MST como condição para aceder a um lote de terra e, conforme essa fala que coloca a celebração como uma tarefa obrigatória remete a essa observação de Goffman (2003, p.97):

Uma instituição total talvez precise de cerimônias coletivas por que é algo mais do que uma organização formal; no entanto, suas cerimônias são muitas vezes “forçadas” e insípidas, talvez porque seja algo menos que uma comunidade.

Em uma das celebrações que participei, por ocasião da semana santa, foi possível observar essa constatação feita por Vilma. Antes do seu início foram feitas várias chamadas pela “Radio Resistência”, da mesma forma como são feitas as chamadas para as reuniões quase diárias que eles têm. Naquela ocasião, ao mesmo tempo em que era anunciada que a celebração teria início dentro de alguns minutos, presenciei uma situação que tanto pode apontar para o seu cunho quase obrigatório quanto para a sua natureza constrangedora enquanto produto de uma religião específica, ou, ao menos, um produto religioso com o qual não há identificação. Um senhor que, diziam, também era pastor, estava naquele momento solicitando uma autorização e um apoio logístico para levar o filho no médico. Os responsáveis pelo setor da saúde e pelo setor da secretaria o convidaram para participar da celebração que começaria dentro de poucos minutos e lhe disseram que somente seria autorizado a deixar o acampamento para levar o filho ao médico após finalizada a celebração, quando também receberia auxílio do Setor de Saúde para tal. Diante daquela situação ele foi logo dizendo de forma bastante agressiva: “a saúde de meu filho é mais importante, vou levá-lo de bicicleta mesmo”. Os que estavam ali não alimentaram a discussão e não se interpuseram à sua saída. Imediatamente ele seguiu para o município próximo levando seu

---

<sup>276</sup> Devo acentuar que o Sr. José fez referência por várias vezes ao “regime militar” que era instaurado no acampamento mas em todas elas e mesmo nessa citação da epígrafe ele via esse rigor no controle dos acampados como algo positivo e lamentava que nos acampamentos atuais não se seguisse o mesmo tipo de tratamento.

filho na garupa de sua bicicleta. Um deles comentou comigo: “viu o jeito do cara falar? Ele podia ter sido mais educado e tentado negociar”.<sup>277</sup>

Como me disseram que ele já havia tido a oportunidade de levar o filho ao médico em outros momentos, mas não viu necessidade<sup>278</sup>, aquela urgência poderia estar mais relacionada a uma justificativa para não participar daquela celebração com a qual não tinha nenhuma afinidade. Provavelmente a ele se impunha uma dimensão moral muito mais determinante, em função de sua pertença ao corpo hierárquico de uma igreja evangélica, do que a outros fiéis mais “livres” dessa obrigação. No entanto, o pastor que co-celebraria naquela ocasião era justamente um de seus desafetos. Portanto, pode-se imaginar que nada naquele ritual lhe parecia atraente, nem do ponto de vista religioso nem do ponto de vista social.

Essa é outra questão que me parece importante salientar. Muitos sabiam que a ausência de pastores naquela celebração se devia ao fato de não se encontrar pastores que se enquadrassem naquele perfil descrito acima. Alguns fiéis evangélicos também expressavam a compreensão de que o ecumenismo daquela celebração se concretizava na forma como era organizada e não simplesmente pela presença ou ausência de pastores e padres. Ou seja, o ecumenismo que se processava ali era devido ao envolvimento de várias pessoas de diferentes religiões na sua organização e participação, fazendo com que cada um sugerisse um aspecto de seu conteúdo. Mas, ainda assim muitos deles não se sentiam contemplados com aquela celebração. Como na fala de Vilma, ela deixa claro que não se sentia bem entre aqueles que viviam na incoerência perante Deus e sugere que muitos participam sem realmente estarem sensibilizados da sua dimensão religiosa, deixa entender que estavam ali compulsoriamente. Nesse sentido, aqueles mais religiosos não se sentiam preenchidos, não era por ali que conseguiam estabelecer uma ligação como o divino, que conseguiam realizar suas “condições de felicidade”.

Um outro senhor evangélico ao ser perguntando se participava da celebração no acampamento ele também demonstrou que para ele não tinha muita importância: “*Já participei assistindo, assim, assistindo somente... O que o senhor acha? Eu acho perfeito pro pessoal que não frequenta nenhuma igreja, por exemplo, eles vão e é muito bom.*” Se destaca dessa fala o fato de que para os que são religiosos, sobretudo os que são evangélicos, aquelas celebrações não servem para eles, pois eles já têm os cultos de suas igrejas. A visão desse senhor expunha o paradoxo daquelas celebrações de caráter religioso: ela só deveria ter alguma importância justamente para aqueles que não eram religiosos.

À celebração ecumênica acabava sendo atribuída um caráter duplamente instrumental. Para os “verdadeiramente” religiosos, por um lado, aquela celebração servia aos “sem religião”, era como um meio caminho entre o religioso de fato e um religioso não muito sério, adequado apenas como uma etapa ou como algo mais leve, sem exigir muita devoção de seus participantes. Por outro lado servia aos propósitos do Movimento no sentido de ser mais um espaço no qual a mística do MST e da luta pela terra se realizava. Talvez as partes mais evidentes desse ecumenismo seria justamente a integração entre elementos do catolicismo e elementos das místicas promovidas pelo MST, que em certa medida já carrega elementos do primeiro e de um tipo de religião política.

Além de todos esses elementos, vale advertir para a minha própria posição naquela conversa. Como se denota, minha fala expressada nas questões que realizava coloca em relevo o descompasso entre o meu universo e aquele descrito por Vilma. A compreensão desses conceitos nativos ali ressignificados estavam carregados de sutilezas difíceis de serem

---

<sup>277</sup> Este é o mesmo que agrediu violentamente a filha após descobrir o seu romance com um garoto do acampamento que era justamente o filho do pastor celebrante. Era provável que ninguém progrediu naquela conversa com ele devido a todos ali saberem de sua brutalidade e de seu humor.

<sup>278</sup> O garoto que aparentava ter uns 10 anos havia feito um corte na mão há alguns dias.

captadas. A própria idéia de celebração por vezes me traía. Como nessa entrevista, em algumas outras oportunidades notei que a idéia de celebração tinha ali uma definição muito precisa, se tratava especificamente do ritual operado por aqueles padres ou pelas pessoas que assumiam aquela tarefa. Em outros casos semelhantes a esse, em certos momentos da conversa, cujo contexto versava sobre a religião pessoal do interlocutor, normalmente evangélico, quando o questionava se participava da celebração, visando uma resposta relativa à igreja à qual pertencia, notava um certo mal entendido. Apenas em determinado momento me dei conta de que o termo celebração se aplicava apenas ao que se realizava no acampamento. Nas igrejas evangélicas era culto, na católica era missa e na ecumênica era celebração. Nessa entrevista eu supus que aquele momento de oração juntamente com “suas irmãs” tratava-se de uma celebração, pois pela descrição aparentava carregar os mesmos elementos de uma celebração: reuniam-se várias pessoas, se ajoelhavam, rezavam, liam a bíblia, tocavam violão e cantavam. Imaginei que aquele ato religioso também poderia ser tratado como celebração, mas aquela breve “conversa de surdos” demonstrou que tal conceito não seria adequado para definir aquele momento. Rapidamente (ou nem tão rápido assim) me dei conta de que nem aquele espaço de oração improvisado e de caráter mais íntimo realizado no “barraquinho”, nem o culto realizado no assentamento, poderiam ser confundidos com celebração. Quando refiz a questão utilizando a palavra “culto” para tentar compreender aquela reunião que realizavam no “barraquinho” no acampamento, ela passou a descrever o culto realizado numa igreja evangélica que existia no assentamento ao lado. Como podem depreender, foi uma conversa enviesada, cheia de informações interessantes atingidas de forma indireta.

Para os mais habituados aos conceitos católicos, como admito ser o meu caso, pode ocorrer de associar a idéia de celebração àquela que é celebrada apenas pelo “ministro da eucaristia” e que é também chamada de “celebração da palavra”. Nesse caso não se realiza determinadas partes da missa, especialmente aquela que ocupa papel central na cosmologia católica que é o ritual da consagração da hóstia. Ou então se pode dizer da “celebração da missa”. Portanto, o termo celebração é muito menos preciso, seria um termo de caráter mais genérico, *lato senso*, e relativamente corrente no meio católico. E, por alusão à celebração, há o celebrante que pode ser o padre, o frei ou o ministro da eucaristia.

Pude notar que para alguns acampados, não habituados a esse vocabulário e a esse tipo de manifestação religiosa definida pelos conceitos de ecumenismo e celebração, chegavam a considerar o ecumenismo ele próprio uma religião: a religião ecumênica. A “celebração” constituía-se, portanto, no ritual pertinente à tal religião ecumênica. Demonstravam que a entendia como um misto entre o catolicismo e certos elementos que o compõe e os elementos das místicas que são realizadas nos espaços do Movimento.

Deve ser realçado ainda, que se por um lado haviam críticas por parte dos evangélicos – como na entrevista citada – devido a predominância e livre circulação de padres no acampamento e especialmente na constituição de um momento privilegiado de devoção religiosa, por outro lado ocorria também por parte dos católicos a suspeição da autenticidade do padre. Uma senhora, por exemplo, se recusou a batizar seu filho em uma dessas celebrações alegando que alguém lhe havia dito que o padre que esteve ali não era um “padre de verdade”. Possivelmente devido ao fato desse padre haver celebrado o batismo juntamente com outros dois freis. É comum entre as pessoas pesquisadas a idéia de que se alguém é apresentado como frei, ele, conseqüentemente, não pode ser um padre. Ocorre que a maior parte dos freis que os visitam são também padres, mas como, em muitos casos possuem vestimentas e atitudes características da congregação a qual pertencem, se distanciam daquela imagem do padre diocesano. De toda forma pode ocorrer algo, que também foi notado por Novaes (1997), que é o fato de haver uma relação tão íntima entre o padre e o ambiente político que este acaba por perder os traços que o ata ao universo socialmente construído para

o “padre legítimo”. Fica evidente que naquele espaço alternativo, provisório, que caracteriza o acampamento, a necessidade de se investir das formalidades próprias dos “espaços normais” é ainda mais acentuada. Inclusive arrisco a dizer, sem um dado empírico objetivo que sustente essa afirmação, que quando Vilma cita aquela outra pessoa que às vezes celebra no acampamento ela está se referindo ao padre Ramon, o mesmo citado por aquela liderança que dizia gostar de suas celebrações por ele fazer uma boa interação entre a realidade e os elementos bíblicos. Mas essa confusão está bem demonstrada na fala que dei destaque como epígrafe pela sua riqueza de informações. Para o Sr. José o padre é um padre do Movimento assim como a celebração que realizam é uma celebração do Movimento. Como se percebe o padre apenas faz lembrar da Igreja Católica e a celebração que ele realiza não é de nenhuma religião.

A atuação desse padre citado por Vilma pode levá-lo facilmente a ser confundido como uma das lideranças do Movimento, pois em praticamente todos os momentos de lutas e em outros momentos relacionados ao calendário e às ações do MST ele está presente na linha de frente. O conheci como marchante em uma das marchas realizadas pelo MST. Ele estava sempre entre as lideranças pensando a organização da marcha e sendo tratado com informalidade. Em outro momento o encontrei como um dos 30 militantes do acampamento que realizavam um jejum em frente ao MPF em Porto Alegre visando evitar o despejo a que estavam ameaçados. Encontrava-se ali, da forma como sempre o vi, trajando vestimentas simples, com o boné do MST na cabeça e deitado num colchão sobre a calçada ao lado de outros acampados e à vista dos transeuntes. Não havia nenhum elemento que o distinguisse dos demais. Esse era o perfil mais exemplar dos padres que ao longo da história do MST estiveram ao seu lado de forma incondicional. Desse jejum também participou uma freira a convite desse padre, mas em relação a ela não havia dúvidas quanto à sua condição de apoiadora solidária àquela causa, sua condição de freira estava estampada em suas próprias vestimentas. Ela ficou ali apenas durante um dia de um total de 4.

Voltando à questão das celebrações, narro na seqüência uma que teve um aspecto diferencial. Tratou-se de uma celebração realizada por ocasião da ida dos acampados para os seus lotes e sua realização foi reivindicada por um grupo de mulheres que não queria ir para o assentamento sem antes batizarem seus filhos. Eram 14 crianças para serem batizadas, todas elas de famílias católicas. Então se realizou uma celebração ecumênica celebrada por um padre e dois freis e se efetivou o batismo segundo o ritual católico. Esse é um fato que acentua a dimensão dominante do catolicismo. Mas o que me parece mais interessante desse fato é que as famílias desejavam batizar seus filhos antes começar uma nova vida no assentamento. A própria simbologia do batismo tem esse sentido de vida nova, de purificação do pecado original e de confirmação religiosa. Tanto no discurso católico quanto protestante, é a partir do batismo que o indivíduo renuncia ao passado e se integra de corpo e alma à uma comunidade, tanto no sentido social quanto religioso. Algumas famílias chegam, inclusive, a associar as doenças que acometem seus filhos ao fato destes não estarem ainda batizados. Esses dois movimentos, o do batismo e a ida para os lotes, se associam simbolicamente. O rito sócio-religioso de passagem introduz a criança no seio de uma religião e no universo de sentidos partilhado subjetivamente em seu meio social. Já o movimento de saída do acampamento que, para muitos, simbolizou até ali uma etapa bastante penosa, ou ao menos uma etapa de incertezas e de insegurança, tem o sentido de superação, de conquista, de chegada à terra prometida. Para muitos é o recomeço da vida pessoal ou da vida em família, pode significar o investimento em uma nova profissão ou um recomeço na agricultura. É emblemático, nesse sentido, o fato de um dos grupos de produção que se formou para a ida para o assentamento se auto-denominar “Renascidos das Cinzas” – como já salientado em outra parte. O batismo também tem esse sentido de nascer de novo.

Algo para o qual deve ser chamada a atenção é a evidência de como em outros espaços sociais ocorre uma maior proximidade entre evangélicos e pastores, ao contrário do que ocorre entre católicos e padres. Nesse sentido, as relações que são estabelecidas são de naturezas diferentes. No caso do catolicismo, a acentuada valorização do padre se processa justamente por estar mais distante dos fiéis, o contrário se dá entre os evangélicos. Numa das celebrações do acampamento citada acima, havia a expectativa da presença do padre, mas como este não pode comparecer, um acampado que era pastor de uma pequena igreja evangélica “na sua base”, juntamente com um leigo da igreja católica, organizaram a cerimônia. Antes do início, as pessoas foram se reunindo ao redor do mastro onde tremulavam as bandeiras do MST, da Via Campesina e do Brasil. Lugar onde também se realiza a Formatura na Bandeira. Ali um grupo de mulheres evangélicas conversava sobre padres e pastores, uma comentou que o padre não poderia vir e a celebração seria conduzida por um pastor, e quando apontaram para quem era o pastor, uma delas comentou, “não, vai ser por um pastor de verdade”. Ato contínuo ela mesma reconheceu que ele era pastor de verdade, segundo lhe disseram, e indicou um outro que também era. No entanto, demonstrava uma certa desconfiança com aquela condição. Poderiam mesmo se pastores, mas ali essa distinção não tinha nenhum efeito, pois todos se igualavam como acampados. Fizeram vários comentários também a respeito do padre. Não tinham certeza se padre podia casar, a mais jovem comentou que apenas aqueles padres que tinham pretensão de ser Papa não podia casar, o outros podiam. Outras comentaram que sabiam de vários padres que eram casados ou que mantinham relações com mulheres.

Estes comentários explicitam, por um lado, que o fato daqueles pastores estarem ali cotidianamente entre eles e se submeterem às mesmas regras e atividades os tornavam todos iguais entre si e aquela distinção, que valia para o local de origem de onde vinham, não produzia efeitos no acampamento. Por outro lado a ausência do padre e o fato deste se manter muito mais distante daquele espaço, de suas regras e atividades, além dos comentários curiosos sobre a vida misteriosa do padre, lhe atribuía um maior poder simbólico frente aos seus fiéis e frente ao público em geral. Se estabelece um jogo delicado entre distanciamento e aproximação. É preciso estar ao mesmo tempo próximo daquelas pessoas para ser aceito e suficientemente longe para garantir a distinção que o faz o que é.

No acampamento o “banqueiro do simbólico” é o MST, é dele que emana o poder simbólico do qual se reveste seus militantes. Mesmo os padres e pastores que recebem esse poder das instituições às quais pertencem de se distinguirem como tais, naquele espaço deverão também estar orientados e associados ao MST. Essa associação produz um certo prejuízo à sua riqueza simbólica acumulada a partir da sua instituição religiosa pois se confundirá com uma organização que tem um outro tipo de poder, muito mais mundano, e também é alvo de críticas muito mais contundentes, tanto pela sociedade em geral, quando pelos que ali estão acampados. O padre Ramon, sobre o qual comentei acima, se enquadra nesse perfil, naquele espaço ele está muito mais capitalizado de bens simbólicos emanados do MST do que da igreja.

## 5.6 As “Celebrações” no Assentamento Novo

Não quero comparar religião e política. Mas todo mundo já tem um partido político, tu vai nos comícios e reuniões desse partido, mas é bonito ir nas reuniões dos outros partidos, eu sempre vou nas reuniões dos outros partido. É igual com a igreja!

Seu Matias<sup>279</sup>

Nos assentamentos as celebrações religiosas ocorrem conforme um calendário definido previamente. No caso da comunidade católica ocorria uma missa a cada mês que era celebrada pelo padre local em cada um dos assentamentos<sup>280</sup>. No assentamento mais antigo havia a celebração da palavra realizada por um ministro da eucaristia que era ali assentado e no assentamento mais novo havia um grupo de famílias que se reuniam uma vez por semana. No caso das igrejas evangélicas suas atividades religiosas são mais maleáveis devido a uma maior presença de pastores, que, na maioria das vezes, eram os próprios assentados.

A diferença marcante entre o assentamento e o acampamento nesse caso se refere ao fato de que o MST não interfere na dinâmica religiosa que irá se estabelecer nos assentamentos. Assim que o assentamento é constituído o assédio das igrejas é significativo e a movimentação dos assentados para se organizarem religiosamente é imediata. Alguns assentados vêm com olhos críticos tal assédio. Dizem que enquanto estavam acampados e necessitando de solidariedade nenhum pastor aparecia, mas agora que estavam sobre os lotes todos vinham buscar adeptos. Este diálogo narrado pela Amélia, uma assentada do assentamento novo, vai diretamente ao ponto. Ao apresentar o missionário, que a visitava, para um outro assentado este não poupa suas críticas à postura interesseira dos pastores que os visitavam após a ida para os lotes:

Aí um dia o Cláudio Pereira estava aí e eu apresentei “olha Cláudio, este é o missionário Shan Shai e a irmã dele” que eu chamava de Mana porque o nome era difícil de falar. Aí o Cláudio disse, “Amélia, permita que eu converse alguma coisa? Eu tô na sua casa, mas eu sou obrigado a falar algumas coisas”. Aí eu disse, “Cláudio, fique a vontade, se precisar te corrigir eu te corrijo”. Aí ele disse “olha, não conheço vocês, mas uma coisa eu vou dizer, quando nós estava na beira do asfalto, não vinha missionário, não vinha pastor, os únicos que procuraram nós foi o frei” eu disse que ele tava certo, ele foi bem sincero com eles. Ele disse “o que tu acha Amélia?” “Tu tá certo, não vou te corrigir porque tu tá certo”. Aí o rapaz disse, “mas nossa religião é nova, ela tá começando...”. Aqui no RS a primeira comunidade que eles estavam visitando era a nossa. Aí eles tiveram como se defender. (...) agora uma coisa eu vou ser bem sincera, se não fosse as Missões agora aqui, a maioria do povo ia voltar para essa religião.

Alem da crítica aos visitantes oportunistas contida nessa fala, ela expõe um outro aspecto importante. No acampamento havia uma presença relativamente freqüente de freis e

<sup>279</sup> Assentado no assentamento novo.

<sup>280</sup> No assentamento novo, essa dinâmica de celebrações católicas se instaurou apenas após a constituição da “comunidade” católica. Anteriormente eles não eram assistidos pelo padre local.



padres – especialmente no caso dos acampamentos mais antigos – que eram apoiadores e solidários às suas lutas e, sempre que necessário, estavam ali para celebrarem o culto “ecumênico”. Nesse sentido, apesar da ausência dos pastores e outros grupos religiosos, havia um maior amparo dos agentes religiosos da Igreja Católica. Já nesse assentamento novo ocorria essa situação paradoxal. Devido ao fato de haverem conquistado a “terra prometida” e superado aquela fase mais aguda da luta, esses agentes não mais freqüentavam aquele espaço. Agora eram outros agentes religiosos que estavam se aproximando deles. Mas, mesmo assim, apesar dessa aproximação o assentamento era um local relativamente “desamparado” do ponto de vista religioso.

Por um lado há o fato de haver internamente à Igreja Católica o estabelecimento de uma certa “jurisdição” sob a autoridade e responsabilidade de um ou mais padres. Nesse caso, a partir do momento em que se cria um assentamento, o grupo de católicos ali assentados estará sob a tutela religiosa do padre local<sup>281</sup>. Claro que a manutenção da relação com os padres ou freis simpáticos às suas causas não está condicionada a uma autorização do padre paroquial. No entanto, as atividades mais precisamente religiosas, como celebração das missas, aplicação dos sacramentos, dinamização pastoral, etc, estaria sob a responsabilidade da paróquia à qual os assentados pertenciam. A realização dessas atividades por um agente religioso visitante deveria, de bom grado, receber uma permissão do pároco. Caso contrário poderia ser entendido como uma ingerência e produzir um certo embaraço hierárquico.

Portanto, o destino religioso do assentamento depende, especificamente no caso do catolicismo, de uma aproximação mútua dos assentados e do padre que atende àquela paróquia à qual pertencem. E a realidade com a qual me deparei naquele momento era de uma relação um tanto difícil com o padre local. Muitos reclamavam que o padre não os visitavam e consideravam mesmo que os esnobavam. Alguns, os mais politizados, já o haviam catalogado como conservador e não lhe poupavam críticas.

Eu cheguei a mencionar um abaixo assinado para mandar para o bispo mas o pessoal não deixou. Por que assim, sabe o que é tu chegar em um lugar se preparando para ir embora? Quando tu não se sente bem no lugar? Ele fazia isso pra nós. “Vamos começar a missa”, e na hora do amém já estava tudo guardado, ele não parava para dar atenção pra nós. (...) toda a comunidade se queixava. (...) Minha esperança é que já faz 12 anos que ele está aí, mas parece que renovaram por mais 4 anos, vamos agüentar, é que nem prefeito.

Essa é uma característica importante que distingue o Catolicismo do Evangelismo. A crítica costumeira a esta centralidade hierárquica faz da Igreja Católica um alvo constante. Os católicos vivem, em grande medida, dependentes dessa hierarquia, os seus funcionários eclesiásticos acumulam o monopólio dos bens de salvação. Já no campo evangélico cada fiel se sente no direito e no dever de levar adiante a mensagem de Deus contida na Bíblia. O pastor é um funcionário muito mais acessível e durante seus rituais ele incentiva a participação da audiência e mesmo a abertura para expressões inesperadas como os “arrebatamentos”, a glossolalia, o êxtase religioso, os cânticos emocionados, etc. A confissão é um dos sacramentos religiosos do catolicismo que sempre se utiliza como um exemplo da distorção a que a igreja católica está submetida. Essas questões também foram notadas por Novaes (1985, p.58):

---

<sup>281</sup> Vejam como, por contraste, o acampamento, mesmo nesse aspecto relacionado a uma jurisdição religiosa, assume uma relativa autonomia com relação à dinâmica local. Essa é mais uma característica que reafirma a análise desse espaço como uma instituição total.

A hierarquia rígida da Igreja Católica e a não-participação dos leigos nas decisões e trabalhos religiosos é posta em relevo quando os *crentes* propõem o princípio do sacerdócio universal. Os dirigentes *crentes* não recebem educação formal homogeneizante; neste sentido, qualquer *crente* é um diácono, presbítero ou pastor em potencial; ao sacerdócio dos Seminários de teologia, opõem o pastorado pelo *dom*. (destaques mantidos).

Já com relação a este novo ambiente que se configuram com o assentamento, ao irem para o lote eles deixam de estarem totalmente tutelados pela direção do MST, o que significa uma maior abertura daquele espaço a outros grupos e organizações sociais internos e externos. O afastamento da condição de acampado dará vazão a uma constituição socialmente mais plural e fará emergir um conjunto de interesses difusos.<sup>282</sup> Estas características cria um ambiente hostil mesmo à presença daqueles apoiadores religiosos que se faziam comparecer, sempre que necessário, às atividades do acampamento. No acampamento tudo convergia para o seu “centro motor” que era o núcleo dirigente ao qual os agentes religiosos estavam aliados – e mesmo confundidos – e pelo qual tinham presença demandada.

Já no assentamento não há uma organização que catalise essa diversidade difusa de público e de interesses de maneira que consiga congregar a todos ao redor de uma mesma ação, menos ainda no que se refere às questões de caráter religioso<sup>283</sup>. Claro que naquele espaço o seu público ainda reconhece o MST como a organização que lhes integra e, em grande medida, ainda participa das suas instâncias organizativas internas ao assentamento e daquelas mobilizações e protestos com objetivos mais pragmáticos. Mas ainda assim, se trata de um espaço onde as pessoas estão mais legitimamente “pulverizadas”.

Diante de tal configuração, o assentamento acaba se tornando, como bem expresso na fala acima, terra de “missão”, ou seja, terra a ser conquistada. Foi significativo, nesse sentido, que no momento em que comecei minha pesquisa me deparei com representantes de dois grupos religiosos que se definiam como missionários. Um era este, presente na fala da Amélia, que estava vinculado a uma igreja pentecostal criada recentemente e estavam ali tentando sua inserção naquele espaço. Amélia, apesar de se denominar católica, havia assumido a condição de única referência a partir da qual eles tentavam se integrar àquela realidade. O outro grupo era o da Igreja Católica, também mencionado na fala acima (“*se não fosse as Missões agora aqui, a maioria do povo ia voltar para essa religião*”) que, curiosamente, também tinha na Amélia uma de suas referências (dentre outras).

A tentativa dos tais missionários evangélicos de se consolidarem naquele assentamento não teve sucesso. Realizaram algumas visitas periódicas e, como não obtiveram adesão significativa, não conseguiram se estabelecer. Além disso, o período em que eles se aproximaram do assentamento coincidiu justamente com o período de preparação às Missões católicas. Na frase destacada acima essa coincidência é salientada atribuindo o sentido de disputa entre os dois grupos religiosos.

Já os missionários católicos encontraram um ambiente que, desde o início, lhe foi muito mais favorável. Por ser a religião dominante no assentamento – mesmo que não o seja

---

<sup>282</sup> Obviamente que estas características já estavam presentes no acampamento, no entanto, sua manifestação naquele espaço estava, em certa medida, limitada pelas regras e pelo maior poder mobilizador dos seus dirigentes. Além do que o interesse mobilizador que era a conquista da terra suplantava outros interesses difusos e limitava a emergência de grupos e lideranças “menores”.

<sup>283</sup> Como discuti anteriormente, a pluralidade religiosa no acampamento também era bastante rica, ainda que sua manifestação era rigorosamente controlada.

em quantidade – já havia uma organização prévia propícia à realização eficiente das Missões. Havia também um grupo de pessoas fortemente dispostas a organizarem a “comunidade” católica e consideravam que deveriam aproveitar aquelas Missões como um momento impulsionador de sua constituição.

A vantagem da Igreja Católica frente às outras igrejas na disputa por fiéis estava expresso, inclusive, na própria utilização da estrutura organizativa do assentamento para organizar e difundir o período das Missões. Na minha primeira visita ao assentamento novo coincidiu com o envio por parte do padre local de um breve questionário que deveria ser aplicado a todas as famílias do assentamento. Esse questionário havia sido elaborado pelos missionários que, alguns meses depois, estariam ali realizando as Missões. A forma mais eficiente que encontraram para colher aquelas informações foi distribuir aqueles questionários para todos os coordenadores dos Bolsões representados na reunião da coordenação do assentamento. Estes se responsabilizariam por aplicá-lo a todos os seus componentes durante as suas reuniões que sempre ocorriam na sequência da reunião da coordenação. O objetivo era traçar um perfil religioso das famílias e identificar quais eram as suas expectativas com relação àquelas Missões previstas para acontecer no assentamento.

Tal prática acentuou momentos, no mínimo, constrangedores. Numa destas situações a própria coordenadora do grupo era evangélica e se viu na responsabilidade de colher informações para os missionários católicos. O constrangimento, nesse caso, era ainda mais evidente devido, sobretudo, ao fato daquela coordenadora haver sido a única de seu grupo que não concordava que a sede do assentamento – espaço de uso coletivo e mesmo local onde realizavam as reuniões da coordenação – fosse utilizada para fins religiosos. A discussão a respeito de tal uso foi motivada justamente pela solicitação, realizada pelo padre local, da permissão para que os missionários utilizassem aquele espaço para suas atividades durante as Missões. Na entrevista que essa senhora me concedeu ela também fez questão de acentuar que não gostava de padre devido ao um trauma de infância relacionado à Primeira Comunhão, como descrito anteriormente. Portanto a sua indisposição e o seu desconforto com aquela situação era bastante compreensíveis. Mas mesmo diante do visível contra-gosto ela aplicou o questionário ao participantes de seu bolsão.

Outra situação que causou um certo mal estar e gerou assunto entre alguns assentados foi quando, numa reunião de um outro Bolsão um de seus integrantes se declarou, ao se ver diante dos questionamentos daquele questionário e para a surpresa de todos ali presentes, não ter religião alguma. Alguns deram risadas, o coordenador da reunião refez a pergunta e ele reafirmou sua condição. Numa visível intenção de se distanciar do marido, sua esposa se adiantou em dizer que ela tinha religião e era a Católica. E então se viram diante de um impasse: qual seria a religião daquela família, uma vez que o questionário não falava de pessoas, mas da religião da família. Alguns dias depois daquela reunião um assentado, o Sr. Matias, ainda se recordava daquele momento quando fez o seguinte comentário num diálogo com a esposa, a Dona Catarian (fala entre colchetes):

Quem eu sei que não tem religião e não quer ter religião, é o Leandro, não quer nem de um lado nem do outro [o Leandro? Capaz?!!! Mas a neném dele ele batizou aonde?!!!] não sei... Eu pensei que era brincadeira dele, disse que não. Ele falou depois que tu saiu aquele dia que tu estava na nossa reunião, saímos brincando assim, conversando sobre essa tal de missão que vai ter aqui, daí que ele contou sério mesmo que ele não tem religião e não quer. E não é contra eles disse, contra os crentes os católicos, evangélicos, luteranos... só que ele disse que não quer.

O sentido familiar é muito importante nessa configuração religiosa e não é à toa que os missionários formularam suas questões colocando no centro o grupo familiar. Inclusive no caso destas Missões em cada casa era fixado um pequeno cartaz no qual dizia “Esta família participa das Missões”. O catolicismo no Brasil é tratado por muitos autores como uma religião de família. Além da integralidade da família professar sua fé na religião católica esta religião sempre foi considerada como aquela de transmissão inter-geracional. Esse caso é uma das evidências de que essa pureza em termos de conformação religiosa familiar está, mais do que nunca, enfrentando transformações. É cada vez mais freqüente famílias pluri-religiosas e a ocorrência de uma ruptura na transmissão inter-geracional da religião. Tal configuração tem se tornado ainda mais recorrente quando consideramos que a conversão evangélica se dá, normalmente, de forma individual e mesmo que o convertido invista fortemente na conversão dos demais membros da família, não é incomum que se mantenham cada qual em sua religião, ou, como no caso citado, se declare sem religião.

Quando retomei a pesquisa de campo após o período do estágio Sanduíche e visitei uma das famílias que já havia me hospedado no assentamento novo, a Mariane e seu esposo, o Isaias, foram logo comentando que a Amélia, uma mulher que conheci como liderança religiosa da Igreja Católica havia se convertido à uma Igreja Evangélica. Ao ir conversar com a Amélia imaginei que ela me contaria espontaneamente sobre sua conversão, fato comum entre os evangélicos. Mas mesmo quando toquei no assunto sobre a religião, imaginando que lhe daria a “senha” para ela comentar sobre sua ida para outra igreja, isso não aconteceu. Ocorreu justamente o contrário, ela continuou falando da comunidade católica do assentamento como se nada tivesse mudado. Nada em sua fala confirmava aquilo que a Mariane havia me dito. Ela reafirmou sua condição de haver nascido católica e desejar se manter assim. Sem deixar perceber que alguém havia comentado sobre sua conversão, eu conduzi nossa conversa recordando um grupo evangélico que havia tentado se estabelecer no assentamento e que encontrou nela uma intermediária. Então ela disse que aquele grupo tinha desistido e desaparecido. Comentou também que naquele mesmo período ocorreram as Missões católicas que motivou a criação da comunidade no assentamento. Foi aí que ela disse que seu marido não gostava do padre e não queria que ela participasse da comunidade. Como alternativa, propôs para ela participarem da Igreja Universal do Reino de Deus. Então ela aceitou e começaram a participar dessa igreja juntamente com a filha adolescente. Mas, quando percebeu que não se adaptaria deixou claro para o marido que continuaria participando da IURD, mas que jamais deixaria de ser católica e nem mesmo deixaria de participar da comunidade. Assim ela narrou parte desse evento:

O meu marido não queria que eu participasse da comunidade da igreja, dos católicos, daí eu disse pra ele, aonde é que tu quer ir? “Ah, vamos ...” como é que é o nome... aquela que tem bem no centro de Porto Alegre, aquela que é rica, que é a igreja mais rica... a Universal!!!. “Então vamos” “Mãe, nós vamos pra outra religião?!” “Vamos, nós vamos pra ver, mas eu jamais vou deixar de ser católica. Se o seu pai que ir, então vamos” (risos). Começamos a ir, fomos uns dois ou três, mas não adianta, eu disse pra ele, “eu vou te dizer uma coisa, eu te acompanho em todas as religiões que tu quiser ir, mas eu nunca vou deixar de participar da comunidade. Sendo assim, nós continuemos nessa tua igreja aí, porque eu não vou deixar de ser católica”. Ele continuou... ele continua pensando que ele vai na Universal porque ele não foi mais (risos). Ele não gosta de ir na missa porque não gosta do padre. “Com esse padre eu não vou na igreja!”.

“Mas eu vou na igreja por causa de Deus não por causa do padre”. O padre não quis apertar a mão dele um dia e ele se queimou.

Essa é uma situação recorrente. Um dos membros da família pressiona o outro para acompanhá-lo à sua nova igreja e, em muitos casos, a pessoa acompanha mesmo sem a disposição de mudar de religião. A fala da Mariane sobre Amélia indica o poder de monitoramento que a comunidade exerce sobre seus membros. Ao me dizer que Amélia não era mais Católica ela atribuiu uma ênfase em sua fala que confirmava ser aquele um evento surpreendente. Do comentário de Amélia se extrai uma outra questão importante, o de que a mudança de religião pode ser motivada por uma situação muito objetiva. Nesse caso, o marido de Amélia optou pela IURD menos devido a um sentimento religioso que está na base do processo de conversão e muito mais devido ao sentimento de haver sido desprezado pelo padre, o que alimentou sua rejeição à comunidade católica<sup>284</sup>. Amélia fez questão de acentuar que a princípio ela achava que ele não gostava de padre algum, mas depois ele disse que não gostava apenas daquele padre que freqüentava a comunidade.

Como se nota, a expressão religiosa, em seu sentido cultural, está intimamente vinculada com a estrutura da sociedade (Sahlins, 1999)<sup>285</sup>. Quando se observa a dinâmica social que caracteriza o meio rural, onde os vínculos comunitários são bastante expressivos, a religião se une a outros elementos da tradição para fortalecer o que dá cimento entre seus indivíduos e entre estes e seu meio<sup>286</sup>. A comunidade religiosa, nessa situação descrita acima, tem esse sentido de pertença notado tanto na fala que demonstra surpresa com relação à “saída” da Julia quanto à fala de Julia que recusa abandonar a comunidade católica. A idéia de comunidade ganha centralidade em ambas as falas. Mas também reafirma a unicidade e a organicidade hierárquica e doutrinária da igreja católica quando o marido coloca no centro a figura do padre e quando Julia se declara fiel à sua trajetória como católica, mesmo aceitando a freqüência à IURD para não contrariar o marido.

Não tive a oportunidade de estar presente no assentamento durante a realização dessas Missões, acompanhei apenas parte de sua preparação. Quando retornei ao assentamento, passado quase um ano daquelas Missões, encontrei um grupo de assentados que estava bastante animado com as atividades religiosas que conduziam. Contrastando radicalmente com a imagem que havia guardado daqueles primeiros contatos, quando o lamento em relação ao abandono da religião Católica era bastante forte. A partir daquelas Missões católicas estas pessoas do assentamento conseguiram constituir a “comunidade” e introduziram uma dinâmica religiosa de encontros periódicos de famílias em diferentes casas com objetivo de

---

<sup>284</sup> Situações como essa também foi notada por Novaes (1985).

<sup>285</sup> Uma mulher do assentamento antigo chamou a atenção para o fato de que nem ela, que já foi evangélica, e nem o marido que se diz católico, influenciam sua filha a seguir alguma religião, mas a filha busca o catolicismo devido às influências da comunidade: “**Normalmente, a primeira formação religiosa se dá na família e com vocês ela está se integrando a religião por influência do meio.** A comunidade que influenciou, não foi a família. Ela tem 11 anos. Agora, por exemplo, ela carrega como obrigação, todas as vezes que tem missa, aqui tem uma vez por mês, ela carrega como obrigação ela vai a missa, vai sozinha, com as amigas. As vezes de tanto ela encher a minha paciência eu vou com ela, daí eu vou acompanhá-la. A questão do cartaz “essa família participa das missões” é uma coisa que é mais iniciativa dela.”

<sup>286</sup> Na luta da igreja, até meados do século XX, contra a modernização e contra a sociedade de massa que estava se expandindo no meio urbano, ela (a igreja) buscou resgatar o modelo de vida do campo: “Combate-la (a massificação) implicaria não apenas reforçar os valores tradicionalmente vigentes no campo, mas resgatá-los à medida do possível nas cidades: valores ligados à família, à vida comunal, à solidariedade vicinal, aos modos de vida ditados pela tradição” (Paiva 1985, p.11).

rezarem e também como espaço de interação social<sup>287</sup>. Ela foi denominada de “Comunidade Santo Isidoro”<sup>288</sup>

Deve ser acentuado que as Missões desenvolvida pela Igreja Católica guarda uma certa distância desse sentido clássico que é o de se identificar um território selvagem sobre o qual ela deverá exercer o seu poder civilizador/evangelizador. Digo isso levando em consideração dois aspectos básicos. O primeiro é que, como já adiantei, o catolicismo é a religião dominante e, nesse sentido, ela não estava adentrando em um universo inóspito à sua mensagem. Bem antes pelo contrário, a expectativa do fortalecimento da Igreja Católica a partir daquelas missões era bem grande. Mesmo considerando que das 102 famílias assentadas, conforme o levantamento feito a partir da aplicação daquele questionário, apenas 52 eram católicas<sup>289</sup>, ainda assim era bem superior às demais denominações e contava com um grupo pequeno, mas atuante, disposto a constituir a comunidade católica.

O segundo aspecto é que, tradicionalmente, as Missões realizadas pela Igreja Católica – após, obviamente, o seu secular estabelecimento e consolidação no território nacional – tem um sentido muito mais festivo e de reafirmação de sua presença, do que um objetivo propriamente civilizador/evangelizador, especialmente naqueles locais afastados das cidades e com precário atendimento pastoral. Trata-se da intensificação de sua presença concentrada em alguns dias a cada intervalo de tempo variável. Durante esses dias se realizam várias atividades religiosas: batismo, visita aos enfermos, missas, festas, novenas, etc. Em várias regiões do país essa é uma prática comum e muito aguardada pelos moradores. É costume, em comunidades do interior, se encontrar cruzeiros instalados ao lado das capelas nas quais estão inscritas as referências relativas ao período durante o qual as Missões foram realizadas. No romance “Grande Sertão: Veredas” de Guimarães Rosa há uma parte da narrativa de Riobaldo que é modelar do que vem a ser as Missões:

“Por fim, porém, passados anos, foi tempo de missões, e chegaram no arraial os missionários. Esses eram dois padres estrangeiros, p’ra fortes e de caras coradas, bradando sermão forte, com forte voz, com fé braba. De manhã à noite, durado de três dias, eles estavam sempre na igreja, pregando, confessando, tirando rezas e aconselhando, com entusiasmados exemplos que enfileiravam o povo no bom rumo. A religião deles era alimpada e enérgica, com tanta saúde como virtude; e com eles não se brincava, pois tinham de Deus algum encoberto

---

<sup>287</sup> Esse aspecto ficou expresso quando uma entrevistada comentou que optaram em revezar as reuniões familiares nas próprias casas, pois perceberam que a participação era maior e mais descontraída, indicando que o momento de oração era apenas um entre outros momentos de sociabilidade. Uma outra liderança religiosa comentou que daquela forma, os encontros eram mais sociais e era um pretexto para as pessoas se visitarem, ela própria comentou da satisfação que teve em receber as famílias em sua casa por ocasião do encerramento da novena de Natal do ano anterior.

<sup>288</sup> Sobre a escolha do nome Amélia fez o seguinte comentário: “*Eu particularmente sou muito devota de São Pedro, queria que fosse São Pedro, mas aí foi levantado vários nomes e daí o Isaias levantou esse nome e daí todo mundo votou nele. O meu São Pedro teve só dois votos (risos). A maioria vence. Daí eu falei ‘quem levantou o nome vai ter que ir atrás desse tal de Santo aí.’ ‘Esse santo é padroeiro dos agricultores’ ‘ah, é? Se é assim é assim!’ e aí ficou. Mas porque você queria São Pedro? Eu não sei, eu nasci e me criei num lugar chamado São Pedro, a nossa comunidade lá fora era São Pedro. Eu gosto muito desse São Pedro*”.

<sup>289</sup> Número bem inferior à quantidade estimada de católicos do Rio Grande do Sul 76,74% e do Brasil 73,77%, conforme em Pierucci (2004). Ainda este dado coletado a partir de tais questionários seja um dado que deva ser considerado com cautela devido à sua forma de coleta e aos incidentes comentados acima, ele é um tanto ilustrativo de que quantitativamente o catolicismo é relativamente frágil naquele ambiente. Isso sem considerar que tal dado não expressa o aspecto do envolvimento prático com a religião. Nas duas missas que tive a oportunidade de participar naquele assentamento, a participação foi ao redor de 10 famílias.

poder, conforme o senhor vai ver, por minha continuação. Só que no arraial foi grassando aquela boa bem-aventurança.” (Guimarães Rosa, 2001 [1956], p.240).

Claro que este assentamento assume características peculiares que fez atribuir também às Missões promovidas pela Igreja Católica um sentido clássico de conquista de território. Dentre os elementos que competiram nesse sentido pode ser destacado o fato do estabelecimento desse assentamento ser recente, o significativo assédio de outras igrejas, especialmente as evangélicas, e a ausência organizada da igreja católica. Estas características colocavam aqueles missionários católicos em situação similar àqueles evangélicos, pois adentravam em um espaço novo, sem a tradição religiosa assentada no território como ocorre em outras localidades rurais. Tudo estava por ser “descoberto”, não havia a mesma familiaridade na acolhida que costuma ocorrer em outros locais. A própria iniciativa de encaminhar aquele questionário era um sinal bem saliente de que estavam diante do desconhecido.

Ao final de minha pesquisa havia neste assentamento o estabelecimento consolidado da Igreja Católica, da Igreja Assembléia de Deus do Ministério da Restauração e a Igreja Congregação Cristã do Brasil. Havia também duas pessoas que, de forma declarada, pertenciam ao Batuque e que realizavam suas cerimônias no assentamento, sobre isso dedico uma discussão em outra parte. Mas além dessas opções internas, tinham pessoas que iam participar de outras igrejas e espaços religiosos na sede do município. Como o assentamento estava bastante próximo do centro urbano, mais ou menos uns 30 minutos caminhando desde onde está localizado a sede do assentamento, tal característica facilitava esse acesso a outras opções de participação religiosa. Das pessoas com as quais conversei encontrei algumas que participavam ou haviam participado da Igreja Universal do Reino de Deus<sup>290</sup>, da Igreja Batista Betel, da Umbanda e, de forma mais constante, no caso dos fiéis mais assíduos, da própria Igreja Católica.

Deve ser salientado com ênfase, que a declaração de pertença a uma igreja não exclui a possibilidade de participar dos rituais e atividades das outras igrejas, como apontado pelo Sr. Matias na epígrafe. Notei que a principal argumentação para este trânsito religioso tem relação com a saúde. A atração exercida pela religião, especialmente a evangélica e a umbanda, é especialmente forte quando a pessoa está doente. Ocorre que normalmente não há uma conversão. Trata-se de uma busca que na maior parte dos casos prescinde do abandono da religião à qual se está associado. Ou seja, não ocorre, necessariamente, uma adesão àquela na qual buscou ou busca, de tempos em tempos, um amparo específico, como é freqüente no caso de doença.

Mesmo nos casos em que se poderia apressadamente denominar-se de conversão, em uma aproximação mais detida pode se perceber que não se trata exatamente de um processo de ruptura. No cerne da noção de conversão está a idéia de uma ruptura com uma religião anterior e pode se tratar mesmo de uma ruptura com um modo de vida pregresso. Em Hervieu-Leger (1999) a autora discute os elementos que estão contidos nas figuras dos peregrinos e dos convertidos. Ambas se apresentam como expressão da modernidade religiosa que recusa a transmissão inter-geracional de preceitos religiosos em prol de uma nova maneira de viver a religião a partir de um processo individual e reflexivo de escolha. Dos

---

<sup>290</sup> A participação esporádica e casual no IURD foi a mais mencionada. Isso se deve, possivelmente, ao fato de ser a igreja evangélica que possui os maiores templos e onde a impessoalidade é, em maior grau, preservada. É uma das igrejas evangélicas na qual não há uma exigência em termos vestimenta e nem um controle muito rigoroso do comportamento de seus fiéis. Ou seja, a pessoa pode ir e participar de seus cultos e atividade sem ser notado e sem assumir um compromisso. Além de tudo isso, é uma igreja que tem presença exclusiva nos centros urbanos e instalam seus templos, preferentemente, próximo aos locais de maior circulação de pessoas.

vários casos de conversão que ela enumera, todos estariam confirmando a lógica da escolha religiosa em um mundo no qual não existe nenhum princípio central que organize a experiência individual e social.<sup>291</sup> A conversão, nesse sentido, seria a evidência mais acabada do individualismo moderno.

Parece-me, no entanto, que há no assentamento um certo controle social acerca da religião professada pelo outro. Isso pode ser notado na fala acima na qual está expresso o absurdo que é uma pessoa se dizer sem religião. Antes de tudo, é importante que cada pessoa se identifique a uma determinada religião. A pertença que não causará nenhuma surpresa e parecerá totalmente normal é aquela à religião majoritária, que é o catolicismo. Nesse sentido foi sintomático ao perguntar a uma liderança do assentamento qual era sua religião ele me responder laconicamente: *“eu quero ser católico”*. Com essa frase ele assume para mim que não tem religião, mas, ao mesmo tempo, reconhece que todas as expectativas sociais, e que em alguma medida faz conformar a sua própria expectativa, é a de que ele seja católico. Evidência disso foi quando, na reunião do seu bolsão, ao ser questionado sobre sua religião ele, diante dos olhares atentos das várias famílias ali reunidas, se declarar, sem nenhum tom de ambigüidade, que era católico.

Na seqüência do catolicismo são as religiões cristãs em geral aquelas mais toleradas. Em várias circunstâncias a identidade evangélica pode significar sinônimo de rigor no comportamento social e, dessa forma, inspirar respeito mesmo entre aqueles de outras religiões. Já em relação aos pertencentes às religiões afro-brasileiras a tolerância é mínima. Mas é oportuno considerar, desde já, que seu funcionamento se dá nos “bastidores” das relações sociais que se realizam no cenário público. É dizer que muitos entre aqueles que a difamam ou se calam frente às estas difamações a freqüentam esporadicamente. Essa participação pode ter por objetivo, inclusive, buscar a realização de um “contra-serviço” para quebrar determinado “serviço” que, reconhece, lhe foi feito por alguma pessoa pertencente àquela religião.

Além disso, considero mais adequado falar, em certos casos, de trânsito religioso ao invés de conversão. A idéia de trânsito remete com maior propriedade ao que parece se verificar em algumas situações com as quais tive contato. Ou seja, não se trata de uma ruptura com um passado religioso e da incorporação de uma nova vestimenta religiosa. É necessário considerar que, por um lado, a pessoa carrega consigo, mesmo que por contraste, os princípios de sua religião original e estes princípios irão mediar a forma como assumirá sua nova religião. Além disso, como referido anteriormente, a fidelidade religiosa não se dá na forma de uma armadura de aço que impede a realização de ajustes sociais importantes tanto individualmente quanto comunitariamente. A frase daquele senhor, trazida na epígrafe dessa seção, que mencionou o fato de achar “bonito” a pessoa freqüentar outras religiões, mesmo se mantendo fiel a um delas, é emblemático desse tratamento “mole” da religião.

---

<sup>291</sup> « L'acte de conversion cristallise la valeur reconnue à l'engagement personnel de l'individu qui témoigne ainsi par excellence de son autonomie de sujet croyant » (Hervieu-Leger, 1999, p.129).



## 5.7 As “Celebrações” no Assentamento Antigo

Já no assentamento antigo a configuração religiosa já estava relativamente consolidada. Haviam se estabelecido ali a Igreja Católica, a Igreja Deus é Amor e a Assembléia de Deus. Não encontrei outras denominações, mas também encontrei pessoas que praticavam uma participação dupla ou múltipla, iam na Católica, mas também experimentavam as Evangélicas. Em um caso, particularmente interessante, uma senhora que era benzedeira e catequista da Igreja Católica me declarou que tinha ido, recentemente, à Igreja Universal do Reino de Deus no município próximo. Disse que estava com “problemas de nervos” e após procurar um médico decidiu que poderia ser mais eficiente consultar um pastor:

Num mês e meio eu emagreci 12 kilos, eu fui consultar e o médico não me deu nada. Eu sai do posto e passei numa farmácia e ele me deu um *faixa preta*, “é meio perigoso, mas que tu vai dormir tu vai”. Mas meu Deus, eu preciso de ajuda, na minha idéia. Daí eu entrei na igreja, na nossa católica, né, eu estava com os dois (filhos) mais pequenos. Eu entrei ali, me ajoelhei, rezei, pedi, fiz promessa, fiz de tudo aquele dia. Sartei dali, disse: “piazheiro, vou lá na Universal vê se eu acho um pastor lá”. Cheguei lá veio um pastor, ele me chamou, “eu vim aqui porque eu estou assim, assim...” contei pra ele o caso, que eu tava doente, que eu fui no médico e não me adiantou nada. Daí ele fez uma oração pra mim. Daí parece que me aliviou ter ido lá, me fez bem aquilo, me fez bem mesmo. Eu sai de lá bem tranqüila, me aliviou. Agora eu tenho uma consulta marcada com o psiquiatra, é nervos né. Quando ataca, ta loco, eu não posso me incomodar... se me incomodar, sai de perto. Tomo remédio para dormir quando eu vejo que não vou dormir mesmo.

Essa relação impessoal com o catolicismo e pessoal com o evangelismo é uma diferença marcante. À Igreja Católica ela não foi para tentar encontrar um padre, mas para encontrar um espaço propício à introspecção e ao estabelecimento de um contato com Deus, possivelmente mediado por um Santo<sup>292</sup>. Ajoelhou, rezou, pediu e fez promessa, mas, ainda assim, não se deu por satisfeita e imediatamente foi buscar auxílio espiritual junto ao pastor da IURD. Ali o contato direto com o pastor lhe fez bem, encontrou naquele momento as suas “condições de felicidade”.

A diferença nesse tipo de relação me parece paradoxal. Em grande medida o que compõe, de maneira central, o discurso do protestantismo é a destituição do padre como mediador entre Deus e os homens. O acesso direto às Sagradas Escrituras e a individualização do relacionamento com Deus são elementos distinguidores desde a origem do protestantismo. Como em outra parte dessa tese (no capítulo VII), na qual uma liderança do acampamento

---

<sup>292</sup> Deve ser acentuado que a relação do fiel com o Santo é uma relação pessoal, como fica claro na fala da Amélia, uma assentada no assentamento novo: “*Eu não fico ali adorando os santos, se eu estou falando com santos, eu to pedido a ele pra interceder pra Deus por mim... e o meu santo é o São Jorge, eu sou devota de São Jorge, então eu não acredito na imagem do santo porque pra mim qualquer foto é uma imagem, eu tenho uma foto ali na sala. Mas eu digo que São Jorge é meu protetor. Já me cruzou bala no meu costado, por duas vezes... e não aconteceu nada comigo. Teve uma vez que eu não morri pela graça de Deus. No dia em que nós fizemos esse sorteio (dos lotes de terra) e todo mundo queria ficar aqui. Ai eu disse, meu protetor é forte... ai depois que saiu o sorteio é que eles iam saber quem era o meu protetor: meu protetor é São Jorge. Minha amiga disse “eu vi que você tem um santo forte” e meu Anjo da Guarda é forte também. Ele me protege sempre.*”

questiona o poder do padre na realização do sacramento da confissão, os protestantes também efetuam essa mesma crítica. Mas nesse episódio parece ocorrer o contrário. Na igreja católica aquela senhora se viu sozinha diante do divino e a ele fez os seus pedidos diretamente. Mas foi na igreja evangélica que encontrou o conforto ao conversar com um pastor que estava ali como funcionário da igreja e, dessa forma, se revestia de um capital simbólico que lhe possibilita um fala religiosa autorizada.

Também relacionado a esse trânsito religioso, uma outra senhora, após acentuar que *“religião é aquela na qual nascemos”* ela descreveu os encontros que tinha periodicamente com os Testemunhas de Jeová. Estes a visitavam em sua casa periodicamente para estudarem a bíblia: *“Testemunha de Jeová são bons, não te pede dinheiro.... eles vem a cada 15 dias. Eles querem me levar para a religião deles”*. Também comentou das visitas que realizava à Igreja Universal do Reino de Deus.

Nesse assentamento mais antigo a presença das Testemunhas de Jeová era freqüente, várias pessoas comentaram a seu respeito e ao menos duas, dentre as aquelas com as quais conversei, alimentavam um relação periódica. Eram visitas que tinham por objetivos estudar a bíblia e, é claro, estimular, através da transmissão doutrinária, a conversão daquelas famílias, como notado pela senhora acima. Os Testemunhas de Jeová constitui o grupo religioso que talvez seja aquele que mais se engaja no proselitismo religioso. São famosos pelas visitas que realizam de casa em casa apresentando suas revistas e incitando um debate a propósito do conteúdo bíblico. Das famílias que aceitaram recebê-los periodicamente para estudarem a bíblia de forma sistemática, ao que pude perceber, a relação que se estabelecia era cortês. Havia mesmo um interesse declarado dessas famílias naquele aprendizado e na relação que construíram com aquelas pessoas que os visitavam, mas não havia nenhuma demonstração de que se tornariam membros daquela igreja. Uma outra senhora católica que também foi catequista na comunidade do assentamento, cujos pais eram convertidos ao evangelismo e um de seus irmãos era pastor, fez o seguinte comentário:

Tem um movimento aqui no assentamento, começou as pessoas participarem nas casas, tem uns Testemunhas de Jeová que costumam vir aqui para aprender a ler a bíblia. Então ela vem aqui e eu não acho problema nenhum em escutar, aí quem quer seguir o caminho daquela religião segue né!? Eu nasci católica e confio muito na minha religião e estou muito bem aqui. As coisas que eu adquiri foi graças a minha religião e a fé em Deus. Então a gente só tem que agradecer a Deus pelo que a gente tem hoje. Porque sem fé tu não vai pra frente, sem esperança também não.

Como se percebe por esta fala acima, as visitas realizam uma dimensão religiosa e de sociabilidade. As famílias recebem os Testemunhas de Jeová, escutam o que eles tem a dizer e não vêem nenhum problema nisso. A pertença ao catolicismo não está em questão, não há incompatibilidade entre estudar a bíblia e se relacionar com aqueles agentes religiosos e ser fiel à sua religião de origem, a partir da qual conquistou o que tem hoje.

Pode-se notar que apesar de ser um assentamento cujo tempo de existência pressupõe uma certa sedimentação quanto aos seus componentes sócio-religiosos, observa-se uma dinâmica pujante, especialmente na relação que estabelecem com o exterior – fato facilitado pela relativa proximidade do meio urbano.

## 5.8 O local físico e simbólico para as Celebrações

Nesse processo de fortalecimento ou constituição da comunidade, uma discussão em torno da qual parte dos assentados de ambos os assentamentos estavam envolvidos era a respeito da construção de uma capela da igreja católica na área do assentamento que estava destinada ao uso coletivo. Em geral a área coletiva dos assentamentos coincidia com a antiga sede da fazenda, isso devido ao fato de normalmente haver ali uma estrutura física que facilitava a ocorrência de atividades com interesses coletivos, como reuniões, festas e, em alguns casos, servia de escritório para a assistência técnica, e/ou para o MST. No assentamento antigo a principal parte dessa estrutura havia sido destinada ao grupo organizado em cooperativa e uma parte era reservada para a equipe de assistência técnica do assentamento.

No assentamento novo toda a área coletiva ocupava 2ha onde havia uma área construída (bastante simples) com um pequeno galpão aberto em sua dianteira e ladeado por três salas. Nas proximidades havia um pequeno curral e uma estrutura de madeira utilizada como “brete” para embarcar o gado em caminhões ou para fazer os tratamentos veterinários. Tal estrutura estava abandonada. O pequeno galpão era utilizado com frequência para as reuniões da coordenação do assentamento, para as celebrações religiosas (predominantemente católica), para festas e para outras diversas reuniões. Uma das salas era utilizada pela assistência técnica e as outras também serviam para pequenas reuniões. O uso dessa estrutura era gerenciado pela coordenação do assentamento e, como regra geral, qualquer atividade que ocorresse ali deveria ser previamente submetida à avaliação dessa instância.

Como já adiantado em outra parte, a primeira controvérsia quanto ao uso desse espaço se deu quando, por ocasião das Missões que seriam realizadas no assentamento, o pároco local solicitou permissão para usar aquele galpão para realizar as missas e os preparativos das atividades religiosas. Naquele assentamento tratava-se do único espaço adequado para tal fim. Como não havia consenso a respeito do uso para fins religiosos, o assunto foi levado para ser discutido nos bolsões, e então foi decidido que seria permitido a realização daquelas atividades religiosas, desde que estendido tal possibilidade para qualquer outra religião.

Com o avanço na constituição da “comunidade” católica, seus integrantes passaram a sentir a necessidade da construção de uma capela que fosse especificamente católica e que servisse às suas atividades. Uma das famílias católicas estava disposta a ceder uma pequena parte de seu lote para a construção da capela, mas como, segundo alguns assentados, não é permitido pelo INCRA a construção de tal empreendimento nas áreas dos lotes<sup>293</sup>, essa possibilidade foi descartada. A única alternativa era a construção na área coletiva. No entanto, havia uma resistência de um pequeno grupo do assentamento quanto a tal uso. Tratava-se do “grupo dos militantes”, conforme designação dos assentados. Esse grupo era composto por assentados que mantinham um vínculo orgânico com o MST e, portanto, se constituía como sua referência interna. “Os militantes” eram favoráveis à construção de uma capela desde que ela tivesse um estatuto ecumênico; ou seja, que concentrasse nela as atividades de todas as religiões instaladas ou interessadas em se instalar no assentamento. Essa situação estava deixando o grupo que coordenava a comunidade um tanto incomodados. Iriam ser necessárias novas discussões para que conquistassem a autorização para construir a capela naquele espaço dedicado ao uso coletivo. Ao mesmo tempo o grupo católico receava que aquela discussão fosse mais tensa, uma vez que naquele período o INCRA estava intensificando sua fiscalização e pressionando as duas famílias que haviam construído suas igrejas evangélicas

---

<sup>293</sup> Não pude confirmar a veracidade dessa regra, mas pude verificar que, de qualquer forma, caso ela exista, ela não é aplicada pois nos dois assentamentos as igrejas evangélicas existentes estavam construídas nos lotes dos próprios assentados.

em seus lotes. Portanto, o debate que se seguiria deveria contemplar também os interesses dos outros grupos religiosos do assentamento, o que poderia fortalecer a idéia de se investir na construção da capela ecumênica para não se concentrar várias igrejas no mesmo local.

O comportamento dos militantes de questionar o destino de parte daquele espaço coletivo para uso de grupos religiosos é coerente com a lógica que predomina no acampamento. Ou seja, nenhuma religião pode ter privilégio naquele espaço e muito menos colocar em risco a unidade em torno das ações e das atividades cotidianas do relacionadas com o Movimento. O diferencial nesse caso era que no assentamento não estava em questão o formato de celebração que seria adotado. Ninguém nem cogitava que se deveria também adotar uma celebração ecumênica como as que eram realizadas no acampamento. O que estava em jogo era definir uma única estrutura física que seria construída na área coletiva para evitar que fossem construídas várias igrejas no mesmo local. Nesse aspecto a principal questão era a incompatibilidade entre as crenças e os ritos religiosos de cada igreja. O aspecto mais emblemático que sempre foi colocado para exemplificar essa incompatibilidade era a questão dos santos. Os evangélicos não admitiriam a permanência de imagens dentro da igreja e por sua vez os católicos consideravam este tipo de ornamentação fundamental. Enfim, a convivência no mesmo espaço se anunciava impossível.

Mas após as discussões, a posição dos “militantes” foi vencida pela maioria e foi autorizado a construção da capela da Igreja Católica em parte do espaço coletivo do assentamento. Essa possibilidade também estava aberta aos evangélicos, mas tudo indicava que manteriam suas igrejas nos locais onde já estavam, mesmo em situação presumidamente irregular.

Já no assentamento antigo as Igrejas Evangélicas já estavam construídas nos próprios lotes dos fiéis e a estrutura dedicada às manifestações da Igreja Católica se resumia a um grande galpão de madeira. Ali se realizavam as celebrações das missas e outras atividades religiosas e servia, ao mesmo tempo, para realização das festas da comunidade. Não havia uma Capela especificamente voltada para a realização das atividades estritamente religiosas:

La fora<sup>294</sup> cada comunidade tem um igreja aqui não, aqui tem um galpão. Ta abandonado (...) Não é por falta de dinheiro, são 100 famílias, daria pra construí uma igreja. Ali tem festa, termina uma celebração e tem festa onde acontece tudo, isso não agrada da Deus.

De fato quando participei da festa da comunidade notei que haviam pelo menos três momentos distintos e que reuniam públicos também distintos. Num primeiro momento se reuniam as pessoas de perfil mais religioso, pois coincidia com a celebração religiosa, seja da missa, ou, como ocorreu naquele dia, da celebração da palavra, devido à ausência do padre<sup>295</sup>. O espaço e a ornamentação estavam organizados adequadamente para esta celebração: as cadeiras dispostas uma à frente da outra; uma mesa à frente e ao centro coberta com uma toalha de mesa branca representando o altar; na parede atrás do altar, oposta à grande porta de entrada, estava ornada com a bandeira do MST e com uma Cruz e outros cartazes de cartolina com inscrições da bíblia e outros tipos de cartazes com motivos religiosos. O segundo momento era aquele no qual as pessoas se reuniam para almoçarem, todas distribuídas em grandes mesas. Cada família ou grupo de pessoas antes de começar a celebração religiosa compravam um espeto de carne previamente preparado e numerado. Enquanto se desenrolava

---

<sup>294</sup> É comum as pessoas se referirem ao local para além de onde moram como “lá fora”. Nesse caso Dona Eva fazia referencia à comunidade de onde saiu para ser assentada onde morava agora.

<sup>295</sup> Devido a outros compromissos o padre compareceu apenas ao final da celebração e fez uma saudação religiosa aos presentes. Também ficou para almoçar ali.

a celebração aqueles espetos escolhidos eram assados e ao final da celebração, cada grupo, a partir de uma ficha na qual constava o número do espeto, o retirava já assado. Acompanhava arroz, aipim e salada. Aquele cenário que minutos antes havia sido utilizado para a celebração da “Santa Ceia” – o “alimento da alma” –, era agora rapidamente reordenado para que as pessoas pudessem receber agora o “alimento do corpo”. Os enormes bancos de madeiras eram dispostos de forma perpendicular ao altar – que foi desfeito – e as várias mesas são trazidas para ocupar todo o espaço do salão, sobre elas as pessoas depositavam seus alimentos. Era um momento que simulava uma grande partilha entre todos, apesar de cada grupo familiar ou de conhecidos demarcar uma parte daquela enorme mesa para limitar o seu espaço de relações e dividir os alimentos comprados. Praticamente não havia intervalo entre esses dois momentos, tudo se organizava de forma bem rápida e em pouco tempo, sem muita cerimônia, todos já estavam se alimentando.

Terminado o almoço, nova mudança no cenário. Dessa vez o intervalo entre um momento e outro era mais longo, as pessoas ficavam um tempo sentadas à mesa conversando antes que se iniciasse o novo arranjo. Todos os bancos e mesas eram deslocados para as laterais do salão de forma a manter todo o espaço central livre de qualquer obstáculo. A partir desse momento aquele cenário se transforma em um salão de baile e agora são os “dançarinos” que assumem a cena. As músicas inicialmente tocadas são aquelas da tradição gaúcha e a dança se faz em casal, é o “vaneirão”. Com o cair na noite os jovens se tornam maioria e o estilo musical se adapta àquele novo público.

Como se nota os públicos variam conforme os vários momentos e cenários da festa. No momento da celebração, estão ali os católicos e mais especificamente aqueles com algum grau de participação religiosa. Durante o almoço o público que participou da celebração continua ali, mas se nota a presença de outras pessoas que não são tão religiosas a ponto de participar da celebração, nota-se também que pessoas de outras igrejas se juntam àquela manifestação social. Após o almoço o público que permanece para dançar é diversificado, famílias inteiras, casais e jovens, mas dentro do salão predominam os adultos, os jovens, em sua maioria, ficam do lado de fora reunidos em pequenos grupos. Chegam outras pessoas que não participaram nem da cerimônia religiosa e nem do almoço. Ao se aproximar da noite outros jovens chegam e se tornam maioria naquele novo cenário. Boa parte dos mais velhos e famílias inteiras se retiram.

A sociabilidade gerada nesse espaço assume diferentes tonalidades ao longo de um mesmo dia. A princípio se trata de um ritual cujo principal motivo é o religioso: a festa de São Francisco de Assis, padroeiro da comunidade. Imaginando uma tipologia ideal, na medida em que, numa linha do tempo, os acontecimentos se afastam daquele momento celebrativo os rituais vão se afastando do sagrado e se aproximando do com maior intensidade do profano, sem, obviamente, chegar à integralidade de um destes pólos. Aquele espaço que em certo momento estava fortemente investido de uma dimensão transcendental irá ceder lugar, circunstancialmente, a rituais sociais fundamentalmente imanentes. O sentido religioso da festa se perde quase que totalmente ao seu final. As pessoas que chegam para participar já não sabem o que motivou aquela festa e nem o seu significado.

Em uma outra festa realizada na comunidade rural na qual pesquisei os agricultores ecologistas eu percebi uma situação anedótica que aponta nesse sentido. Nessa comunidade tive a oportunidade de participar de várias festas que, no geral, assumiam a mesma estrutura descrita para esta festa do assentamento antigo. Uma dessas festas era denominada “Festa do Produto” e fazia parte da tradição local a sua realização anual. Era uma manifestação religiosa que tinha como objetivo agradecer a Deus a produção agrícola daquela safra e pedir boa safra para o período seguinte. A mudança de cenário e de atores era muito similar. Mas ela tinha um diferencial estilístico importante: o forte investimento na ornamentação daquele espaço com produtos provenientes da produção agrícola da comunidade. Esses produtos eram doados

pelos próprios produtores e ao final eram divididos entre os participantes da festa. Por todo o salão, no teto, nas laterais, no altar, no seu exterior, para onde se olhava se deparava com uma grande diversidade e quantidade de produtos. Esse aspecto impregnava aquele local, durante os vários momentos, do sentido original daquela festa. Mesmo que os objetivos e o público se transformassem para cada momento, aqueles produtos ali espalhados impregnavam aquele espaço do simbolismo original daquela festa. Mas, ainda assim, a transformação de sentido podia ser notada. Como o passar das horas aquela festa ia se afastando do seu sentido originalmente religioso e se aproximando de um sentido mais puramente social. Além de todas características visíveis já descritas acima, escutei uma frase que é sintomática. Uma jovem que acabava de chegar com vários colegas quando já passava das 23 horas, ao ver aquela quantidade de produtos espalhados pelo salão ela comenta com um de seus colegas “ué, é uma festa da fruta?”.

Em algumas comunidades que conheci, havia além do salão de festas uma capela que era voltada exclusivamente para atividades estritamente religiosas. Dessa forma evitavam “profanar” um espaço sagrado com festas e atitudes moralmente questionáveis por alguns. Esse era um assunto freqüente tanto no assentamento novo quanto no antigo e também nessa comunidade rural citada acima. Em nenhum desses três lugares havia uma capela com objetivos exclusivamente religiosos, exceto as Igrejas Evangélicas.

Durkheim chama a atenção justamente para essa presença de opostos para definir a idéia de *crença*. A classificação entre sagrado e profano é constituinte da definição de crença. “*Todas as crenças religiosas (...) supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais (...) em dois gêneros opostos, designados (...) pelas palavras profano e sagrado.*” (Durkheim, 1989, p.68, ênfases no original). Ele acentua, ao mesmo tempo, que as *coisas sagradas* não são, simplesmente, “*esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma peça de madeira, uma casa, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada*”. Essas análises apontam para o que discutirei na seção seguinte, na qual descreverei e analisarei a Mística do/no MST. A mística é como um rito e como tal está dotado, em algum grau, desse caráter sagrado. “*Os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas*” (Durkheim, 1989, p.72). A mística, como rito, se conforma pelas regras de comportamento diante do MST e da luta que empreendem. O MST e a luta são as *coisas sagradas* que estão no centro deste ritual.

## 5.9 Mística no/do MST

A fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Nem toda sacralidade e nem toda santidade são necessariamente religiosas no sentido estrito do termo, se é que existe um.

Jacques Derrida (1996, p.19)

A mística é considerada por João Pedro Stedile (Stedile e Fernandes, 1999, p.129), juntamente com seus princípios organizativos enquanto movimento, como as duas principais inovações introduzidas pelo MST no campo da contestação política. É realmente notório o papel fundamental que ela cumpre na sua dinâmica organizativa. A cada evento de relativa importância sua realização é precedida e/ou encerrada por este evento que se consolidou com a denominação de *mística*. Basta pouco tempo de envolvimento com o Movimento para saber reconhecer esse momento e com um pouco mais de experiência e aptidão saberá também organizá-lo. Em certa medida estes momentos assumem uma forma básica e um tanto

previsível, ainda que possa surpreender na criatividade de seus elementos. Devido ao seu componente teatral e a outros elementos de caráter mais lúdico e emotivo, normalmente, a incumbência por sua realização está a cargo da juventude. No acampamento havia um grupo de jovens que se dedicavam a isso, eram, basicamente, os que formavam a Equipe de Agitação e Propaganda. Eles se reuniam cotidianamente, como ocorre com as demais equipes de trabalho, mas seus “serviços” eram mais exigidos quando se aproximava a realização de alguma atividade que merecesse a introdução de tal diferencial. Essa mesma equipe era a responsável por animar os espaços coletivos e o acampamento de forma geral promovendo festas e espaços de expressões culturais.

Dependendo da urgência e do caráter do acontecimento, poder-se-ia lançar mão de um certo “cardápio” de roteiros para as místicas previamente existente. Não se trata de alguma relação sistematizada das possibilidades de místicas conforme a necessidade. Essas possibilidades existem a partir das experiências de cada um. Diante da necessidade se reúne os modelos de mística que aquelas pessoas já ajudaram a organizar ou que presenciaram em algum evento e fazem a adaptação conforme a situação se apresenta. Assim se deu, por exemplo, nos momentos que precediam a realização de um ato de trancamento da rodovia ao lado do acampamento. Tal ato tinha por objetivo exigir do INCRA o restabelecimento do fornecimento de cestas básicas que havia sido interrompido devido às denúncias de localização irregular do acampamento e devido à iminência do despejo. Um grupo de jovens se reuniu e passou a considerar as várias opções que tinham dentre aquelas místicas que continham encenações que já haviam ensaiado e apresentado em algum outro momento. Também aproveitavam para repassar as canções de luta que poderiam ser utilizadas na mística ou como animação dos manifestantes. Esses momentos de ensaio e organização das encenações e das místicas no seu conjunto também consistiam em espaços de diversão e de integração entre os mais novos no acampamento, aqueles recém chegados, com aqueles que já estavam bastante incorporados àquela dinâmica.

Na ocasião em que se preparavam para tal ato, um grupo de sete jovens, cinco homens e duas mulheres se reuniram numa área reservada do acampamento e ali passaram a considerar as encenações que podiam realizar. Os mais experientes relembavam das outras encenações que tinham participado e sugeriam adaptações para aquele momento. Das duas possibilidades que foram consideradas as mais adequadas para aquele evento uma tinha um caráter mais explicitamente teatral, mesclava comicidade e dramaticidade e lhe revestia com forte carga de protesto: inicialmente um homem e uma mulher agachados ao centro se levantavam cada qual com um cesto de alimentos dançando e cantando uma música, repetida várias vezes, cuja letra dizia o seguinte:

*“Eh terra boa que plantando tudo se dá, tem arroz, feijão, mandioca, milho e maracujá, macarrão, ovo frito no prato, leite pras crianças mamar, tem banana maçã e laranja tem pra todos e não vai faltar”.*

Na sequência uma jovem interrompia aquela cena com uma entrada inesperada e se voltando para aquele casal dizia com voz grave e como que cantando: “Terra à vista !!!! Eu sou o Pedro Álvares Sensacional, eu tenho muito dinheiro e você sempre se dá mal”. Aliado a esse personagem um jovem entra em cena com voz feminina e diz, em referência explícita à governadora do estado do Rio Grande do Sul: “Eu sou Yeda estou aqui para lhes representar!!”

Com essa encenação eles representavam uma relação histórica e espúria entre os interesses do grande capital internacional representado aqui pelo português Pedro Álvares Cabral, e o poder político representado pela governadora do estado Yeda Crusius. Os demais seriam os Sem-terra que atuariam para denunciar a sujeição àqueles interesses e, ao mesmo tempo, demonstrar a construção de uma outra sociedade cujo germe era o próprio MST e as experiências por ele desenvolvidas.

A outra possibilidade de encenação que estes jovens consideravam assumiria uma feição mais carregada de simbolismos. Quatro jovens, dois homens e duas mulheres, estariam como que adormecidos ao centro de um círculo formado pelo público e pelos demais participantes da encenação. Um grupo de sem-terra portando na sua dianteira uma bandeira do MST e cantando uma música circularia ao redor daqueles que estavam ali adormecidos e passaria a lhes regar com pétalas de flores de maneira que aquelas pessoas se despertassem de seus sonos e se levantassem, era como a simulação da germinação de várias plantas. Na sequência todos os que atuaram se davam as mãos em círculo voltados com a face para os espectadores. Em certo momento o público era trazido para o centro embalado pela música que cantavam e, por fim, alguém dentre eles pronunciaria um poema e tudo se encerraria com uma salva de palmas.

A mística é um evento polissêmico e polimórfico e, portanto, de difícil apreensão. Na sequência trabalharei suas formas e significados e a analisarei conforme alguns referenciais teóricos.

A boa mística é aquela que toca em pontos sensíveis ao público e o envolve numa atmosfera de encanto e emoção. Nesse sentido, a tentativa é fazer com que a mística se insira no mesmo plano de enunciação do qual emerge o sentimento religioso e, como aponta Latour (2004), também o sentimento amoroso. Sendo assim, todo o discurso e simbolismos que são criados e que são expressados a partir de diversas formas buscam estabelecer uma coesão na transcendência. Em outras palavras, é dizer que a experiência mística conduz a pessoa para um outro plano de sentidos que estará além do imanente. O discurso produzido na mística não visa a promoção de um espaço de formação política (ainda que potencialize tal formação) que possa ser pensado em termos de transmissão de informação direta do emissor para o receptor. A linguagem e a ambiência religiosa transporta muito mais do que informação. A tentativa é fazer com que as pessoas experimentem um sentimento de incorporação de uma causa e do próprio MST<sup>296</sup>. Um sentimento que é similar ao “arrebato” religioso. Para os que se deixam absorver pela mística ela funciona como uma renovação dos compromissos com a luta e em certo sentido os transportam no tempo e no espaço para a vitória. Não são raros os comentários de pessoas que se dizem emocionados com estes momentos, outros assumem que são estas místicas que lhes dão força, que lhes encham de energia para seguirem na luta. “Assim, a experiência mística, que têm como seu cerne a união do Eu com a totalidade divina, é transferida para outros campi, principalmente para o mundo da vida desdivinizado” (Brüseke, 2004, p.30, com suas ênfases).

Nessa aproximação com a religião, deve ser salientado que, segundo os parâmetros weberianos, religiões não são exclusivamente ou naturalmente místicas. Há expressões religiosas de profundo ascetismo, onde “sentir” e “se encantar” não são expressões valorizadas.<sup>297</sup> Os próprios agentes religiosos inspirados pela Teologia da Libertação, sobretudo em seus primórdios, identificavam manifestações emotivas em religiões evangélicas ou carismáticas, por exemplo, como alienação. Mas é imperioso notar que o MST, que tem como marca a defesa da razão e o plano coletivo em contraposição ao

---

<sup>296</sup> Como destacado por Stedile e Fernandes (1999, p. 130) a mística “é uma forma de manifestação coletiva de um sentimento. Queremos que este sentimento aflore em direção a um ideal, que não seja apenas uma obrigação.” Nesse livro de entrevista Stedile reconhece que a mística tem sua origem e proximidade íntima com a liturgia religiosa, mas faz questão de afastar o sentimento despertado pela mística daquele emocionalismo típicos dos pentecostais e carismáticos.

<sup>297</sup> Weber (1985, p.372-274) traça um paralelo entre o Ascetismo e o Misticismo. Ascetismo é caracterizado por: ação no mundo desejada por Deus; o devoto é um instrumento de Deus; tem vocação mundana; objetiva domesticar o mundo; prova-se através da ação. Já o Misticismo tem por característica: um estado de possessão; não está voltado para a ação; o devoto é um “recipiente” de Deus; fuga contemplativa do mundo; existência religiosa incógnita; minimização da ação.



emocionalismo e ao subjetivismo – que designava por alienação e individualismo – trabalham em suas místicas sensibilidades subjetivas tal como religiosidades místicas, como são os pentecostais, por exemplo (sentir Jesus dentro do coração, arrepiar-se com a presença espiritual de Nossa Senhora, dos Anjos; falar em línguas estranhas (glossolalia), etc.). Portanto, é significativo reconhecer que entre as atividades de um movimento que quer ser objetivo e racional ocorram momentos que estimulam o encantamento, a emoção. Nesse sentido, as místicas do MST lembram as religiosidades místicas que incentivam seus fiéis a experimentarem, em suas vidas, o “sopro espiritual de Deus”, que pode se manifestar através da emoção, do arrepio, do entusiasmo, entre outras formas.

Essa ambivalência entre o racionalismo e o emocionalismo, coletivismo e subjetivismo que marca a dinâmica do MST parece similar à ambivalência mais ampla percebida na sociedade conforme analisado por Daniele Hervieu-Leger (1997). Segundo essa autora a emergência contemporânea de surtos emocionais coloca em questão se o que está em marcha representa o fim do processo de secularização ou o fim da religião. Para Hervieu-Leger, a racionalidade instrumental não elimina a necessidade de significação e de identificação, mas as tradições religiosas não reassumem seu papel central, passam, nesse caso, a ser *caixas de ferramentas simbólicas* (instrumentalização) à disposição dos homens. Expressões não-verbais de comunicação emocional podem indicar um protesto contra a linguagem institucionalizada e uma rarefação da linguagem religiosa articulada na cultura moderna. Nesse sentido, emocionalismo religioso assume, paradoxalmente, um componente de adaptação ao mundo moderno. De acordo com a mesma autora, há indícios de que a religião de comunidades emocionais mantém afinidade com a cultura moderna, do qual ela é produto contraditório.

Claro que ao traçar um paralelo com as religiões místicas conforme em Weber, eu “carrego nas tintas” as análises sobre as místicas do MST. Tais místicas caminham no limiar entre o racional e o emocional, entre o político e o religioso. Se ao final de uma mística todos são tocados pela sua simbologia ao ponto de se emocionarem, então a mística cumpriu sua função. No entanto, nem todos seus participantes vêm com “bom olhos” tal situação e sempre ressalvam o alicerce material e coletivo desses momentos. É como as máximas das alianças entre “fé e vida” e “espiritualidade e luta” tão caros aos agentes religiosos da Teologia da Libertação. Conforme João Pedro Stedile, principal liderança nacional do MST entrevistado por Bernardo Mançano Fernandes (Stedile e Fernandes, 1999, p.130):

... por influência da Igreja, tínhamos a mística como um fator de unidade, de vivenciar os ideais, mas, por ser uma liturgia, vinha muito carregada. Com o passar do tempo – tudo é um processo de construção – fomos nos dando conta de que se tu deixas a mística se tonar formal ela morre. A mística só tem sentido se faz parte da tua vida (...) temos de praticá-la em todos os eventos que aglutinem pessoas, já que é uma forma de manifestação coletiva de um sentimento. Queremos que esse sentimento aflore em direção a um ideal, que não seja apenas uma distração metafísica ou idealista, em que todos iremos juntos para o paraíso. Se for assim, então vamos chorar, como se faz em muitas seitas religiosas. Já os carismáticos, estes usam a mística para um ideal inalcançável. No caso, ela não se sustenta,

da mesma forma que esse movimento carismático não dura a vida inteira. As pessoas se dão conta do engodo, que pode até durar 20 anos ou 30 anos, mas não sobrevive na história da humanidade. Diferentemente, fomos construindo maneiras de fazer mística a partir de uma maior compreensão. Antes só imaginávamos: “a Igreja usa determinada liturgia mística para manter a unidade em torno do projeto do Evangelho”. Quando forçávamos a cópia, não dava certo porque as pessoas têm de ter o sentimento voltado para algum projeto. A partir dessa compreensão, em cada momento, em cada atividade do movimento, ressaltamos uma faceta do projeto como forma de motivar as pessoas.

Nessa fala, Stedile expressa um sentido de mística que não pode ser capturada institucionalmente, caso contrário, morre. Mística nesse caso está próximo a uma “religião de primeira mão” conforme em Willian James, para quem a mística, ao ser institucionalizada daria origem a uma “religião de segunda mão” (Hervieu-Leger, 1997). Mas, ao mesmo tempo, apesar da mística no MST não estar vinculada a uma instituição religiosa, está institucionalizada na dinâmica do MST. Como será apontado mais adiante, a mística passou a ser adotada mesmo nos espaços onde estão presentes outras organizações. O MST, nesses casos, é o portador desse tipo de manifestação político-religiosa. O esclarecimento de Stédile também corrobora a idéia de mística como alienação, caso realizada sem esse horizonte político que o MST busca lhe atribuir.

As místicas no MST têm esse caráter assumidamente religioso – como reconhecido por Stedile – sem ser religião, e seu uso parece ter essa dimensão, apontada por Hervieu-Leger (1997), de estar articulada com uma necessidade contemporânea de se contrapor ao subjetivismo moderno. A mística como suporte moral para superar o sacrifício da luta é uma das justificativas para dar centralidade a estes momentos nos espaços e atividades desenvolvidas pelo MST: “*os exemplos de sacrifícios são enormes. Eles permanecem tanto tempo porque têm a mística e os princípios organizativos, não é só porque a terra é necessária*” (Stedile e Fenandes, 1999, p.130). Como salienta estes mesmos autores, “*a mística faz com que as pessoas se sintam bem*” (p.131). É como se a mística do MST integrasse o que Hervieu-Leger (1997, p.41) chamou de “*caixa de ferramentas simbólicas*”, uma vez que confere sentido coletivo e escatológico às suas lutas e os motiva à organização.

Conforme salientado por Catroga (2006), corroborando a sentença de Derrida contida na epígrafe, pode existir sacralidade sem deidade e, nesse sentido, também há “*religiões civis e políticas sem quaisquer pressupostos de raiz deísta ou teísta*”. A finalidade dessas religiões são a de sacralizar o social e o político, “a fim de se reforçar a legitimação do contrato (Rousseau), ou, de uma maneira mais abrangente, se sacralizar o poder ou se enfatizar o carisma de seus líderes” (Catroga, 2006, p.136)

Ao comparar as religiões tradicionais às religiões civil e política Catroga (2006) irá notar que elas possuem traços comuns:

são *miméticas*, porque retiram das religiões históricas – ou de algumas delas – as modalidades de elaboração dos seus sistemas de crenças, mitos e dogmas, assim como a sua ética e a sua liturgia; são *sincréticas*, dado que reelaboram tradições, mitos e rituais das religiões tradicionais, mas para os transformarem e adaptarem ao seu próprio universo multivisional;  
são *efêmeras*, devido ao fato de, depois de períodos de ‘efervescência’ e de proselitismo fortes, a sua capacidade de mobilização tender a declinar, corrosão que, no entanto, nem sempre é homogênea ou irreversível. (Catroga, 2006, p.137)

Do que Stedile expôs acima e do que pude apreender em meu trabalho de campo, fica notório que os elementos dessa comparação são pertinentes. De fato há uma absorção de elementos próprios das religiões e sua conversão ao seu universo de sentidos. Se são efêmeras, ainda é cedo para saber, mas há sinais que parece também confirmar essa dimensão. Na sequência dessas análises essas proximidades ficarão ainda mais salientes. Adianto que me valer desse procedimento comparativo para compreender o MST e suas manifestações rituais não quer depreciar o seu caráter político-ideológico e sua força social, mas visa contribuir para torná-lo analiticamente inteligível.

Normalmente uma mística mescla momentos de fala; de fala em tom de discurso; de encenação; de música; de envolvimento do público; de oferta de algum símbolo camponês ou da luta: um punhado de terra, os alimentos, as sementes, o chapéu de palha; a presença da bandeira e das ferramentas de trabalho rural é praticamente invariável; a menção a certos ícones da luta socialista e camponesa também é uma constante.

Como já adiantado em outros capítulos, no acampamento ocorre três vezes por semana o que eles denominam de Formatura na Bandeira. Essa manifestação cívico-político-religiosa imita, em certo sentido, o ritual da religião civil, conforme definido por Robert Bellah (1976). Esse ritual da religião civil tem como principais elementos a reverência à bandeira nacional e a re-atualização do respeito aos códigos nacionalistas contidos no hino nacional. Ele se realiza em vários espaços públicos nos quais se reúnem estudantes, jogadores de futebol, congressistas, participantes de festividades cívicas, etc, quando, em tom solene, se canta o hino e se hasteia a bandeira nacional. Grosso modo, a Formatura na Bandeira segue um formato similar: o hino do MST é entoado ao redor do mastro no qual tremula a sua bandeira juntamente com a bandeira nacional e a da Via Campesina e algumas pessoas se responsabilizam pela realização de alguma mística.

Em uma ocasião a Formatura na Bandeira coincidiu com a morte, no dia anterior, de um acampado por atropelamento na rodovia que fica ao lado do acampamento. Boa parte dos acampados já estavam ao redor das bandeiras quando foi anunciado pelo Josenilton, uma das lideranças, que não seria feito a Formatura na Bandeira em sinal de luto. Na mesma hora alguns sem-terra se uniram para desencavar o enorme mastro das bandeiras. Faziam, dessa forma, funcionar entre eles a mesma simbologia que manda colocar a bandeira a meio mastro em situação de morte. Ali todo o mastro foi retirado. O Josenilton, que em conversa comigo já havia se definido como ateu, se aproximou de mim para dizer que não via nenhuma importância naquele gesto, uma vez morto, não havia o que fazer, a vida deveria continuar seu curso normalmente. No entanto, ele sentia que devia respeitar a posição daquelas pessoas que viam naquela manifestação um gesto de respeito à memória do falecido: “*o cara já tá morto, por mim faríamos a formatura, mas o pessoal não quer*”. Esse contraste de posicionamento reforça a idéia de um ritual simbólico próprio a uma religião civil. Trazem para dentro um costume da sociedade exterior e o integra aos seus rituais que tem por função consolidar

particularidades na construção da identidade do Sem-terra e, sobretudo, o sentimento de ser distinto, de ser “Sem-terra”.

Em realidade todo o ritual da Formatura na Bandeira é ele próprio, em seu conjunto, uma mística. A construção desse espaço nasceu justamente para substituir as várias místicas que se realizavam a cada reunião. Nesse caso, além de se esgotar a capacidade criativa de seus organizadores, a mística acabava perdendo o seu poder de surpreender e emocionar e sua característica de ser *transitória*. Com a Formatura na Bandeira essa questão estava resolvida, durante aqueles dias da semana, antes de qualquer outra atividade, aquela liturgia secular se realizava no “atacado”.

Certos momentos demandam a realização de mística com alto grau de investimento em termos de preparação prévia e maior custo econômico. Os congressos e encontros massivos são momentos que merecem uma maior dedicação à realização das místicas. Para estes eventos se confeccionam enormes bandeiras e painéis multicoloridos com imagens dos lutadores e de cenários idílicos, padroniza-se o figurino, convida-se personalidades artísticas renomadas simpatizantes da causa e doam a centralidade da mística às lideranças de destaque do Movimento e de outras organizações, etc.

No entanto, uma mística pode se resumir num ato muito simples, porém densamente simbólico. Foi assim, por exemplo, quando me juntei aos sem-terra do acampamento para participar de uma audiência pública sobre as Escolas Itinerantes existentes nos acampamentos do MST ocorrida na Assembléia Legislativa do Estado. Dois ônibus foram fretados para levar o maior número possível de sem-terra para participar daquela audiência, especialmente as famílias com as crianças que seriam atingidas pela medida da governadora que havia interrompido o contrato que reconhecia e remunerava os professores dessas escolas. A composição da mesa que debateria o assunto reunia oito pessoas: um deputado federal, dois deputados estaduais<sup>298</sup>, quatro representantes do MST e um representante do Centro dos Professores do Estado do Rio Grande do Sul – CPERS Sindicato.

Assim que os sem-terra ocuparam o ambiente onde ocorreria a audiência a primeira atitude de um deles foi estender, entre dois lustres numa das paredes aos fundos da sala onde estavam as cadeiras reservadas ao público, uma bandeira do MST. Logo que o “mestre de cerimônias” anunciou o início da audiência e convidou os debatedores a ocuparem seus assentos na mesa de discussão, uma das lideranças, que falaria em nome do MST, assim que ocupou o lugar central a ela reservado – entre os três deputados e os outros quatro convidados – sua primeira atitude também foi a de estender à frente e ao centro da mesa uma bandeira do MST. Entre o público uma dupla de mulheres também se envolveu na bandeira do Movimento.

Tais gestos assumem um caráter de ousadia que é o de fazer daquele espaço que é público, mas moldado por uma estética “elitista”, um território ocupado e demarcado, assim como fazem nas ocupações dos latifúndios, pelos sem-terra. A bandeira vermelha carrega essa carga ritualística de definir a pertença daqueles que estão ali reunidos. Todo esse gesto bastante simples na sua realização traz em si, de forma compactada, um conjunto de elementos que, de outra forma, estariam conformando uma mística mais elaborada. O simples ato daquela representante do MST de abrir a bandeira à vista de todos, deputados, jornalistas, sem-terras e outros interessados naquele assunto, demonstrando em sua feição a autoridade e o orgulho que emanavam daquele importante símbolo do Movimento, carregava consigo uma considerável carga ritualística.

Gesto semelhante a este promovido na Assembléia Legislativa do Estado, porém de proporção bem menor, ainda que tão carregado de simbolismos quanto aquele, foi quando o

---

<sup>298</sup> O deputado federal era o Adão Preto do PT-RS e os Estaduais eram Mariza Formolo do PT (proponente da audiência) e Kalil Sehbe do PDT.

Manuel, uma liderança do assentamento novo, fez questão de estender a bandeira do MST em um dos fios da cerca ao lado da qual nos sentamos e onde ele me concederia uma entrevista. Nesse caso ele se viu diante de alguns elementos que justificavam tal ato: a minha presença, o caráter relativamente formal dos meus objetivos, o ato incomum da entrevista gravada, o fato de ser um momento minimamente demarcado dos outros vários momentos que nos encontramos e conversamos assuntos que também interessavam à minha pesquisa; tudo isso fez daquele intervalo de tempo um momento singular que merecia ser distinguido pela mística contida no gesto de estender a bandeira antes de que eu registrasse as informações que me concederia. A impressão que me passou era a de que dessa forma ele não estava sozinho naquele momento, ele fazia presente toda a organização que ele representava e, mais do que isso, se apresentava para mim como que fundido a ela, incorporando tudo que ela significava para ele e para todo o resto.<sup>299</sup> Era como se me dissesse, naquele momento, que a pessoa que eu escutaria era indissociável do Movimento, que sua condição de pessoa e de sujeito estava simbolizada naquela bandeira do MST. A partir daquele gesto sua fala ganhava uma certa oficialidade e se revestia de autoridade. Mas, para além disso, era como se com aquele gesto ele se investisse da força quase transcendental que aquele símbolo inspirava. De fato sua fala foi toda ela uma fala impessoal, mesmo a religião para ele deveria servir aos propósitos da causa maior do MST:

***Com a vinda dos Capuxinhos (as Missões) aqui você pretende participar?***

Sim.... Não pra dizer que a vinda deles aqui é melhor que as outras, mas pra incentivar o acúmulo de forças enquanto assentamento, enquanto organização, porque na nossa luta nós precisamos da Igreja Católica, precisamos da Igreja Evangélica, precisamos de todas as religiões que está junto, do que se diz igreja, pra voltar a ter aquela força que nós tinha, erguer a mesma bandeira. Se a Igreja quisesse organizar a massa, o povo, nós conseguia avançar para o lado da revolução. Então nesse sentido, não só essa (*as Missões*) eu quero participar. Na medida do possível eu participo em todas as celebrações que acontecem, seja ecumênica, seja católica, seja evangélica, quando eu posso eu participo em tudo. Não pra ser um espião de um e outro, mas pra mostrar a força que isso *tem*, isso quem ganha é nós enquanto organização.

Essa posição exemplar, com relação às religiões, declarada por Miguel acentua essa imagem formada por sua fusão ao Movimento. Como se nota, nada está além do MST e sua causa. Tudo deve ser capitalizado para a revolução, todas as religiões, desde os evangélicos aos católicos, devem somar no fortalecimento da Organização. Fica claro que mesmo nestes espaços é como se ele estendesse sua bandeira do MST e anunciasse que está ali fundido a ele. A mística na visão do Movimento, em grande medida, é isso, fazer presente, na forma de

---

<sup>299</sup> Para pesar ainda mais a comparação, parecia algo similar ao que ocorre com a hóstia consagrada, que é vista como o próprio Jesus em pessoa, presente naquele objeto. A mística, nesse caso, está muito próxima da forma como foi conceitualizada por Weber. O sagrado incorporando, falando através do fiel. Não é o assentado que fala, mas o MST através dele. O MST pairava entre nós como um espírito. Essa conjunção inextricável entre o mítico e o político me faz lembrar de um fato cômico que tomou de surpresa uma pesquisadora. Numa entrevista com um militante de um sindicato classista, ela escutava-o dizendo a respeito de uma repressão a uma greve realizada. Ela perguntou a ele qual entidade que se fez presente, então ele respondeu: “Exu Caveira” (comunicação pessoal de Eliane de Oliveira).

uma representação<sup>300</sup> fundada em um tipo de discurso e em vários outros símbolos figurativos, uma realidade virtual. O MST, no caso daquela audiência, estava presente nos seus representantes que compunham a mesa e também nas suas falas, no público de sem-terra, no seu deputado federal mais ilustre (um verdadeiro ícone), mas a sua força mística e mítica se assentava, de forma contundente, na coragem de subverter a formalidade e a estética burguesa daquele espaço com suas bandeiras e a simplicidade de sua gente<sup>301</sup>. A mística pode ser compreendida como um ritual que recria simbólica e pragmaticamente o espaço e o próprio grupo ao qual está concernida. Com ela se testam, se atualizam e se consolidam categorias classificatórias mobilizadoras. A identidade de Sem-terra e sua pertença a um poderoso movimento constituem-se no cerne desse empreendimento ritual. Os significados de suas ações e de suas categorias mobilizadoras são ali colocadas em uso de forma compactada e espera-se que sua vivacidade se mantenha no cotidiano de forma a consolidar a teia de significados na qual estão enredados. A *performance* dramática das místicas permite conjugar e viver o contraditório em termos lógicos. Pode-se colocar lado a lado Jesus Cristo e Ho Chi Minh, o Manifesto Comunista e a Bíblia. O ritual reforça o mito e o coloca em ação, este, por sua vez, é usado para orientar as ações das pessoas, mas nem sempre vai ser coerente. Conforme Brüseke (2004, p.32 com suas ênfases) *“a mística sem Deus expressa-se igualmente numa mística da ação, presente tanto nas ideologias de tipo fascista ou revolucionário como em filosofemas existencialistas.”*

Tanto a atitude do Manuel quanto daqueles sem-terra na audiência expõem pessoas que estão seguras de si e seguras de suas causas. A gradiosidade de seus atos e a robustez que o MST atingiu lhes dão a coragem para o enfrentamento, para a realização de suas múltiplas ações e mesmo a força para lhe retribuir com dedicação apostólica. Nisso está o seu caráter performático. É como a lógica franciscana do *“dando que se recebe”* que se realiza sem o cinismo que pode estar contido em tal lógica. A compreensão de Bérghson (1932, p.53) sobre o *“místico”* é bem próxima do que se nota por estas experiências empíricas:

Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la surprise de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase.

Essa visão de Bergson faz todo sentido, especialmente, para seus militantes, aqueles que estão *“incorporados”* do MST. Mas, para muitos acampados esses muitos elementos que compõe a cosmologia do MST – da qual a mística é parte e ao mesmo tempo produtora – provavelmente não faz nenhum sentido, ou faz pouco sentido, ou, ainda, seu sentido é ressignificado, sua coerência subvertida e seus usos transformados.<sup>302</sup> Portanto o mito não é

---

<sup>300</sup> Representação, no sentido aqui utilizado, está inspirado em Jack Goody (2003, p.44): *“littéralement, ‘mettre en présence de quelque chose qui était précédemment absent’; pás simplement d’‘incarnation d’une abstraction dans un objet’, mais de présentation de quelque chose d’une manière différente...”*

<sup>301</sup> Naquela ocasião uma das várias crianças que estavam ali e que circulavam de um lado para o outro provocou a queda de um enorme refletor usado pela rede de TV da Assembléia Legislativa que transmitia ao vivo aquela audiência. Não houve nenhuma repreensão ou mesmo uma observação aos seus responsáveis reivindicando uma maior atenção com seus filhos. A sensação que experimentei, não somente devido a esse incidente, mas à toda ambiência ali criada, era de que aquele espaço estava de fato sob a autoridade do MST.

<sup>302</sup> Da forma como é abordado em Guareschi e Jovchelovitch, (1997, p. 81) *“comunicação é mediação entre um mundo de perspectivas diferentes, trabalho é mediação entre necessidades humanas e o material bruto da natureza, ritos, mitos e símbolos, são mediações entre a alteridade de um mundo frequentemente misterioso e o mundo da intersubjetividade humana: todos revelam numa ou noutra medida a procura de sentido e significado que marca a existência humana no mundo.”*

estático nem no tempo e nem no espaço, ele é constantemente transformado pelas relações sociais. É assim que Sahlins (1990) tenta salvar o estruturalismo de Levis-Strauss, mas é assim que me parece pertinente entender os mitos que compõe a “cosmologia” do MST e o próprio MST como um mito.

Voltando para sua dimensão mais subjetiva, a mística, quando atinge seu objetivo, produz nas pessoas um estado que se caracteriza por sua singularidade. Willian James (1995, p.237-238) sugere “*quatro marcas que, encontradas numa experiência, permitem que lhe chamemos mística*”:

- 1- **Inefabilidade** – quem a experimenta não traduz em palavras o que experimentou, é preciso experimentar diretamente. Portanto a mística está mais para um estado de sentimento do que um estado de intelecto. “*precisamos termo-nos apaixonado para compreender o estado de espírito de um apaixonado*”
- 2- **Qualidade noética** – apesar de inenarrável, a experiência mística conduz a um *estado de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo.*
- 3- **Transitoriedade** – são experiência transitória, não são sustentadas por muito tempo, mas são, de toda maneira, alimentadas por experiências anteriores.
- 4- **Passividade** – *o místico tem a impressão de que está sendo agarrado e seguro por uma força superior.* Sua própria vontade parece lhe escapar.

James trata diretamente das variedades das experiências religiosas, mas considero que a mística que o MST promove, mesmo não se enquadrando no que é “estritamente” religioso (reforçando a idéia de que nem toda sacralidade é religiosa), acaba sendo uma experiência que carrega elementos do religioso. Esses elementos listados por James me parecem bastante pertinentes para pensar a experiência mística sentida por pessoas que participam das místicas produzidas nos espaços de organização do MST, bem como de outras experiências místicas mais propriamente religiosas que apresentei ou que apresentarei nessa tese.

A prática das místicas adotada pelo MST nos seus espaços de organização foi introduzida também em outros espaços de organização nacional<sup>303</sup> e mesmo internacional, especialmente aquelas ligadas às lutas camponesas. No entanto, seu uso recorrente parece enfrentar alguns obstáculos culturais em certas circunstâncias, e podem chegar a causar situações constrangedoras. Isso pode ser devido ao fato de não despertar nos participantes as marcas da experiência mística listadas acima.

Situação desse tipo me foi verbalmente manifestado pelo José Bové, liderança camponesa de maior visibilidade da França e da Via Campesina. Quando o entrevistei, por ocasião de um breve trabalho de campo realizado em Larzac, região na qual habita, durante uma parte de meu estágio *Sanduiche*, ele me questionou a respeito dessa prática que lhe parecia algo totalmente “*bizarra*”. Disse que a cada reunião que eles tinham na Via Campesina se precedia e/ou se encerrava com uma mística o que, na sua concepção, se tratava de um momento que estava carregado de elementos profundamente religiosos:

Moi ce que j'ai découvert et qui s'est renforcé et qui maintenant s'est développé dans tout *Via Campesina* c'est des nouvelles religions, des religions diverses, avec la *mistica*. C'est bizarre cette histoire. Je ne comprends pas comment ça s'est développée. Il y a une espèce de synchrétisme très bizarre. Est ce que vous êtes d'accord vous aussi ? En tous cas, ça m'intéresse d'avoir une explication parce que c'est quelque

---

<sup>303</sup> Com destaque para o movimento estudantil.

chose qui m'échappe. (*chega uma outra pessoa a que ele explica o que é a mística*) Il y a une espèce d'expression... artistique... pas trop, je trouve, on va plutôt dire spirituelle : si faut donner à la terre, à la lutte, et il y a des composantes religieuses. Alors c'est bizaroïde, je ne sais pas trop d'où vient cette idée d'avoir développer cette pratique, d'avoir mis ça au centre. Et maintenant il ne peut plus y avoir une rencontre de *Via Campesina* sans la présence des *místicas*, même dans les pays où si tu veux... ça s'appelle la *Mística*. Alors la *mística* c'est devenu un mot global.. Tu va faire un truc en Amérique du Nord, en Amérique du Sud, en Afrique, on appelle ça *mística*. Alors c'est devenu un mot qui n'a plus de langue, c'est devenu un mot global.

***C'est une cérémonie, c'est quai ? (questão colocada por outra pessoa que se assoma à conversa)***

Avant de commencer le meeting, il y a un moment particulier, c'est l'idée de faire une séance collective, donc tu peux avoir soit des jeux de rôle, de la distribution des semences pour laquelle chacun amène des graines de tous les pays, des prises de paroles, des chansons. Alors des mises en scène, j'en ai vu des invraisemblables dans les camps du MST. Le premier que j'ai vu c'était en 2001. J'ai vu une *mística* avec des gens enterrés dans la terre, tu as dû le voir aussi, qu'on arrose et puis qui poussent, qui sortent de terre, qui font comme les arbres, les plantes. C'est difficile d'arriver à comprendre quelles sont les origines de ces pratiques. (...) C'est bizarre cette histoire. Je n'arrive pas à décortiquer cette histoire et à comprendre pourquoi ça a pris tant d'importance comme étant de fait un nouveau lieu de culte. bon c'est pas un lieu de culte mais c'est un rassemblement identitaire et qui associe à la fois la terre. Il y a de la religiosité mais qui veut pas le dire, c'est très curieux. Il y a des chants qui vont avec, il y a de tout. c'est une bizarrerie cette histoire.

***Ce sont des rites ?(questão da mesma pessoa anterior)***

Il y a une grande émotivité. Et alors moi... ça m'énerve, je ne supporte pas du tout... ça fait plusieurs fois que je refuse de participer.... Bizarre, bizarre, bizarre...<sup>304</sup>

<sup>304</sup> Em uma tradução aproximada “O que eu descobri e que se reforçou e se desenvolveu em toda *Via Campesina* são novas religiões, de religiões diversas, é a *mística*. É estranho essa história. Eu não compreendo como isso se desenvolveu. Há uma espécie de sincretismo bastante estranho. Você concorda? Em todo caso, me interessa haver uma explicação, porque é uma coisa que me escapa. Tem uma espécie de expressão... artística... não muito eu acho, diria mais bem espiritual: é necessário se doar à terra, à luta, e tem componentes religiosos. Então isso é *bizarroide*, eu não sei de onde vem essa ideia de haver desenvolvido essa prática, de ter colocado isso no centro. E agora não se pode mais ocorrer encontros da *Via Campesina* sem a presença das *místicas*, mesmo em países onde... isso se chama *mística*. Então a *mística* se tornou uma palavra global. Você vai fazer algo na América do Norte, na América do Sul, na África, chama-se a isso *mística*. Então se tornou uma palavra que não tem mais idioma, se tornou uma palavra global. ***É uma cerimônia, é o que ?*** Antes de começar o encontro tem um momento particular, a ideia é de fazer uma seção coletiva, na qual você pode ter, seja de encenação, da distribuição de sementes para o qual cada um leva grãos de todos os países, de discurso, de canções. A propósito das encenações, eu vi uma inacreditável nos campos do MST. O primeiro que eu vi foi em 2001. Eu vi uma *mística* com pessoas enterradas dentro da terra, você deve ter visto também, que se irriga e assim se germina, saem da terra, fazem como as árvores, as plantas. É difícil compreender quais são as origens dessas práticas. É estranha essa história. Eu não consigo decifrar essa história e a compreender porque isso ganhou tamanha importância, é como se fosse de fato um novo lugar de culto. Bem, não é um lugar de culto, mas é um agrupamento identitário e que por vezes é associado à terra. Tem aspectos da religiosidade, mas que não querem dizer, é muito curioso. Eles tem cantos que a integram, tem de tudo. É uma *bizarrerie* esta história. ***São rituais?*** Tem uma grande emotividade. E pra mim... isso me irrita, eu não suporto absolutamente... teve várias



Este interessante comentário expõe, pela clareza de seus argumentos e pela força de seu estranhamento, os elementos constituintes de uma mística e lança questões sobre sua natureza e sua configuração. A extensão que a mística ganhou junto a outros movimentos demonstra a forte presença do MST junto ao movimento camponês global e o seu poder de influência. Ao mesmo tempo expõe a introdução desse formato de representação desconsiderando as características e diversidade dos outros formatos espalhados pelo mundo. José Bové, é claro, também está falando a partir da posição de líder *altermundialista* francês internacionalmente reconhecido e, portanto, dotado de um tipo de olhar orientado por essas e muitas outras características.

Mais do que deixar claro que os elementos que compõem a experiência mística não lhes toca, ele vai além para dizer que sobre ele os seus efeitos são exatamente o contrário do que se espera de uma mística. Produz o constrangimento e a irritação e, sobretudo, produz uma reflexão que busca, a partir de outro plano discursivo, descobrir os fundamentos racionais para este evento que tomou conta dos espaços de organização da Via Campesina. Para ele não há dúvidas de que se trata de uma religião ou uma expressão religiosa. O conteúdo da fala de Bové deixa cristalino a primeira marca apontada por James: a impossível descrição da experiência mística. Para os que vivem tal experiência ela é algo indescritível, ninguém poderá simular ou fazer o outro sentir o que se sentiu. Para os que acompanham a mística de forma cética e distante, aquela experiência é algo incompreensível, parece desajustada do universo político e pretensamente racional na qual ela se realiza. Portanto, se para uns a experiência é marcante, pois além de lhes deixarem marcas os irão fortalecer no compromisso com a “luta”, para outros o efeito é justamente o contrário. Vêm-se afugentados, não se sentem preocupados por tal ritual e diante daquele momento o sentimento que experimentam é o do constrangimento. Expressam a compreensão de que aquele gesto tem algo de alienante e irracional. Mas isso é válido, como no caso do Bové, especialmente para os mais politizados, pois tal formulação não está presente na fala de um “sem-terra médio”.

De qualquer forma, talvez o mais interessante da fala de Bové seja a constatação de que a palavra mística se tornou uma palavra universal. Com ela se define essa manifestação “*bizarra*” que congrega elementos de forte densidade religiosa com elementos mais propriamente de caráter político. Seu incômodo parece estar mais relacionado a esse aspecto ritual e emotivo que remete a um tipo de culto religioso. O seu sentido celebrativo, que de fato muito se assemelha a uma celebração religiosa, não exerce sobre ele, assim como não exerce sobre várias outras pessoas, aquela sensação que é muito forte em outros: um certo êxtase emotivo que teria a força de modelar a diversidade de públicos e posições em um conjunto unitário. É o sentido similar que ocorre nas religiões quando dizem “somos todos filhos de Deus”, “estamos todos unidos em Cristo” ou mesmo o tratamento aplainador usado especialmente pelos crentes de se tratarem todos como “irmãos”.

Nas místicas as pessoas se dão as mãos, se abraçam, beijam, cantam e dançam ao ritmo de palmas, partilham o pão e outros símbolos e colocam em destaque os ícones de seu panteão. Muitos desses elementos fazem parte da liturgia mesmo de cultos pentecostais.

É consenso dentro e fora do Movimento de que a origem da mística como evento de grande importância em suas atividades está relacionado à sua reconhecida “maternidade”: a Igreja Católica e, mais especificamente, a CPT. Em sua origem os padres e outros agentes religiosos ocupavam papel fundamental na condução de suas lutas. Os símbolos e atos que marcaram aquela época estavam relacionados às dimensões religiosas: a cruz, os cânticos de conteúdo religioso, as vigílias, as marchas que assumiam características mais propriamente de

romarias, as missas celebradas no acampamento ao lugar dos cultos “ecumênicos” atualmente, etc.<sup>305</sup>

Na medida em que o MST buscou sua independência política com relação à Igreja ele foi desenvolvendo formas de manter como parte de sua cosmologia aquelas manifestações coletivas que tinham o poder de envolver a todos em um só corpo e em um só espírito. As místicas passaram a ocupar esse papel.

Mas ela não foi totalmente assimilada de sua origem religiosa. Em suas manifestações há uma mescla de elementos de rituais seculares presente nas mais diversas sociedades. Lembro-me de haver participado de uma mística, por ocasião de um congresso, que estava sendo definida como “Jornadas Socialistas”. Conforme seus organizadores se tratava de rememorar um tipo de evento que ocorria no início da Revolução Russa onde se liam textos de certos autores mesclado com manifestações artísticas e confraternização. É relativamente freqüente a realização de cerimônias seculares de reverência a certos líderes nacionais ou a datas importantes, nas quais se cantam hinos, fazem discursos, apelam à presença de crianças como efeito sensibilizador, realizam oferendas de flores que são depositadas aos pés de estátuas e bustos. Enfim, esses rituais que compõem a dinâmica quase cotidiana de muitas sociedades, e integram o que foi definido por vários autores como “religião civil”, não é nenhuma novidade no cenário social. A partir desses rituais se sacraliza determinados espaços e criam ou consolidam seus panteões. As dimensões que estão presentes nas místicas do MST e que a faz uma novidade talvez seja a sua hibridização mais evidente com elementos religiosos *stricto sensu* e a sua centralidade na dinâmica de um movimento social.

O que atribui características mais sincréticas aos rituais do MST é exatamente a sua marcante carga místico-religiosa que vai estar associada a essa religião de caráter civil. Em seu panteão encontram-se desde Jesus Cristo até Mao T’sé Tung passando por uma enormidade de outras personalidades históricas e atuais. Fatos históricos também alicerçam suas místicas e nesse caso buscam apoio desde o acontecimento narrados no Antigo Testamento, como a recorrente menção à Terra Prometida por Deus a Moisés, até a luta messiânica protagonizada por Antonio Conselheiro em Canudos.

Como no caso de Bové, obviamente que a mística não toca a todos de forma homogênea. O que pude perceber no acampamento<sup>306</sup> é que nem todos participavam daquele espaço e a parte dos que participavam não demonstravam o mesmo engajamento que alguns demonstravam. Sintomático, nesse sentido, foi aquela situação já comentada anteriormente, em que numa reunião de um NB, o coordenador chamou a atenção dos participantes para o fato de que eles não estavam demonstrando um envolvimento adequado com aquele momento de mística durante a Formatura na Bandeira. Muitos não sabiam cantar o hino do MST e nem mesmo as palavras de ordem as mais básicas. Deixava claro que aquele momento era “frio”, não atingia o “calor” que a mística, enquanto um momento “quente”, deveria fazer atingir. Todos deveriam então, aprender o hino e os seus significados para que em outra oportunidade se dotasse aquele momento da emoção que o coro uníssono do hino cantado com o punho esquerdo cerrado brandindo no ar deveria despertar.

Nesse sentido a eficiência da mística é relativa. Para alguns não passa de mais uma das “obrigações” a que estão submetidos quando decidiram aderir ao acampamento e ainda assim alguns se furtam a ela. Para outros o seu sentido se realiza completamente. Lembro

---

<sup>305</sup> O documentário “Terra para Rose” dirigido por Tetê Moraes é bastante ilustrativo de tais manifestações religiosas e da presença ostensiva dos agentes da Igreja Católica.

<sup>306</sup> Nos assentamentos os momentos de mística são praticamente inexistentes. Ali a mística se manifesta de forma individual quando as pessoas re-visitavam seu passado e lhe dotava de um sentido glorioso. Relembrar as lutas, as dificuldades, o momento da conquista da terra, e, sobretudo, a centralidade do MST levavam muitos a se emocionarem e reafirmarem sua fidelidade e gratidão ao Movimento.

especialmente do caso de uma liderança que se exprimiu mais ou menos dessa forma a respeito da mística que se realiza por ocasião da Formatura na Bandeira: *“eu não posso ficar muito tempo sem participar da ‘Formatura na Bandeira’ , eu sinto falta das palavras de ordem, da mística, de cantar o hino...”*.

A mística também pode ter a função bastante prática de apaziguar os ânimos em situações de tensão. Uma reunião ou uma assembléia, como notado em Chaves (2000) pode, em seu conjunto, ser desenvolvida ou permeada por elementos próprios de uma composição mística. Ou então da forma como eu notei no acampamento, durante os momentos que precediam as lutas mais intensas ou ameaças – como ocorreu quando estavam sob a iminência do despejo – eram quando as místicas se faziam, mais do que nunca, importantes e necessárias. A sacralização daqueles momentos através das místicas era a fórmula para intensificar a unidade, se reinvestir de força e coragem, reafirmar a identidade de Sem-terra, nomear os inimigos, confirmar a legitimidade e a convicção das idéias e princípios e, o que é ainda mais mobilizador, estabelecer os contornos de um futuro idílico no qual suas causas estarão ativas numa nova sociedade.<sup>307</sup>

Cabe observar que as celebrações ecumênicas ocorridas no acampamento também eram pensadas conforme o modelo das místicas. Mesmo quando eram os padres que celebravam, muitos dos elementos que compunham a celebração estiveram ou podiam estar presente em alguma mística. Da celebração que participei, por exemplo, os que a coordenaram eram um acampado pastor de uma igreja na sua comunidade de origem e um outro acampado católico, ambos revezavam na condução das etapas (descritas em outra parte). Esta celebração começou com uma encenação e encerrou com palavras de ordem precedidas pelo Hino do Movimento. De fato a fronteira entre a mística, conforme comentada por José Bové e das quais pude participar em algumas ocasiões, e esta celebração que presenciei não me parecem assim tão claras. O elemento que pode, de fato, tornar visível essa fronteira é a presença do padre e seus ornamentos e os discursos e orações que seriam “puramente” religiosos. No entanto, nestas celebrações são mescladas, como salientado, elementos próprios do discurso militante e símbolos seculares como a bandeira do Movimento, seu Hino, suas palavras de ordem, suas músicas, etc.

## 5.10 Da mística à religião

Quem tem coragem de orar, tem coragem de lutar.

Vilma (evangélica acampada)

Como tentei fazer notar, no acampamento também há um esforço de controle das expressões religiosas. É bastante forte a confusão entre mística, ecumenismo e religião. Mesmo pensada e afirmada naquele espaço como um expressão religiosa, a celebração ecumênica não é tão religiosa para os que são religiosos, mas também pode ser excessivamente religiosa e pouco politizada para os militantes sem religião. O que se percebe é que a celebração ecumênica só é ecumênica para os não religiosos. Para os católicos o seu catolicismo se realiza devido ao fato daquela cerimônia ser realizada quase sempre pelo padre. Mesmo os sacramentos tipicamente religiosos, como o batismo na sua versão católica, são realizados nessa celebração. A família católica que batiza o seu filho o está introduzindo no catolicismo e não no “ecumenismo”. Já, no caso dos evangélicos, essa possibilidade não se

---

<sup>307</sup> Chaves (2000, p.405) observa que “as assembléias místicas têm um sentido mais pedagógico que deliberativo, servem à construção da unidade e não à elucidação das diferenças, além disso, constituem meios de formação de um consenso coletivo cujo conteúdo encontra-se previamente determinado”.

apresenta naquele espaço. Sua participação nessa celebração é sentida quase que com a mesma obrigação com que realizam uma tarefa ou participam das várias reuniões cotidianas a que são obrigados a participarem. Ou então, especialmente devido à presença do padre e devido aos rituais tipicamente católicos, os evangélicos se sentem preteridos e não entendem o porquê da restrição aos seus pastores e às suas cerimônias.

Já as Místicas tem um caráter mais livre do peso religioso, mas ao mesmo tempo, congregam elementos e possuem uma forma que as aproximam dos rituais religiosos. Por outro lado, nas celebrações ecumênicas misturam-se vários elementos que normalmente estão presentes na Mística: o Hino do Movimento, a sua Bandeira, as músicas, as palavras de ordem, etc. Pode-se dizer que há um *continuum* entre a Mística e a Celebração indo do mais politizado ao mais religioso. Mas cada um contendo parte de seus extremos.

No assentamento novo o que lhe caracteriza é a ocorrência de um mercado religioso pujante. É o momento em que as famílias estão, em certa medida, sem lastro em termos de participação religiosa. Mesmo os que se dizem católicos convictos participam dos momentos de sociabilidade religiosa da Igreja Evangélica e não está em questão para eles um processo de conversão. A conversão, ainda que desejada, não é algo fundamental para os evangélicos ali estabelecidos. Empiricamente, pode-se notar claramente que as pessoas que mais fortemente se engajaram na constituição da comunidade católica são aqueles vindos do interior do estado, em grande parte de origem camponesa. Os evangélicos e os da religião afro-brasileira são predominantemente das periferias dos centros urbanos. Nesse assentamento a tentativa dos militantes do MST de colocar limites a essa dinâmica de disputa religiosa foi a de tentar controlar a instalação de suas igrejas. Tentaram isso a partir do modelo do ecumenismo que vigorava no acampamento. Está em questão, como declarado por um militante, fazer convergir para suas causas toda essa pujança religiosa. No entanto, no assentamento eles eram apenas mais um grupo, o grupo dos militantes e, mesmo com reconhecido poder, eles eram voto vencido em relação a estes assuntos. Isso ficou evidenciado quando a proposta de construção de uma capela ecumênica foi rejeitada pela grande maioria dos representantes dos bolsões.

No assentamento antigo a comunidade religiosa já estava consolidada desde sua origem quando havia ali a “casa dos freis”. Mas o lamento freqüente era o de que a comunidade era fraca. As igrejas evangélicas que havia ali tinham pouca expressão entre os assentados. O que me pareceu mais evidente nesse assentamento era o investimento na conquista de fiéis para que participassem em seus templos na cidade. Ou seja, não havia uma disputa por espaço dentro do assentamento e sim uma tentativa de levar o assentado para fora dele. Este fato foi perceptível pelo assédio mais evidente dos Testemunhas de Jeová e mesmo no caso da Igreja Universal do Reino de Deus, da qual não encontrei nenhuma menção da visita de seus agentes, mas algumas pessoas declararam participação nessa igreja com sede no município próximo. O MST, ali representado pela Cooperativa, também interferia nessa dinâmica, pois investia em uma religiosidade de conteúdo mais político e não se comprometiam tanto com uma adesão puramente religiosa à comunidade. Mas, ao mesmo tempo, era dentre eles que revezavam a eleição dos dirigentes da comunidade católica. Nesse caso buscavam atribuir uma maior dinâmica social àquele espaço religioso, o que poderia significar, inclusive, tornar a comunidade quase um “apêndice” da cooperativa, situação que se anunciava a partir do projeto de transferência da sede da comunidade para o espaço da agrovilagem.

Portanto, em todos estes espaços há, em maior ou menor medida, um mercado religioso estabelecido no qual o MST acaba sendo um integrante inusitado. No acampamento ele detém o “monopólio”, ele é o banqueiro exclusivo do simbólico inclusive na questão religiosa. Ali ele tem poder para definir a forma e o conteúdo das expressões religiosas. Já no assentamento novo é como um mercado idealmente “auto-regulado”, as disputas são francas e

abertas e as adesões são regidas pela oferta e demanda. A Igreja Católica, que até certo momento parecia desprezar aquele espaço, consegue se estabelecer a partir das Missões e, obviamente, a partir da força que tem como religião dominante. Mas outras igrejas se fazem presente para ofertar seus serviços religiosos e sociais. O MST tenta capitalizar, de alguma forma, os efeitos dessa dinâmica, mas agora já passa a ser reconhecido como um “elemento estranho”. Nesse sentido, foi interessante perceber essa tentativa de capitalização com relação às Missões. Em uma reunião de um dos Bolsões, naquele no qual se reuniam o maior número de militantes, as respostas a uma das questões do “questionário dos missionários” referente às expectativas em torno das Missões foram as seguintes:

#### **O que espera das missões?**

- relação mais próxima com a Matriz (Paróquia)
- melhorar a relação entre as pessoas no assentamento
- motivar/animar as pessoas, participação, companheirismo
- que seja um espaço que fortaleça a *luta de classe*: *“somos oprimidos por muitos setores, inclusive pela igreja, quando tem um padre com preconceito contra nós. Fomos bem recebidos com o crentes e não com os padres”* (Fala do Manuel)
- despertar a fé, espiritualidade
- acreditar num processo de construção coletiva
- ampliar a auto-estima
- resgatar os valores socialistas e humanistas
- que aborde/retrate a nossa realidade: *lixão, ecologia, meio ambiente, família, educação, luta de classe* (acrescentado ironicamente pelo Leandro)

Dentre as várias posições, aquelas dos militantes ficam em evidências devido ao seu conteúdo ideológico. Mas, como se nota, suas posições não são mais tomadas como as mais legítimas para interferir em tal assunto. A própria ironia com que são tratados alguns de seus lemas evidencia a constituição de um novo espaço de disputas.

Já no assentamento antigo sua interferência não é tanto uma estratégia pensada. Para grande parte de seus militantes a religião já não tem mesmo tanta importância e mesmo para os que assumem sua importância, acabou se acentuando o seu caráter político e paradoxalmente individual. Ou seja, não estão declaradamente na disputa por atribuir uma nova cara àquela igreja conservadora que os assistem. Buscam, de alguma forma, concretizar uma religião militante ou uma religião para o militante. Isso implica um menosprezo pela religião de comunidade.

Outra questão importante que inspira as discussões desse capítulo se fundamenta em um paralelo possível entre as análises realizadas por De Boni (1980) a respeito do papel da religião na sociabilidade entre colonos imigrantes italianos que chegaram ao Rio Grande do Sul no século XIX. Este autor salienta a importância das capelas construídas por tais colonos em torno das quais se encontravam.

As visitas ocasionais do domingo, quando vizinhos há pouco chegados encontravam-se para fugir da solidão, rezar o terço e comentar os fatos da vida, foram aos poucos se institucionalizando e o grupo acabou sentido a necessidade de construir uma capela, como ponto de referência, ao redor do qual passou a girar não só a vida

religiosa, mas também a vida social. Cada travessão<sup>308</sup> via-se obrigado a construir seu templo. Não tê-lo, equivalia a uma situação de inferioridade ante os vizinhos. (De Boni, 1980, p.236)

Nos assentamentos ocorre algo semelhante. São migrantes que, ao se instalarem em uma nova localidade, buscarão, através da religião, constituírem espaços de expressão religiosa, mas também social. Não é sem sentido, portanto, que empenham grande parte de suas forças sociais e políticas na construção da capela e na consolidação da comunidade religiosa. No assentamento antigo, muitos acentuavam a comparação com o cuidado que tinham na construção e formação da comunidade católica em seus locais de origem, destacando, dessa forma, essa situação de inferioridade destacada por De Boni. No assentamento novo, a importância da comunidade religiosa e da construção da capela estava mais fortemente presente entre os que tinham origem camponesa e estavam habituados a participarem de tal espaço. Nesse sentido, também ocorre situações apontadas por De Boni, *“o fato de as grandes disputas sociais girarem em torno do local de construção, do material a ser empregado na obra, do santo escolhido como padroeiro da capela, etc.”* (1980, p.236). Essas questões estavam presentes em ambos os assentamentos.

No assentamento antigo a cooperativa e, por conseguinte, o MST era, em grande medida, a “rival” da comunidade religiosa. Se nas comunidades rurais tudo ocorria em torno da capela, sendo o local adequado ao redor do qual se edificavam os principais espaços de sociabilidade, como a bodega, o salão de festas, os locais de esporte e lazer, etc, no assentamento antigo tudo isso estava organizado ao redor da sede da cooperativa e a sede da comunidade ficava isolada socialmente. A festa mais importante do assentamento que marcava “o grande dia” não era a festa do padroeiro da comunidade, mas a festa de fundação da cooperativa. Esta, acabava “sombreando” aquela. Como destacado acima, uma senhora me reclamou, inclusive, que a própria imagem do santo padroeiro da comunidade (São Francisco de Assis) era guardada na sede da cooperativa.

No assentamento novo tudo estava se iniciando. Mas como demonstrado, a dinâmica sócio política definida pelos militantes do MST não tinha o poder de interferir na dinâmica sócio-religiosa que outros agentes estavam buscando estabelecer. Mesmo assim, a primeira festa da comunidade que festejaria o dia do seu padroeiro, Santo Isidoro, não ocorreu devido ao imbróglio no qual estavam imersos interna e externamente relativo ao arrendamento da área de arroz relatada mais acima. Mas, tudo indicava que, caso conseguissem fortalecer a comunidade católica e constituir a capela, seria em torno dela que a dinâmica social de parte do assentamento se estruturaria.

Ainda que a presença do padre sempre fosse muito valorizada e reivindicada, o esforço notado nas ações de alguns fiéis, de ambos os assentamentos, era o de fazer com que a comunidade religiosa tivesse uma dinâmica própria definida por eles próprios. As reuniões de famílias, por exemplo, eram organizadas por eles (no assentamento novo) de forma espontânea. Em grande medida, “a capela”, como salientado por De Boni, possui muitos pontos de contato com o que foi e ainda é denominado de Comunidade Eclesial de Base. O que se nota é que a busca pela comunidade religiosa acaba se confundido com a busca pela própria comunidade de vida. (De Boni, 1980, p.254).

Em resumo, o que é central nesse capítulo é fazer notar que os assentamentos pesquisados são espaços de disputas entre religiões e, em alguma medida, entre essas e o MST. No capítulo seguinte entrarei mais diretamente na dimensão subjetiva referente ao sentimento religioso que se expressa no âmbito da religião e no âmbito da militância política no MST.

---

<sup>308</sup> Travessão ou linha é a forma territorial de estruturação das comunidades rurais no RS.

## **CAPITULO VI**

### **O PERFUME DE DEUS: A EXPRESSÃO DO RELIGIOSO NUM ESPAÇO DE LUTA E A EXPRESSÃO RELIGIOSA DESSA LUTA**

#### **6.1 A realidade irônica: bruxaria e política no acampamento**

“Com a força de Deus o MST vencerá.”  
“Bendito seja o MST, se ele não existisse teríamos que criá-lo.”  
“Deus não quer o latifúndio”<sup>309</sup>

Como já apontado anteriormente, durante determinado período a partir da origem do MST, acampar passou a integrar o leque de possibilidades no processo de reprodução de um determinado perfil social da agricultura camponesa. Notava-se que na constituição desses acampamentos predominava um tipo identitário que, obviamente, produziu efeitos no processo de organização dos acampamentos dessa época e dos assentamentos que os sucederam.

Já o acampamento que pesquisei reúne algumas características que apontam para a adesão de um público bastante variado, com perfil majoritariamente urbano e sem vinculação prévia com a agricultura, ao menos recentemente. São, em sua maioria, provenientes das periferias da região metropolitana de Porto Alegre e o contato com o meio rural é remetido às gerações passadas. Obviamente que a proximidade dos grandes centros urbanos do RS potencializa a presença de tal público, especialmente num momento em que a Frente de Massa do Movimento voltam suas atenções para pessoas com este tipo de perfil.

Essa característica atribui novos contornos no que se refere à relação entre religião e luta pela terra. Lembro-me que logo no primeiro dia em que visitei esse acampamento me chamou a atenção as inscrições sobre os barracos de lona preta que faziam alusão à luta pela terra e à religião. As frases da epígrafe são alguns exemplos. Já nas primeiras conversas ficou evidente uma forte presença de evangélicos entre os acampados. A projeção mais cautelosa, feita por alguns entrevistados, apontava para algo em torno de 50% daqueles que se diziam religiosos.

Há, evidentemente, uma relação intrínseca entre a proveniência desses acampados e sua adesão religiosa. Vários estudos apontam para a ocorrência de uma maior penetração do pentecostalismo nas faixas mais populares da população, especialmente a urbana (Novaes, 1985, 2002; Corten, 1995; Machado, 1996). Nesse sentido, é de se esperar que as características religiosas deste novo perfil de acampado priorizado pelo MST – este com características mais urbanas – siga a mesma tendência de sua origem social.

Durante minha pesquisa a diversidade religiosa percebida no meio pesquisado se distribuía entre católicos, pentecostais, batuqueiros, protestantes históricos, místicos (do tipo “Nova Era”), nessa ordem de importância quantitativa. Não realizei uma contagem

---

<sup>309</sup> Frases “pichadas” em barracos de lona preta no acampamento pesquisado, evidenciando a imbricação entre o discurso religioso e o discurso político.

sistemática, mas busquei me orientar pelas indicações nativas que dessem conta dessa diversidade e, mesmo que sem muito rigor, apontasse para tal quantificação. Era assunto das entrevistas que realizei a indicação de quais religiões haviam naquele local. Foi a partir dessas indicações que compus a seleção dos entrevistados. No acampamento eu realizei 18 entrevistas gravadas e várias conversas informais. Destes entrevistados 7 eram evangélicos; 5 eram católicos; um era batuqueiro; uma praticava um misticismo baseado numa Religião Celta na qual o discurso relacionado às “bruxas” tinha papel central; outras duas tiveram formação católica, mas não admitiam a pertença a alguma religião; e mais duas que simplesmente disseram não ter religião. Conheci ao menos mais dois batuqueiros, três evangélicos pentecostais, quatro católicos e um que se dizia cigano dentre vários outros acampados com os quais conversava quando da minha visita ao acampamento.

O universo do “crente”, como são denominados e, em certos casos, se denominam os evangélicos, é extremamente multifacetado e de difícil apreensão. Mesmo os estudiosos do assunto não têm consenso a seu respeito e nem os seus fiéis se sentem reconhecidos em certas classificações (Machado, 1996; Mafra, 2001). Uma característica marcante no caso do pentecostalismo é a sua enorme diversidade de denominações. Sob seu manto reúnem-se uma grande variedade de igrejas que vai desde aquelas diminutas que nascem e restam circunscritas a um raio de ação que não transcende a um bairro urbano, até igrejas de maior envergadura e de reconhecimento nacional e internacional como é o caso da Assembléia de Deus. No geral as pessoas que pertencem ao pentecostalismo se definem, simplesmente, como evangélicos. Evangélico é uma referência ainda mais abrangente que remonta à reforma protestante e abraça todas as denominações que emergem a partir desse evento histórico. Reconhecem-se e são reconhecidos como evangélicos toda uma variedade de pertenças que vão desde os chamados protestantes históricos<sup>310</sup> até os neo-pentecostais.

A marca mais saliente de um evangélico pentecostal é a centralidade da bíblia em seus discursos e rituais e, nesse específico, dedicam grande ênfase ao novo testamento, daí a origem de sua denominação. São reconhecidos também pela maneira aguerrida com que assumem o papel de evangelizadores. Do ponto de vista doutrinal, mesmo considerando que as diferenças entre as diversas denominações são cada vez mais notórias, no geral eles comungam da fé em uma nova vinda de Jesus Cristo, momento no qual eles serão arrebatados para o céu e os maus perecerão no inferno. Acreditam-se dotados dos dons e carismas do Espírito Santo cujo poder pode curar os males do corpo e da alma. Em seus cultos o êxtase religioso é marcante: cantam com fervor, gritam orações, gesticulam, batem palmas, dão testemunhos pessoais, se emocionam, e podem chegar a falar em línguas ininteligíveis (glossolalia).

No geral, as entrevistas que realizei versavam, principalmente, sobre a vida dos entrevistados e em certo momento, como o tema da religião não tivesse sido abordado de forma espontânea eu conduzia a conversa, de forma mais objetiva, para este tema. Nesse sentido é significativo notar que são os crentes os que mais espontaneamente falavam sobre a religião. Ainda no momento em que narrava sua trajetória de vida ele já deixava claro a centralidade que a conversão religiosa ocupava no seu percurso. A forma e o conteúdo de suas narrativas deixam evidente que se sentem escolhidos por Deus. Mesmo nos cultos a

---

<sup>310</sup> Com “protestantismo histórico” se costuma designar aquelas igrejas que foram criadas até o século XIX. Ele tem como referência histórica a Reforma ocorrida em 1529 e como referência geográfica sua origem está localizada na Europa. Brandão constrói um interessante e envolvente mapa das religiões no Brasil e na parte em que apresenta o protestantismo ele o subdivide da seguinte forma: os protestantes de imigração (ex.: Luteranos e Episcopais), os protestantes de missão (ex.: Presbiterianos, Congregacionais e Metodistas) e os protestantes de conversão (ou Protestantismo Pentecostal – ex.: Assembléias de Deus e a Congregação Cristã no Brasil). Para detalhes remeto o leitor a seu artigo, Brandão (2004).



valorização de cada fiel e as expressões individuais acentuam esse sentimento pessoal de estar em contato direto com o divino.

Quando questionado, um evangélico raramente dirá, imediatamente, à qual igreja específica está filiado, se é à “Assembléia de Deus” ou “Adventista”, por exemplo. Dirá, simplesmente, que é evangélico<sup>311</sup>. Em alguns casos quando lhes questionava a especificidade de suas pertencas, alguns se esforçavam para lembrar o nome e, às vezes, se confundiam; um deles nem mesmo sabia dizer exatamente, apenas fez referência à localização da igreja que freqüentava. No acampamento encontrei pessoas que se diziam pertencentes à seguintes igrejas: Assembléia de Deus, Assembléia de Deus do Ministério da Restauração, Adventista do Sétimo Dia, Jesus é a Salvação, Deus é o Senhor e Batista Betel. No entanto, essas pertencas se dissolviam naquele espaço e quase todos os evangélicos participavam dos cultos realizados na única igreja evangélica localizada nas proximidades<sup>312</sup>: a Assembléia de Deus do Ministério da Restauração<sup>313</sup>. Esta igreja localizava-se no assentamento ao lado e havia sido fundada por uma família que passou a residir no assentamento após a conquista do lote pela avó materna<sup>314</sup>. Como se verá mais adiante, essa família estava ali se refugiando da violência que estavam enfrentando na periferia da grande cidade onde moravam.

No percurso de boa parte dos evangélicos ocorre esse trânsito entre diferentes denominações, mas sempre mantendo sua adesão prioritária ao evangelismo e, mais especificamente, àquelas igrejas do campo pentecostal. A esse trânsito se apresentam muitas justificativas: as migrações ou maior proximidade física – como no caso dos que foram para o acampamento e se distanciaram da igreja que participavam –, à dissolução de determinada igreja à qual freqüentavam, à busca de novas experiências, ao distanciamento religioso temporário e ao retornar buscam uma nova denominação, ao convite de um parente ou amigo para freqüentarem sua igreja, esses foram alguns dos motivos que me narraram.

Dos três umbandistas que encontrei dois deles pertenciam ao grupo de lideranças do acampamento e um terceiro era coordenador de um NB. Com relação a esse grupo religioso

---

<sup>311</sup> Contrário à peculiaridade fundamental do catolicismo, ou seja, todo o seu desenvolvimento está apoiado numa estrutura arborescente – nos termos de Deleuze – estando em Roma o seu caule central e nos seus ramos a proliferação de diferentes maneiras de vivenciar tal religiosidade sem, no entanto, ocorrer uma divisão. Observação similar foi feita por Brandão (2004, p.269) ao constatar que “o Catolicismo fazia gerar e preservava sua diversidade, não se dividindo, enquanto o Protestantismo garantia a sua unidade, dividindo-se”. Essa constatação me parece bastante pertinente e pude notá-la na prática dos evangélicos que conheci durante minha pesquisa. A enorme diversidade de igrejas representadas nesses espaços não impedia que se congregassem apenas pelo inter-reconhecimento como evangélicos.

<sup>312</sup> Não observei, ao contrário do que foi notado na pesquisa realizada por Novaes (1985), acusações ou comparações entre as diferentes igrejas evangélicas. As comparações e acusações tinham sempre como alvo a Igreja Católica e outras denominações externas ao campo evangelista como os das religiões afro-brasileiras e certas expressões religiosas relacionadas à “Nova Era”.

<sup>313</sup> Um casal com cinco filhos inaugurou essa igreja no lote que a mãe da esposa conquistou no assentamento. Inicialmente o marido era o diácono, ao final dessa pesquisa, passados um ano da minha primeira visita ele já era pastor. Assim eles descreveram esta igreja: “**Vocês são evangélicos?** *Sim, nos somos da Igreja Assembléia de Deus do Ministério da Restauração. Tem diferença da Assembléia de Deus?* *Era a Assembléia de Deus primitiva, a primeira que veio para o Brasil, só que daí Deus falou ao coração desse nosso pastor, que é o presidente, que era para ele abrir esse ministério, daí ele abriu. Mas é vinculado à Assembléia de Deus? Não. Ela foi vinculada, foi uma divisão... [exatamente a palavra é divisão. Pela parte espiritual foi tocado por Deus e ele criou o ministério, ele o pastor Humberto. Só que ele no caso é evangélico, vem de berço cristão, só que servia a Deus na Assembléia de Deus e aí Deus deu a Assembléia de Deus do Ministério da Restauração.]”* (entre colchetes está a fala da esposa).

<sup>314</sup> Um aspecto interessante a ser notado é que os evangélicos do acampamento sempre diziam que participavam dos cultos dessa igreja no assentamento, mas nenhum católico fez a mesma menção com relação às missas que também ocorriam no assentamento. Das missas que participei no assentamento de fato não encontrei nenhum acampado.

eu voltarei de forma mais detida em outra parte desta tese. Aqui basta dizer que não encontrei nenhuma posição explícita de pertencimento ou de discriminação direta. Digo, adiantando, que no assentamento novo a presença de pessoas abertamente pertencentes a essa religião produzia efeitos mais sensíveis. Como a política de tratamento da religião no acampamento é alicerçada no ecumenismo, tal condição ocultava outras expressões religiosas. Exceto no caso dos pentecostais que dedicavam muito mais atenção ao exercício de sua religiosidade, como trato de demonstrar aqui, e no caso do catolicismo que era a religião dominante – mesmo em minoria, como será tratado mais adiante –, os demais ajustes relativos a esse tema eram conformados às normas do ecumenismo.

Das expressões religiosas que encontrei no acampamento em um caso houve uma referência explícita a um tipo de misticismo que remete idealmente ao que a literatura denomina genericamente de “Nova Era” (Oliveira, 2003; Carvalho e Steil, 2008). A pessoa que se disse pertencente a essa “religião” era uma liderança do acampamento, a Anita, e quando a entrevistei ela não fez nenhuma menção a essa pertença. Ao longo da entrevista reconheceu sua origem católica influenciada especialmente pela mãe e descreveu brevemente como tinha se afastado daquela religião. Disse que inicialmente colocou em questão o sacramento da confissão – que teve a oportunidade de experimentar uma única vez por ocasião da primeira comunhão. Não entendia por que a confissão deveria ser realizada para um homem e não diretamente a Deus<sup>315</sup>. A partir desse primeiro questionamento começou a questionar a própria existência de Deus e por fim se afastou da Igreja Católica. Narrou, sem muitos detalhes, a história do pai que era freqüentador da Umbanda mas sobre o qual sabia pouca coisa. Ela tinha 37 anos e o seu pai, que era da Brigada Militar, morreu há 14 anos.

Disse-me que sua mãe apenas soube da filiação religiosa do pai após eles se casarem e que tal descoberta “foi um caos”. A mãe não aceitava a religião do seu pai e boa parte dos conflitos familiares tinha esse componente como motivador. Lembra-se muito vagamente de que ele a levava ao Terreiro de Umbanda quando era criança e certa vez lhe presenteou com um quadro de Iemanjá. Ela foi obrigada a deixar esse quadro com a avó, pois a mãe não permitiu que o possuísse em casa. A avó materna, apesar de ser católica, era, segundo suas lembranças, mais tolerante a propósito de outras religiões.

Como já adiantei, durante essa entrevista em nenhum momento ela fez menção ao fato de acreditar em Bruxas e freqüentar um grupo místico que cultivava tal fé. Soube de sua adesão por acaso, durante uma conversa informal após algum tempo que freqüentava o acampamento e quando já havíamos estabelecido uma relação de amizade. Mesmo assim ela não se deteve muito nas suas explicações e não pude compreender com exatidão do que se tratava. A partir de uma página que Anita possuía num site de relacionamentos (o Orkut) vi algumas fotos e vídeos que faziam referências às fadas, bruxas e outros seres. Em uma das fotos na qual aparecia uma fada ela postou a seguinte inscrição:

Minha essência: Uma bruxa é, antes de tudo, alguém que está em contato com energias sutis. Olhamos ao nosso redor e vemos mais do que matéria. Vemos o íntimo, o Espírito das coisas nas coisas. E trabalhamos com este espírito..... Ser uma Bruxa é estar conectada com a vida, fazer parte dela e acreditar que o universo é bem mais do que nos parece!

Detenho-me nas características religiosas dessa pessoa por dois motivos. O primeiro é que ela é expressão exemplar de um tipo de engajamento religioso que notei relativamente freqüente entre as lideranças que estão à frente do MST, sobretudo, em tempos recentes. São,

---

<sup>315</sup> Esta contestação é recorrente entre os não católicos ou mesmo entre os católicos “progressistas”.

em sua maioria, urbanos com alto grau de formação e não assumem uma pertença religiosa particular. Neste caso específico ela havia cursado parcialmente uma faculdade de administração e uma de sociologia. A essa última ela pretendia retornar. Também não encontrei dentre estas lideranças alguém que se assumisse ateu ou agnóstico<sup>316</sup>. De maneira especial, este grupo que estava à frente do acampamento compõe um perfil que é característico daqueles perfis que são discutidos em Duarte et al (2006). A perspectiva destes autores busca

compreender o religioso na sociedade moderna não em uma perspectiva nominalista linear, mas no sentido amplo de uma ‘visão de mundo’, uma cosmologia estruturante, na qual se reconhece que o espaço da ‘religiosidade’ abarca hoje muitos valores e comportamentos oficialmente ‘laicos’ ou, ao menos, ‘não confessionais’. (Duarte et al, 2006, p. 16)

Esse caso parece exemplar na condensação dos valores do “subjetivismo” e do “naturalismo” destacado por estes autores. Com subjetivismo, também referido como individualismo, estão fazendo referência a uma das características da modernidade<sup>317</sup> que é a presunção da liberdade da escolha. No caso em foco essa característica já dá seus sinais no momento em que ela passa a colocar em questão o padre como mediador entre ela e Deus e, no limite, passa a questionar o próprio Deus. Aqui ele reconhece a liberdade que deveria ter de estabelecer um contato pessoal com Deus. Essa ruptura com a Igreja Católica e suas curiosidades em relação à religião do pai acenam para um comportamento de quem mapeia suas possibilidades de escolhas. De certa forma este subjetivismo também se expressa no embate entre a religião materna e paterna o que a leva a não aderir a nenhuma, mas, ao mesmo tempo expressar uma simpatia pela Umbanda. E a realização mais acabada desse subjetivismo está conciso, após sua busca, na sua opção religiosa que remete a um perfil místico-espiritual típico da “Nova Era”. Esse grupo religioso pode ser definido como aqueles “que buscam o sagrado e a si mesmos em lugares, espaços rituais e peregrinações onde a natureza tem um papel protagonista” (Carvalho e Steil, 2008, p.291).

Com “naturalismo” Duarte et al (2006) estão se referindo à preeminência dos valores da natureza na cosmologia moderna. Especialmente nesta frase que servia de legenda para a foto de uma fada, postada em sua página na internet, estão explicitados estes valores da natureza e da religião que remete tanto à definição da “Nova Era” quanto aos valores do subjetivismo e do naturalismo.

O processo de “conversão” à uma causa, também se conjuga com os valores considerados acima. A busca por atribuir um sentido à sua vida a leva a abandonar o percurso que seguia e a se unir a outros na construção do sonho de um mundo ideal. Esse comunitarismo ao qual adere carrega certos valores particulares do que foi denominado por “Romantismo”. Essa corrente do pensamento Alemão do século XVIII emerge como contraponto aos valores pujantes da modernidade daquela época ativados pelo iluminismo. A constante menção às virtudes de um tempo pretérito, idealizado em sua pureza e harmonia, que se viam deteriorar com o advento da modernidade, é parte integrante desse movimento de

<sup>316</sup> Exceto no caso de uma pessoa que se declarou ateu, mas com quem não estabeleci maiores relações pois logo foi enviado para liderar um outro acampamento.

<sup>317</sup> Fuga da terra para o Universo e do nós para o indivíduo sintetiza alguns elementos da modernidade. Mayr (1989, p.228) destaca que “*La modernidad plurariza: instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones, mercancías, mensajes, etc.*” Destaca também uma curiosidade na etimologia a palavra heresia que tem em sua origem a idéia de eleger. Esse é outro aspecto da modernidade “*La modernidad crea una nueva situación en la que seleccionar y elegir devienen imperativos*”

resistência a esse processo de racionalização e desencantamento do mundo (Oliveira, 2008). Paradoxalmente esses valores do Romantismo são eles próprios produzidos pela modernidade e no caso em questão isso fica bastante evidente. É a invenção da tradição, conforme a célebre sentença de Hobsbawm (1984). Como sugere Brüseke (2004, p.30)

O romantismo define-se mais através de um novo olhar, de um novo entendimento do homem, na sua subjetividade, e da vontade de expressar essa subjetividade. Ser romântico é mais do que uma *forma* de ser, é muito mais uma maneira de sentir. (...) o romantismo escapa de sua definição, é uma eterna busca da flor azul, é um querer e não alcançar, é uma saudade sem fim.

A vida comunitária que enseja o dia-a-dia em um acampamento; a submissão do indivíduo ao coletivo, sobretudo no caso dessas lideranças; a exaltação de elementos místicos; a recordação de pessoas e passados gloriosos; a centralidade da natureza, são eles próprio valores de um certo romantismo que se ajustam à modernidade contemporânea.<sup>318</sup> É dizer que o sentido da existência desses valores encontra como solo propício ao seu florescimento os valores do subjetivismo e do naturalismo que compõem a cosmologia moderna.

O segundo motivo pelo qual me detenho na experiência místico/religiosa de Anita tem relação com algo inusitado, que só pude perceber depois de conhecer os elementos da crença professados por esta liderança. Refere-se aos efeitos que os componentes de tal religião exercia sobre a fala e comportamento de uma acampada evangélica profundamente religiosa e, ao que parece, sobre outros acampados.

Logo de minha primeira visita ao acampamento um dos nomes que tinha como referência a quem deveria pedir a permissão para iniciar minha pesquisa era o da Vilma. Uma mulher de 37 anos casada pela terceira vez, com 4 filhos, que havia estudado até sexta série do primeiro grau, morado a partir dos 11 anos na periferia de uma grande cidade e que havia se convertido ao evangelismo. Estava ali no acampamento com três de seus 4 filhos e com o último marido. Quando a entrevistei ela me contou que uma das justificativas para ir acampar foi o envolvimento do seu filho mais velho com as drogas. Quando chegou ao acampamento o seu estranhamento foi expressado dessa forma: “eu olhava para os barracos ‘meu Deus, parece um monte de túmulo (risos)’”. Passados seis meses de acampamento ela ainda procurava se manter incógnita, apenas cumpria suas funções básicas como acampada, ao contrário de seu marido que estava bastante engajado nas atividades do Movimento. No entanto, após participar de uma reunião da coordenação em substituição à coordenadora de seu Núcleo ele começou a mudar sua opinião a respeito daquele espaço. Ela passou a notar que ali eram discutidas muitas coisas importantes para o acampamento e, especialmente a partir daquela reunião que havia participado, lhe chamou a atenção as discussões que estavam relacionadas com a segurança dos acampados durante as lutas que realizavam e se deu conta de que o repasse dessas informações aos demais acampados não se dava a contento. Então decidiu iniciar uma maior aproximação daquele espaço e a assumir uma postura mais ativa.

O curioso dessa história é que antes dela participar daquela reunião ela alimentava a crença de que ali eles apenas ficavam falando sobre as particularidades das pessoas do acampamento. Superado esse primeiro preconceito ela se “desafiou” a participar da coordenação do acampamento: “*me convidaram e eu me desafiei, fiquei com medo, mas falei:*

---

<sup>318</sup> Lerrer (2005, p.186), a partir de Boaventura de Souza Santos considera que o MST pode ser visto como fruto de uma contestação ideológica promovida pelo marxismo associada a traços do romantismo. “A contestação romântica propõe a recontextualização da identidade por via de três vínculos principais: o vínculo étnico, o vínculo religioso e o vínculo com a natureza” e a contestação marxista “propõe a recontextualização através do vínculo de classe”.

*eu vou tentar e vou conseguir. Ai fui para a coordenação, não deu um mês, um mês e pouquinho eles me convidaram para a Brigada de Organicidade*". Essa rápida ascensão na hierarquia interna não afastou as suas desconfianças. Dessa vez o que lhe assustava era o comentário que existia entre alguns acampados de que nas reuniões da Brigada de Organicidade haviam rituais de bruxaria:

Bah, era uma experiência nova, assustadora, tinha muitos mistérios por trás, tem pessoas que diziam que no meio dessas reuniões aconteciam bruxaria, que aconteciam muitas coisas, aquilo me dava um medão, assim. *As pessoas falam que no meio das reuniões aconteciam bruxarias?* É, as pessoas falam. *Mas porque?* Não sei, tinha uma senhora no acampamento que me amedrontava muito, e passava isso para o acampamento todo. Que eles faziam encontros diabólicos, tinha coisas, isso me assustava. Mas eu disse, eu tenho que ver se isso é real, eu tenho certeza que eu tenho força dentro de mim o suficiente pra deixar isso fora, porque eu não concordo com esse tipo de coisa. Ai eu fui e na verdade a gente viu que o que acontece é a gente sentar num banco e debater, debater.... cansa e volta pra casa. Que não é real. Desde então estou ajudando na Brigada de Organicidade, estou ajudando no acampamento. E na parte da igreja continuo indo, mas agora com menos frequência, um pouco porque... acho que por falta de vontade, sendo bem sincera, e um pouco pelas condições, mas tenho uma necessidade muito grande.

Alguns minutos mais adiante na mesma entrevista ele retoma esse assunto:

... é uma força muito grande dentro do movimento, essa mística da bruxaria no movimento é muito forte. *Mística do que?* Da bruxaria, das bruxas, bruxinhas... porque elas tem a visão de que as bruxas são do bem, mulheres que são bruxas são mulheres guerreiras, muito fortes... eu não consigo gostar muito disso não, não me bate muito bem não, então quando começa eu saio, ou eu corto o assunto... *quando começa..?* A falar nesse assunto, não me cai bem, no meu entendimento. *Mas são pessoas que acreditam em Deus ou não?* Não. *Mas daí usam essa imagem da bruxa....* É, gostam dessa imagem, usam no pescoço, usam no brinco.... e tentam passar isso para o povo. As vezes nós debatemos um pouco, porque... eu acredito na nossa força, mas temos que lutar também, não adianta ficar só dentro da igreja. Mas que Deus também tem que ficar com nos, eu acredito nessa força maior, não sei se o nome é Deus, mas que tem uma força maior tem. E isso é bem complicado dentro do Movimento. Isso não é só eu que sinto, todas pessoas que tem um pouco de conhecimento, que procuraram ou procuram viver..., muitas pessoas antes de irem acampar eram evangélicas, chegam e não conseguem permanecer. Tem essa força bastante grande.

Os perspectivismos que se “confrontam” nesse espaço coletivo que é o acampamento são levados ao seu paroxismo no caso aqui narrado. Os componentes de uma fé iconizada na figura de fadas e bruxas estampadas na forma de adereços como brincos, colares e

camisetas<sup>319</sup>, aliados aos comentários que afirmavam a misteriosidade de certas reuniões, assumem a gravidade contida numa outra maneira de olhar que conforma um outro território de subjetividade. Estes territórios de subjetividades lançam seus feixes de conceitos que se cruzam num horizonte que não se funde, mas que recriam novos territórios. Território, nesse caso, é o estabelecimento de distância, de gradiente, de fronteiras em relação a outros discursos.

Não há um lugar de enunciação comum a todos os sujeitos a partir do qual se fala e se vive suas experiências. Não há um ponto de vista absoluto plenamente definido. Como nesse caso das bruxas, os seus significados são colocados em uso e se deflagra uma multiplicidade de possibilidade. Pode-se perceber de forma cristalina como de um mesmo objeto emanam pontos de vistas diferentes e mesmo divergentes. Toda natureza se dá a partir de um ponto de vista e é a partir do espaço que ocupamos que construímos este ponto de vista. Nesse sentido é preciso se colocar na seqüência do ponto de vista nativo, na seqüência daquilo que seus conceitos permitem pensar para compreender o inusitado, o inconcebível. O que está frente a frente nessa relação da liderança com a senhora evangélica são mundos diferentes. Elas, ao pensarem a realidade que as circunda, estão produzindo mundos diferentes, estão fazendo emergir uma multiplicidade de mundos.

A explicitação desse “mal entendido” em torno da figura da bruxa expõe a ponta do *iceberg* destes mundos submersos. O trabalho de campo é feito de casualidades importantes e, ao mesmo tempo banais, como foi a descoberta desses sinais contidos no encontro dos mundos de uma evangélica e uma liderança política mística. Os efeitos desse encontro naquele espaço social vão muito além de sua aparente banalidade. Fica claro que os conceitos que uma utiliza para pensar o seu mundo não fazem parte do mundo de conceitos utilizado pela outra. Reafirma-se então o que é central nas ciências sociais, o de que “o outro é bom para pensar”, conforme a paráfrase de Levis-Strauss.

A descoberta de que nessas reuniões não eram praticados os rituais de bruxaria não a convenceu da inofensividade de tal misticismo. No entanto, deixa pressupor que a prática política exigida pela militância lhe fez relativizar a centralidade da religião em sua vida e mesmo a definição do que vem a ser Deus, um tipo de questionamento impensável para o caso de uma evangélica praticante<sup>320</sup>, mas muito freqüente para os místicos da “Nova Era”.

Os componentes desse episódio apontam igualmente para algo, que também pode ser percebido a partir de outras evidências, que é o caráter místico e mítico do MST. Essas reuniões, que de fato são bastante restritas e se realizam longe dos olhares alheios, aliadas aos seus eventos extraordinários, às suas relações políticas e religiosas, suas celebrações místicas, etc, acabam por promover uma imagem que vai além de seu caráter imanente.

---

<sup>319</sup> É relativamente freqüente encontrar militantes ostentando essas figuras relacionadas a esse universo místico: bruxas, fadas, duendes, etc. Já há tempos que, no campo da esquerda, pode ser notado uma tentativa de reverter essa imagem estigmatizada à qual as bruxas estão associadas. Esse caso é exemplar da associação do político ao religioso. No caso dessa liderança sua expressão tem um caráter religioso, mas se insere também nessa esteira política e, mais especificamente, feminista, de positivar a idéia de bruxa. A personalidade histórica que encarna essa expressão política é Joana Darc que foi queimada viva numa fogueira acusada de bruxaria pela Igreja Católica.

<sup>320</sup> A própria idéia de “evangélica praticante” parece pouco pertinente, quase redundante. Tal adjetivo é comum entre os católicos, mas não entre os evangélicos. No entanto, pelos casos que encontrei esse adjetivo me parece cada vez mais aplicável. Normalmente o evangélico irá dizer que está *desviado* ou irá apontar para algum parente que *desviado*, quando, por algum motivo, não está em comunhão com a igreja: “*Eles eram, só que agora já estão desviados*” comenta uma evangélica a propósito de seus parentes. Ou como neste caso em resposta à minha pergunta: “*A sra é religiosa? Sou mas estou desviada*”.

## 6.2 Religião, MST e violência urbana

Por mais que se saiba a respeito da religião, sabe-se, pelo menos que ela é sempre a resposta e a responsabilidade prescrita, ela não se escolhe livremente, em um ato de pura e abstrata vontade autônômica.

Jacques Derrida (1996, p.49)

Como mencionado anteriormente, um aspecto a ser ressaltado a propósito da dinâmica social na qual o MST está inserido atualmente se refere à ocorrência de muitas famílias que vêm no acampamento uma possibilidade de fugir da violência de seus lugares de origem. Tanto no Assentamento mais recente quanto no acampamento, encontrei algumas famílias (ao menos 5) que, dentre as motivações para se envolverem com o MST, estava o desejo de se isolarem, ou isolarem algum de seus filhos da criminalidade presente no local de onde vinham. Em dois casos, mesmo depois de acampados, 3 filhos de duas famílias ainda se mantiveram envolvidos com traficantes e assaltantes o que quase valeu a expulsão integral dessas famílias do acampamento. Após muita negociação, apenas os seus filhos foram expulsos. Em um dos casos um dos filhos de 15 anos estava correndo risco de vida e a família resolveu mudar-se completamente, o casal e mais 4 filhos, para o assentamento novo no qual a avó materna havia conquistado recentemente um lote de terra. Todas estas famílias também eram evangélicas e, neste último caso, a família construiu um templo evangélico da “Assembléia de Deus do Ministério da Restauração” dentro do assentamento. O próprio pai dessa família tornou-se pastor naquela igreja.

Estes casos induzem a pensar na relação que pode ser feita entre os papéis similares que ocupam a igreja, especialmente a evangélica, e o MST frente à dinâmica social vivenciada por estas famílias. Essa proximidade de papéis pode ser identificada a partir de duas perspectivas. A primeira delas se refere ao entendimento de ambos os lugares como espaços para superação dessas dificuldades relacionadas com a violência urbana. A segunda perspectiva está relacionada ao fato dessas igrejas e do MST criarem maiores condições para estas famílias se sentirem sujeitas e recuperarem a auto-estima.

No acampamento pesquisado, praticamente a totalidade das famílias que estavam ali eram provenientes das “vilas”, ou seja, da periferia das grandes cidades da região. Suas falas deixavam perceber o alto índice de violência a que estavam expostos. Um senhor que disse ter 80 anos e que recentemente havia chegado para acampar fez questão de me mostrar as duas cicatrizes de tiros que havia sofrido em duas tentativas de assaltos. Numa dessas cicatrizes o projétil ainda se mantinha alojado. Uma senhora, bastante impressionada, comentou que este senhor havia assassinado um de seus genros porque estava levando sua filha para o caminho das drogas. Um outro caso emblemático, é o do Gabriel, aquele jovem de 29 anos que assumiu a sua condição de ex-morador de rua e o fato de que, antes de ir para o acampamento, realizava pequenos furtos quando não conseguia dinheiro suficiente para sua manutenção e da sua companheira (de 17 anos) com a venda de material reciclável<sup>321</sup>. Assumia-se também usuário e traficante de drogas. Vários outros acampados eram apontados, pelas próprias pessoas do acampamento, como usuários de drogas<sup>322</sup>. Além disso, parte significativa dos que

<sup>321</sup> Algumas pessoas, anteriormente à sua ida para o acampamento, haviam se dedicado à coleta de material reciclável. Em certos casos já tinham experiência associativa relacionada com essa atividade. Um interessante estudo sobre os catadores de material reciclável de um bairro da periferia de Porto Alegre no qual reconheci significativas características do público que pesquisei, pode ser encontrado em Caballeiro (2008).

<sup>322</sup> Apesar dessas identificações, caso fossem surpreendidos usando qualquer tipo de droga ilícita a expulsão do acampamento era automática.

residiam no acampamento, como já apontado em outra parte, também estava (ou estivera) envolvida com o alcoolismo. Pude notar que na “bodega” do acampamento o artigo de maior consumo era a aguardente.

Toda essa situação de precariedade e insegurança que compõe o substrato social do qual estes acampados são originários proporciona os elementos, dentre vários outros, que os impulsionam a buscar refúgio espiritual e comunitário na igreja. Neste caso, como constatado por vários estudiosos, as denominações religiosas de maior inserção nestes espaços associados ao popular são aquelas do campo pentecostal. A própria retórica utilizada pelos pastores e pelos fiéis no processo de conquista de novos aderentes versa, com destaque, sobre a questão da violência, das drogas e do alcoolismo<sup>323</sup>. A recuperação e afastamento desses males são apresentados como artifícios eficientes no empreendimento da conversão. Uma vez na igreja o fiel terá conforto espiritual em um seio comunitário no qual estabelecerá novas relações baseadas nos códigos gerados e já consolidados naquele meio religioso. Promove, nesse caso, um percurso identitário cuja trilha percorrida e a percorrer estão integradas pelos vários elementos de uma vida pregressa e aquela na qual está se harmonizando.

O caso daquela mesma mulher comentado acima a propósito de seus receios quanto às reuniões da Brigada de Organicidade e os rituais de bruxaria é exemplar nesse sentido. Em toda sua fala ela descreve detalhadamente o percurso sofrido que enfrentou ao longo de sua vida. A primeira frase da entrevista que me concedeu quando lhe pedi para contar a sua trajetória é emblemática: “*A vida sempre foi muito difícil...*”. A partir dessa frase ela inicia sua narrativa. Conta sobre a separação de seus pais quando tinha apenas 9 meses, da pouca convivência com seus 5 irmãos um dos quais deficiente físico, a migração do interior de Santa Catarina para o Paraná e posteriormente para Porto Alegre, o primeiro trabalho tomando “*conta de um apartamento enorme*” aos 11 para 12 anos, a mãe que tinha muitos problemas de saúde, o fato de haver sido obrigada a ir morar com o pai aos 15 anos sem nunca tê-lo visto. Falou também sobre o casamento aos 16 anos com um homem que mal conhecia, imaginando que assim resolveria seus problemas. Com este marido teve um filho. Descreveu os problemas que enfrentou com este marido que era alcoólatra e da separação, após 5 anos, depois que o flagrou na cama com sua vizinha.

A partir de sua nova gravidez inesperada (de gêmeos), cujo pai era um jovem de 17 anos, no momento em que ela tinha 22, decide então se afastar da Igreja Católica, na qual foi participante assídua até aquele momento, por se sentir incoerente e discriminada. Nessa etapa de sua vida ela se vê obrigada a voltar a viver com sua mãe. Seus problemas ganham dimensão ainda maior quando descobre que seu filho mais velho, com 10 anos, estava se envolvendo com drogas. Em suas próprias palavras:

Ai eu me afastei da Igreja Católica, criei meus filhos e tudo, mas fiquei perdida, não ia em lugar nenhum. Quando eles tinham 2, 3 aninhos, o Mauro já tinha 9, eu comecei a ter problema com o Mauro. Dentro de uma vila, eu trabalhava, saía às 7h da manhã e chegava às 7 horas da noite, não tinha o entendimento de Deus de que eu tinha que dar amor para o meu filho e que eles não tinham culpa dos meus problemas e das minhas dificuldades, eu não entendia e acabava descontando neles a minha raiva do mundo, de tudo né. Hoje eu vejo isso no acampamento e entendo muito o que acontecia comigo e acabava judiando dele. E ai um dia me convidaram, minha mãe que

---

<sup>323</sup> Havia no acampamento uma preocupação em encaminhar as pessoas que eram narcóticos e alcoólatras para clínicas de recuperação. Uma liderança comentou, a esse respeito, que todas as indicações que os acampados davam eram de clínicas vinculadas a igrejas evangélicas.



era da Igreja Católica, praticante a vida inteira, a minha mãe começou a ir na Igreja (*evangélica*) e me convidava, e eu ficava puta da vida. (...) ela me convidava e eu ficava brava. Eu ficava furiosa com essa história do dízimo, que isso é uma roubalheira, ficava furiosa. Ai quando eu comecei a ter problema com o meu menino que estava com 10/11 anos, ai uma pessoa me convidou e eu falei, ta então eu vou lá, mas não acredito nessas coisas. Eu fui e sentei bem lá no ultimo banco bem quietinha. Ninguém me conhecia, ninguém vai me ver mesmo, terminando isso aqui eu vou embora, não volto mais aqui, mas fiz a vontade dela. Ai o irmão começou a ministrar a palavra e apontou com o dedo pra mim e falou coisas da minha vida que ninguém sabia, eu não conhecia aquela pessoa, como é que ele sabia das coisas da minha vida se eu não tinha contado nada pra ele, se ninguém tinha falado. Eu achei aquilo... me deu um baque, fiquei envergonhada, ai ele falou coisas, falou que eu estava sofrendo, que o meu problema era com a família, com o filho e eu fiquei preocupada com aquilo, mas eu fui embora e pensei em nunca mais voltar, mas senti vontade de voltar. Eu cheguei em casa li a minha bíblia e entendi o que estava escrito nela então alguma coisa mudou na minha cabeça, porque eu não entendia o que eu lia nela, e eu comecei a ler e aquelas coisas que eu lia ali começou a falar comigo, mas a vida continuava balançando, novamente o pai do Mauro tinha vindo, nós tínhamos nos separado quando o Mauro tinha 3 aninhos, tive o Marco e a Renata e ele veio, quis voltar a viver comigo e eu deixei por burrice e me arrependi até o fio de cabelo e aí ele já tinha ido embora novamente... e a vida continuava difícil. Ai eu conheci uma pessoa, conheci não. O meu irmão queria que eu casasse para ter um pai para os filhos e não viver sozinha, ter alguém para me ajudar. Novamente eu me casei e deu tudo errado novamente, ai eu botei na minha cabeça, alguém botou na minha cabeça porque eu era idiota bastante para acreditar que se eu casasse na Igreja tudo ia mudar<sup>324</sup>. Então eu fiz a burrice de me casar com uma pessoa q eu não gostava na Igreja. ***Qual igreja?*** Igreja Evangélica. ***E qual era o nome, você sabe?*** Assembléia de Deus. Ai eu fiz a burrice de me casar com uma pessoa que eu não suportava, eu só vivia com aquela pessoa. Ai mais 10 anos eu vivi com ele não agüentei mais, me separei, ai fui desprezada pela Igreja, porque há um desprezo muito grande, isso é real. Logo em seguida então eu encontrei o João essa pessoa com quem eu vivo até hoje e até ali eu não sabia o que era gostar de alguém. Até ali a vida vivia porque vivia, não tinha sentimento e nem motivo nem nada, eu tinha muitas dúvidas, mas ninguém respondia. Ai eu encontrei ele, sofri o baque de ser criticada porque nós somos primos e perante a Igreja isso não pode. Fui muito criticada. Então eu vou na Igreja porque eu gosto, me sinto bem lá, porque me faz bem, mas eu não estou em comunhão com a Igreja. ***Você continua na Assembléia de Deus.*** Continuo... vou

---

<sup>324</sup> Machado (1996) chama atenção para o fato das mulheres, especialmente aquelas das classes populares (mas não exclusivamente), expressar a centralidade do casamento em suas vidas. Como fica destacado nessa entrevista, o casamento vem cumprir tanto a função moral “de dar um pais para seus filhos”, quando sócio-econômico, no sentido de buscar um “fim para todos os seus problemas”.

quando eu posso, porque agora a rotina mudou com o acampamento, mas as leis do homem elas são bastante *severas*, dentro das Igreja mesmo, pra ti poder congrega, pra ser uma membra mesmo, você tem que estar casada, estar com a vida no altar como eles dizem né. E hoje eu posso até estar sendo meio cruel, mas eu não sei nem se eu acredito muito mais nisso, porque a vida no altar tem que estar aqui, de verdade, no coração, tudo tem que estar de paz com Deus, de bem com Deus, não adianta estar em paz com o homem, fazendo tudo direitinho, tudo certinho, mas você não ser feliz, como a gente vê muito dentro da Igreja Católica, quanto da Evangélica tem pessoas que vivem da aparência, na verdade não são feliz com aquele companheiro, no dia a dia dentro de casa se odeiam mas são aquele caszinho bonitinho, que se arruma e vão bonitinho para a Igreja. Não acredito mais nisso, alguma coisa também me clareou, não sei.

Esse percurso marcadamente acidentado confluuiu, por um certo momento, à Igreja Evangélica. Foi ali onde ela encontrou a paz de espírito e um refúgio comunitário. A dimensão comunitária é marcante tanto na sua experiência evangélica quanto católica. Nas primeiras dificuldades que enfrentou em seu primeiro casamento, quando ainda morava no Paraná, ela já havia dito sobre o seu engajamento nas atividades da Igreja Católica e acentuou a sua força comunitária, mesmo deixando explícita uma crítica doutrinária atualizada pela nova pertença ao evangelismo:

eu comecei a me envolver, a ir na missa, puxar grupo de famílias, fazer reuniões nas casas, eu fazia mas eu não entendia porque eu estava fazendo, eu fazia porque alguém estava me ensinando a fazer, mas não porque eu sentisse alguma coisa. Quando eu lia a bíblia pra mim era indiferente, não me dizia nada. (...) Eu comecei a ir na missa. *Pelo seu marido?* Pela comunidade, a comunidade era toda católica....

Nessa fala de Vilma ela também toca na questão que normalmente o crente acentua para se diferenciar e se distanciar do católico, o sentimento e o conhecimento da religião. Enquanto na católica ela realizava as atividades e orações religiosas de forma mecânica, sem sentimento e sem saber o que estava fazendo, na igreja evangélica, ao contrário, ela vive sua religião de forma intensa buscando compreender o que estava lendo na bíblia e expressando suas orações de forma original, sem a necessidade de alguém ensiná-la. Mas este conhecimento das escrituras sagradas se efetiva na medida em que a faz sentir. Portanto, mais do que saber o que diz a bíblia, agora, enquanto crente, ela tem sensibilidade para que esse conhecimento se converta em sentimento.

A acolhida no seio de uma comunidade em geral e, no caso específico, de uma comunidade religiosa produz o efeito de abrigo, de conforto, de afastamento momentâneo do mundo conturbado. Ali seus indivíduos se reconhecem uns aos outros, compartilham muitos princípios, sentem-se valorizados e as atividades práticas que realizam a serviço da igreja lhes aumentam a auto-estima e o sentimento de estar sendo “útil” à causa do Senhor, além de lhes amenizar os impactos dos problemas afligentes. Tudo isso, em uma situação de desamparo e sofrimento, produz efeitos bastante significativos na vida dessas pessoas.

No entanto, como ela explicita em ambas as situações, aquela em que esteve vinculada à Igreja Católica e a que esteve vinculada à Igreja Evangélica, o aconchego da comunidade pode se tornar hostil a partir do momento em que se choca com determinados valores que lhes são caros. Nesse caso, a moral sexual é definidora de grande parte dessas situações de

desapreço. No caso da Igreja Católica deveu-se ao fato de haver engravidado de alguém com quem não estava casada: *“quando eu engravidei eu parei porque eu me senti muito envergonhada, na minha auto crítica eu me senti muito envergonhada. Ter engravidado, uma mulher experiente, que já era mãe, eu não tomava os comprimidos de vergonha da mãe ver”*<sup>325</sup>. No caso da Igreja Evangélica o motivo foi a sua “união consensuada” com um parente, no caso, seu primo:

No momento em que eu me separei e fui viver com o Dirceu, eu perdi aquela comunhão com a Igreja, não podia mais tomar a Santa Ceia, cantar no coral, essas coisas, mas sempre continuei indo, sempre que eu estou angustiada, que tem uma coisa dentro de mim, coisa que eu não consigo resolver eu vou lá e dobro meu joelho e oro. Sei que Deus dá uma resposta, que não é só o homem, eu vou lá pra ter um minuto meu só.

O território de sua identidade vai se compondo ao longo desse percurso. Determinadas dimensões de sua identidade como Evangélica, a partir da qual alimenta suas críticas ao catolicismo e às “coisas do mundo”, serão colocadas no alvo de seus questionamentos ao final de mais uma etapa das suas experiências, que foi o envolvimento com o MST: *“hoje eu posso até estar sendo meio cruel, mas eu não sei nem se eu acredito muito mais nisso”*. Demonstra, inclusive, um uso instrumental e particular do espaço religioso. Sua fidelidade está, agora, condicionada às suas necessidades pessoais e circunstanciais. Tudo isso, é importante ser notado, está presente numa fala que aglutina elementos de um passado distante a um passado recente, filtrados pela lente das experiências vividas no presente.

Na sua saga ainda havia um capítulo antes de ir para o acampamento. Quando lhe fiz a seguinte questão: *“Eu queria que você me contasse como foi sua chegada no Movimento”*, ela retomou uma etapa de seu percurso, como que buscando dar um curso concatenado e conseqüente aos eventos pelos quais passou. Como seu filho continuava envolvido com as drogas eles foram viver um período no Paraguai onde o marido tinha parte de sua família: *“a gente pega o ônibus na Ciudad del Leste ali e viaja mais quase um dia, bem no interior do Paraguai”*. Conta que seu novo marido foi um grande apoio nas tentativas de recuperar seu filho: *“o Dirceu foi aquela pessoa de pulso forte, os outros viam e diziam que esse guri não ia valer nada e ele dizia ‘você vai prestar, você vai ser um homem’”*. No Paraguai eles não se adaptaram, decidiram voltar para a vila onde moravam anteriormente e onde tinham uma casa que, mesmo sendo de vila, como fez questão de acentuar, era *“uma casa boa”*. Como parte dos esforços para resgatar seu filho das drogas, ela trocou sua casa por uma menor de forma a obter uma diferença em dinheiro e vendeu outros pertences<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Uma agricultora ecologista que havia entrevistado me fez um comentário semelhante. Ao questionar sua relação com a igreja ela responde: “Totalmente desligada da igreja. **Da igreja de maneira geral?** É, de 2002 pra cá eu acabei me desligando pela gravidez... eu achava assim... que eu não estava sendo coerente com o que eu sempre preguei, a valorização da mulher, do casamento... então eu resolvi me afastar da PJ, da catequese, da igreja, da equipe de liturgia. **Isso em função de você haver ficado grávida sem casar...** É. Por definição minha eu achei melhor acabar assim. E é claro, as pessoas falavam: não casou, foi morar juntos... pras pessoas também fica uma visão ruim, né... Então eu resolvi me afastar. Claro, de vez em quando eu vou pra igreja, mas não atuo, quando eu tenho necessidade de rezar, eu vou, rezo...”

<sup>326</sup> Caballeiro (2008, p.36) narra, com minúcia e perspicácia, a situação de pessoas e famílias que se desfazem de todos os seus pertences para se abastecer de drogas, especialmente o crack, e demonstra a decadência dessas famílias. No caso da família aqui analisada, não fica claro em que utilizavam os recursos oriundos daquelas vendas.

E ai fomos pra lá (*para o Paraguai*), tentemos e não deu certo, dali 4 meses ele veio de novo, novamente ele caiu na drogas, ele tava bem e de repente... Daí foi quando eu vendi a minha casa. Até então eu tinha uma casa numa vila, mas uma casa boa. Eu fui trocando, trocando.... pra pegar volta e tentando tirar ele. Eu achava que eram as pessoas que faziam mal para o meu filho que ele era um viciado porque os outros induziam ele. Esse processo foi longe e eu comecei a tombar a rodear pra ajudar ele. Pensava que se eu tirasse ele daqui e levasse ele pra lá ele ia conhecer novas pessoas e ele ia... fui indo... até que um dia eu fui na igreja, dobrei meu joelho orei, e perguntei pra Deus até onde ia aquilo, até onde eu ia passar por aquilo ali, se já não estava bom... Ai eu vi o meu filho chegar na porta, depois de ter passado uma noite inteirinha na rua. Eu olhei pra ele na porta com o reflexo do sol, o rosto tinha grudado tudo assim, como se a pele tivesse grudado no osso, deu uma dor muito forte... e ali eu entendi que não eram as pessoas que faziam mal pra ele, que era ele que precisava de ajuda, que era ele que era fraco, não era culpa dos outros, se ele tivesse força pra dizer não ele dizia não, mas que ele era fraco, que precisava de ajuda. Esse dia eu perguntei pra ele, naquela hora olhando pra ele tudo isso me veio na mente e eu perguntei pra ele, “porque isso meu filho, até quando, o que você tá fazendo da sua vida, olha pra ti Mauro!” Era um menino trabalhador, trabalhava numa serraria, ganhava 200 reais por semana, tinha a carrocinha e o cavalinho dele, a gente ajudava... Olha pra ti, veja o estado que você está. Ele olhou pra mim e disse: “mãe se tu pode e quer me ajudar me ajuda, porque eu não tenho forças pra me ajudar”<sup>327</sup>. Nesse dia eu entendi que eu podia ajudar ele. Esse entendimento veio num baque muito forte. Nesse dia eu entendi que era eu que tinha que lutar, que Deus podia me ajudar, mas era eu que tinha que lutar. E ai foi quando nós fomos para o Paraguai. Ai voltamos de lá. ***Ele estava com que idade mesmo?*** Ele estava com 17, 16... e ai quando nós voltamos e tudo deu errado, ele caiu novamente, eu troquei minha casa e deixei ele morando numa casa menor e fui para uma invasão. Eles chamam invasão, na cidade não se fala ocupação. Comprei um terreno lá porque o pessoal tinha ocupado aquela área e eu comprei um terreninho e fui morar lá, o barro dava no joelho. (...) Ai fiquemos lá uns 15 dias e a policia veio e tirou, mas nesse período foi quando o pessoal do Movimento, foram lá convidar para acampar<sup>328</sup>. Fizeram um trabalho de base naquela vila porque sabiam que ia ser tirado dali. Quando eu via na TV falar do Movimento me dava uma batida forte no coração, tem que ter alguma coisa... porque essas pessoas se unem, tem que ter um objetivo. Era a pergunta que eu fazia, mas ninguém respondia. Eu também não perguntava pra ninguém, mas era a dúvida que eu tinha. Eu falava

---

<sup>327</sup> Essa discussão a respeito da relação entre a mãe e o filho usuário de drogas é bem abordada por Machado (1996), também com relação ao papel da igreja evangélica nesse processo. A mãe em grande parte dos casos é identificada como “canal de libertação do filho” (p.129)

<sup>328</sup> Alguns deles já haviam participado das invasões de áreas urbanas e em certos casos a ida para o acampamento se deu após o despejo dessas áreas. Como ficou evidente em algumas falas, nessas invasões eles já experimentavam algum nível de organização, mas tratava-se de um movimento muito menos politizado quando comparado ao MST.

para o Dirceu, vamos para o movimento, ele tem um irmão que é assentado em São Paulo. Eu dizia, vamos para o Movimento? Vamos acampar?. Ele dizia, vamos. Ai, mas quando o Movimento chegou lá me deu um medão, ai o Dirceu disse vamos, eu vou para o Movimento, eu não vou mais ficar aqui. Eu disse, meu Deus, me deu vontade de recuar, era uma coisa que eu não conhecia o que era. Ai, ta, eu pensando, se eles vir tirar eu vou para o Movimento, se não a gente fica aqui. Não deu 3 dias a policia fechou toda a área. Um horror de polícia, entraram com as máquinas, demoliram tudo. Tava eu na rua, sem casa, porque daí já tinha dado a casa para o meu filho, aí eu fui para o Movimento. Eles foram lá buscar a gente e nós fomos pra lá. Meio assustador assim na hora de chegar, chegamos de noite.

Quando conheci essa família, sua sociodicéia havia culminado com sua chegada e adaptação ao acampamento. Ali a encontrei bastante à vontade entre os demais acampados, vivendo uma ótima relação com as lideranças e sendo referência interna e externa. Muito calma, sempre sorridente e, ao mesmo tempo muito séria quando começava a falar da conjuntura, das lutas e das questões de organização interna. Já dominava com desenvoltura certos marcadores práticos e conceituais freqüentes nos discursos e no formato organizativo do Movimento e do acampamento.

hoje eu sou feliz, vivo tranqüila, gosto da minha vida. Mas hoje eu entendo muita coisa, eu gosto do meu marido, gosto da minha família, eu tenho paz de brincar com os meus filhos de amar eles, de brigar se for preciso, mas aquele ódio, aquela tristeza aquela coisa que eu tinha contra todos, contra o mundo.... Então hoje eu consegui entender muitas coisas, eu vejo mães sentindo, fazendo e agindo nos filhos me doe também de ver, se eu posso sentar com aquela pessoa e ter uma prosa, tentar ajudar, eu faço.

Como pode ser notado, ali no acampamento se configura um espaço comunitário que assume algumas das características que Vilma e os acampados em geral encontram em outros espaços, como ocorre numa comunidade religiosa. O aconchego de um espaço dotado de regras rigorosas, de princípios de convivência interna e onde se desenvolvem atividades que elevam o valor pessoal daqueles que chegam ali com auto-estima bastante baixa e desesperançados, fazem daquele ambiente um refúgio do mundo (Ascetismo). Nesse sentido, em seu aspecto prático, ele cumpre a mesma função que, em certo momento, foi cumprida pela igreja.

Xidieh (2004) ao estudar o processo de integração de migrantes rurais ao lugar para aonde migraram destaca o papel desempenhado pela comunidade religiosa evangélica local. Constata que os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais não ofereciam esse suporte social para que o trabalhador se ajustasse à sociedade na qual estavam se estabelecendo. Mas ao se converter a uma Igreja Evangélica o trabalhador se verá inserido em um ambiente social que lhe demandará a participação em uma série de eventos, como os cultos semanais, por exemplo. Mas também se institui *“um sistema de visitação, de auxílio mútuo, de intervigilância que devolve ao grupo de convertidos o sentido de vida comunitária”*. A repreensão aos desvios – como destacado no caso de Vilma – não visa afastá-los do mundo, mas fazê-los aptos a agir no mundo, os preparam para *“um sistema de sociabilidade que, dali por diante, não mais lhes castrará a condição de pessoas”* (Xidieh, 2004, p.250). Em suas

análises Xidieh amplia sua perspectiva sugerindo que outras agências mediadoras podem cumprir a mesma função:

Outras sondagens devem ser feitas: nas *Comunidades de Base* católicas, nos centros e instituições destinadas a recuperação de transviados e crentes, enfim, em toda e qualquer agencia mediadora, constituída em termos de comunidade, onde o *outro*, o oprimido, o preto, o pobre desamparado, o marginalizado, a prostituta (o refugio social) encontrem amparo e assistência para a sua recolocação como *gente*, redescobrimdo um *nós*, imediato, de comunidade, que abrirá as vias de passagem para o *nós*, mediato, de sociedade. (Xidieh, 2004, p.250, grifos no original).

O acampamento, como um todo, faz justamente isso, devolve à grande parte daquelas pessoas o “conforto” da vida em comunidade. Não é sem sentido que parte deles recusam a ida para o lote, pois a segurança – em vários sentidos – que encontraram ali, possivelmente não haviam encontrado em outros lugares por onde passaram, exceto no seio de uma comunidade religiosa.

Também no seu aspecto doutrinário essa comparação é possível. Da mesma forma que no processo de conversão à Igreja Evangélica o crente se dota dos conceitos e de uma razão prática relativos ao *ethos* evangélico, no acampamento se processa algo similar. Ao se imergir naquele universo o acampado irá, paulatinamente, assimilando os seus conteúdos rituais e conceituais. Saberá o roteiro a ser seguido e como se comportar numa reunião; compreenderá suas dimensões hierárquicas, tanto em termos organizativos quanto pessoais; saberá identificar seus principais símbolos e os mártires que compõem seu panteão; se expressará a partir de certos conceitos-chaves como o de classe, burguesia, latifúndio, lutas, conjuntura, etc; entenderá a importância e o formato das lutas-rituais das quais deverão participar; etc. Ou seja, se no caso da doutrina religiosa da Igreja Evangélica o crente, ao se converter, se investe daqueles valores e passa a vivê-los e a reproduzi-los como verdades doutrinárias, o mesmo ocorre no acampamento e na adesão ao MST. Ali a doutrina política informada e investida nos atores sociais cumpre o papel de ocupar aquela dimensão espiritual que, no engajamento evangélico, dá sentido à vida do crente. O caráter escatológico do discurso e das místicas do MST e a força de verdade que atribuem às suas formulações, asseguram aos seus aderentes uma segurança ontológica que se completa com aquele universo de aconchego comunitário.<sup>329</sup>

Obviamente que não ignoro, como já destaquei em outras partes dessa tese, que essa adesão ao MST e a ida para o acampamento não se dá de forma homogênea. Alias, posso afirmar que na maioria dos casos certos indicadores apontam para um engajamento motivado por questões urgentes e práticas. A possibilidade de conquista de uma área de terra é a principal delas. Mas também o simples fato de estar ali com a certeza de que receberão uma cesta básica que garantirá a manutenção de toda família; de ter acesso a uma moradia que, mesmo sendo precária, está igualada às demais; e, ainda assim, a possibilidade de viver num espaço de relativa harmonia, são conquistas que, no caso de algumas pessoas, por si só já justificam tal engajamento. Mesmo no caso da Vilma, um dos motivos fundamentais, como

---

<sup>329</sup> “A motivação é saber que tu tá aqui e vai conseguir uma vida melhor. Outra motivação é essa convivência com as pessoas aqui no dia a dia, saber dos problemas dela, saber que tu pode ajudar outra pessoas. Porque na cidade muitas vezes tu passa por uma pessoa que mora do teu lado, tu não dá um bom dia. Por mais que ela conviva ali do teu lado você não conversa com ela, tu não sabe os problemas dela... Aqui não, aqui a gente consegue amizade com as pessoas, vai conversando se ela puder te ajudar ela ajuda, se a gente puder ajudar a gente ajuda,... é muito forte... a convivência com as pessoas.” Isabel, liderança integrante da Frente de Massa e “moradora” do acampamento.

está destacado em sua fala, foi o despejo de que foram vítimas na área urbana que invadiram. Mas, da mesma forma que a justificativa redutora de tal engajamento a algo puramente ideológico conduz inevitavelmente a uma visão totalizante e discrepante da realidade, considerar que estes acampados estão ali impermeáveis à qualquer influência ao longo dos anos de convivência, apenas esperando que seus objetivos práticos sejam atendido, é uma discrepância totalizante tão grave quanto.

Nesse exercício comparativo entre o engajamento no MST e na igreja, merece destaque um outro elemento empírico aproximativo: o papel ocupado pelas mulheres como principais lideranças e como ativistas. Dos cinco casos citados apenas em um deles a mulher não ocupava papel de destaque nas organizações do acampamento e do assentamento. No caso daquela família que passou a dividir o lote da avó, eles não tinham envolvimento com a organização interna do assentamento, mas a mulher era a principal referência da igreja que haviam criado ali. Era ela a principal agente que promovia a expansão da igreja naquele assentamento.

Eu não fiz um acompanhamento empírico da atuação das mulheres diretamente nas igrejas nas quais participavam, de maneira que pudesse observar as funções que ali desempenhavam. No caso do acampamento essa possibilidade não existia, pois como sabido, não haviam ali igrejas constituídas. Nos assentamentos eu dei um tratamento mais genérico e não me detive sobre essa especificidade. No entanto, de maneira geral, coletei informações suficientes para notar a centralidade da mulher tanto na liderança do MST quando na liderança religiosa.

No caso do MST, a visibilidade das lideranças era mais acentuada no espaço do acampamento. Isto se deve às próprias características daquele espaço que impõe uma centralidade e um maior ativismo às suas lideranças. Já no assentamento o seu corpo de lideranças era mais difuso, por um lado e, paradoxalmente, mais condensado por outro. Difuso, pois o processo de se tornar líder e ser reconhecido como tal estava menos definido e determinado pelos atributos valorizados pelo poder majoritário no MST. Ou seja, mesmo sem colocar em questão sua pertença ao MST e o reconhecer como organização que os aglutinam, ali no assentamento eles não estavam tão dependentes de uma centralidade em um pequeno núcleo de lideranças. Como já vimos anteriormente, essa união maciça ocorre frente a certos interesses comuns, majoritariamente aqueles relacionados com a produção e infra-estrutura. De certa maneira as lideranças que emergem naquele espaço ganham alguma notoriedade a partir de questões de caráter mais específico, como aquelas especializada nas questões religiosas, aquelas que tomam iniciativas relacionadas ao lazer<sup>330</sup> ou mesmo aquelas que se assumem como vozes destoantes de outros líderes.

De qualquer forma, no assentamento também havia um corpo bastante coeso de lideranças. Eram, como já mencionado, os chamados “militantes”. Estes ocupavam o papel de mediadores entre o assentamento e o MST como organização interna e externa. Eram eles que mantinham tal vínculo atualizado. Ao mesmo tempo era contra eles que também pesavam as principais críticas e fofocas: diziam que usavam o dinheiro do Movimento em benefício pessoal, andavam de carro para todo lado, não trabalhavam em seus lotes, eram os que tinham posições mais radicais com relação a certas ações e comportamentos, enfim, eram os que estavam em maior evidência. Como salienta Claudete: “*Ser direção dá muita queimação, sobra pouco tempo pra pessoa, então ser direção não quero nem pensar mais, dá muita mão-de-obra, muito trabalho.*” Claudete foi aquela assentada que colocou obstáculos à minha entrada no assentamento novo. Atualmente ela é coordenadora do seu *bolsão*, mas não ocupa cargo na direção. No entanto, ela se destaca como liderança e, no contato que tive com ela, já

---

<sup>330</sup> No acampamento também há pessoas que se destacam em certas atividades, mas estão todas diretamente submetidas à centralidade de um grupo de lideranças.

descrito anteriormente, ela se expôs como uma das pessoas que promove a “queimação” moral dos atuais militantes do MST que estão estabelecidos no assentamento<sup>331</sup>.

No acampamento, de um grupo de sete líderes de maior destaque, cinco eram mulheres e todas jovens, a de maior idade tinha 37 anos. A prática incentivada de que os coordenadores dos Núcleos de Base e de outras instâncias fossem um homem e uma mulher também possibilitava uma maior visibilidade às mulheres e as levavam a assumirem um papel mais ativo. Ao mesmo tempo, era nas suas falas onde essa dimensão mais se explicitava. O fato de ocupar esses espaços e de se sentirem reconhecidas como sujeitas eram ingredientes importantes na permanência e dedicação às ações do Movimento. Isso também se verificava nas atividades mais práticas desenvolvidas pelas equipes de trabalho. O Setor de Educação do acampamento era um destes setores composto basicamente por mulheres. Ali algumas delas foram encorajadas a assumirem postos de professoras ou, como preferem, educadoras. Duas jovens de 16 anos, ambas evangélicas, falavam com orgulho dos papéis que assumiram como educadoras. A mãe de uma delas afirmava, com altivez, que em nenhum outro lugar teriam concedido tal chance à sua filha. Uma outra mulher de 34 anos, que havia estudado até a sexta série e também era educadora me disse que passou a gostar do acampamento a partir do momento em que assumiu essa função. Percebeu que tinha vocação para ser professora e também considerou que em outras circunstâncias ela jamais se imaginaria em tal posição.

No que se refere à participação da mulher na Igreja e especialmente na Evangélica, essas dimensões também estão acentuadas. Mesmo que a ocorrência de Pastoras seja praticamente nula, especialmente nas igrejas do campo pentecostal, as funções que assumem nessas igrejas também ocupam em suas vidas uma dimensão importante. Os depoimentos dessas mulheres que dão destaque à importância que tem em suas vidas a participação ativa na igreja (nos corais, no auxílio aos pastores, na organização da igreja e dos cultos, etc), indicam esse sentido de completude e a expressão do sentir-se sujeito. A fala dessa acampada, a seguir, dá uma dimensão da importância que a participação na igreja tinha em sua vida. Ao ser perguntada em qual igreja evangélica participava, ela logo descreveu o seu grau de envolvimento:

A Igreja Evangélica Jesus é a Salvação. Lá eu era até Obrero da igreja. Era dirigente do grupo de oração, era zeladora da igreja, eu tinha um trabalho bom na igreja, operava no coral, comissão de visitas, pra ir visitar os doentes, fazer oração pra pessoas doentes, aquelas que estão problemáticas, ajudar as pessoas que tinham feito macumbaria, a gente ia e orava e Deus curava eu aprendi aquele *ofício*. Até pessoa parálitica a gente orou e levantou. ***Então a Senhora chegou num***

---

<sup>331</sup> A fala do Isaias, destacado militante durante o período de acampamento, também expõe sua renúncia à militância, acentuando que atualmente sua prioridade era fazer seu lote produzir e prover materialmente sua família. Destaca também esse processo de “queimação” e sua referência é justamente os ataques que Claudete vem desferindo contra os militantes: “*Então isso são duas coisa que cada uma anda pra um lado, se você tá na militância geralmente você não tem tempo pra outras tarefas, vai ter que se dedicar à organização e como eu queria me dedicar à minha família, à minha estabilidade, conseguir por exemplo, comprar uma geladeira, comprar um fogão, formar a casa... (...). São algumas contradições que a gente enfrentou, bom, a gente sabe que é importante ser militante, a gente sabe que deveria ter participado mas a gente não participou... [a gente tem a consciência de que a gente fez errado, sabendo...] Não que fez errado, a gente deixou de fazer, não que eu não respeite quem é militante, pelo contrário, valorizo aquela pessoa, quero muito bem, mas se me pedir assim ‘oh Isaias assume essa tarefa?’ ‘eu não, eu não quero assumir hoje’.* O assentamento vive isso, esse regionalismo, essa queimação de militantes... quem tentou ser foi queimado, é difícil a gente te dizer isso assim. ***Mas foi queimado em que sentido? É perseguição.*** [sempre levavam pelo lado pessoal não pelo lado político, entende?] Pra mim ser militante para eu defender a organização, algumas coisas eu tenho que bancar, é assim que se faz.” (entre colchetes a fala da Mariane sua esposa).



*estágio bem alto na sua igreja...* E não tenho estudo, estudei 6 meses só, quando eu tinha 12 anos.

Por esse breve relato, pode-se imaginar a relevância que esse tipo de engajamento ocupava em sua vida. Em seu caso tal dedicação à igreja tinha um sentido ainda mais redentor, tanto do ponto de vista religioso (como fica bem claro) quanto social, na medida em que ela era, além de pobre, analfabeta. Assumir todos os encargos que ela assumiu e alcançar a posição de Obrera sem ter estudado constitui uma façanha pouco provável em outros espaços sociais. A igreja apresenta-se, como pode ser notado, também como espaço de formação tanto em seu sentido estrito quanto em um sentido mais amplo. A necessidade de ler a bíblia, de aprender os cânticos, as orações, etc, certamente foram atividades que lhe motivaram a aprimorar sua capacidade de leitura, mesmo que não tenha superado, totalmente, o seu analfabetismo. Da mesma forma, outras dimensões de suas ações enquanto religiosa, como a sua desenvoltura para lidar com o público, o desenvolvimento da oratória e também o desempenho de várias atividades práticas, seguramente conformam um processo de formação importante.

O desprezo de alguns pode levá-los a concluir que provavelmente se trate de uma micro-igreja, dessas que não tem nenhuma importância demográfica e na qual não existe nenhum rigor na seleção e formação de seus agentes. Postura elitista como esta, que elege aquelas denominações religiosas mais numerosas e situadas no centro do mundo moderno como as únicas legitimamente capazes e capacitadas para estabelecerem um vínculo direto com o divino, desconhecem a importância dessas micro-igrejas na transformação de seus fiéis tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo.

Em minha pesquisa eu notei que esse processo de conversão e engajamento religioso estava muito mais evidente entre as mulheres. Foram poucos os homens que se expressaram com o mesmo vigor quando abordavam sua religião<sup>332</sup>. No caso de casais, observei (sem que possa ser feito generalizações) que a mulher tinha uma preocupação muito mais relacionada a questões familiares e com doenças e os homens eram menos sensíveis a essas questões, ao menos do ponto de vista discursivo.

O processo de conversão lança alguns questionamentos quanto à questão de gênero em uma relação intra-casal e mesmo de forma mais geral. Em uma sociedade patriarcal, com conseqüências talvez mais gritantes nos estratos mais pobres, não é desprezível os efeitos que uma participação destacada da mulher na igreja produz diante dessa configuração social. Em Machado (1996) essas questões são discutidas com profundidade. No meu caso pude notar que as mulheres colocavam em relevo, e de forma recorrente, os diversos problemas familiares e especialmente aqueles relacionados aos seus maridos. O pentecostalismo, nesse sentido, exerce uma influência paradoxal no que se refere aos papéis de gênero desempenhados na sociedade. Mesmo considerando certos princípios de obediência e dedicação ao marido que estas igreja pentecostais propugnam, o que pode concorrer para cristalizar a inferioridade estrutural da mulher frente ao homem, é possível colocar a questão se essa participação ativa e ativa na vida cotidiana de sua comunidade religiosa não contribuiu para inverter, ou ao menos suavizar esse desnível de poder entre o homem e a mulher. Os argumentos de Machado são também pertinentes para os casos que conheci:

Assim, cabe perguntar se a própria atitude de conversão não constitui uma reação das mulheres à posição subalterna que lhes foi reservada na ordem hegemônica de gênero. E perguntar também até que ponto o

---

<sup>332</sup> Também notado por Machado (1996, p.88).

próprio objetivo de “entregar-se ao Senhor” ou fazer a “obra do Senhor” não facilitaria a desobediência – uma decisão inteiramente individual das mulheres de se filiar a uma agremiação que estimula bastante sua participação em atividades extradomésticas. Afinal, a justificativa para esta atitude é muito forte, e existe um efetivo esforço dos líderes pentecostais na difusão da crença de que a própria opção religiosa (“entrega radical de sua vida a Jesus”) vem sempre acompanhada da perseguição pelos familiares não-convertidos. (Machado, 1996, p.94).

Essa reação dos familiares também me foi externalizada. Na seção seguinte trago a transcrição da parte de uma entrevista na qual a senhora católica estava em vias de conversão, o que ao final não se concretizou totalmente, e seu marido e seus filhos, também católicos, a ridicularizavam fazendo piadas sobre a igreja evangélica e sobre a experiência de cura que ela havia vivenciado. Mesmo estando claro que não se tratava e, ao que tudo indicava, não se trataria de uma proibição ou mesmo de uma questão que poderia gerar atrito mais sério, essa postura de desacreditá-la e fazer piada com algo tão importante para ela, indicava um tipo de controle familiar, que também é expressão do social, sobre a opção religiosa daquela senhora.

Em outro caso essa situação foi levada a um ponto mais crítico, pois significou desavença familiar e a necessidade da mulher se afastar da igreja. Trata-se justamente da senhora hiper-ativa nas atividades de sua igreja cujo extrato da entrevista citei acima. No caso dela o seu marido colocou em questão a relação que ela tinha com o pastor:

*A senhora é religiosa?* Sou mas estou desviada. *Porque?* Sei lá, o marido que eu tinha era muito ciumento e eu ia na igreja, era igreja evangélica que eu ia. Eu ia pro trabalho, chegava, tomava meu banho e ia para o igreja, daí era aquela briga, ele dizia que eu ia pra igreja não era por causa da religião, receber benção e tudo, eu ia por causa dos pastores. Aquilo foi me machucando, me magoando, me entristecendo, acabei parando de ir também. Depois eu fui acampar e ai ficava longe, daí parei. Depois até fumar e beber eu tava, agora eu larguei tudo de novo, parei de fumar e beber também.

Situações como essa, sustentam a tese de que no caso do evangelismo tanto a adesão quanto a ruptura ocorre predominantemente de forma individual. No entanto deve ser salientado que, apesar do discurso religioso permear a consciência individual de todos, vários aspectos estão justificados pelo coletivo, pelo aprendizado, por questões valorizadas socialmente. A ruptura nesse caso atende a uma necessidade familiar que, por sua vez está informada por expectativas sociais quanto ao papel da mulher frente ao marido. Nesse sentido é importante relativizar esta oposição individual *versus* o coletivo. A conversão que se processa de forma individual não se dá em um vazio social. Mesmo em situações tão íntima como ocorre no caso de uma relação amorosa – paralelo sobre o qual voltarei logo adiante – as condições objetivas para que uma mulher e um homem se encontrem e se apaixonem tem um fundamento social. O mesmo pode ser dito sobre a conversão a uma religião ou sobre a ruptura com ela.

Essa fala explicita também a relação do acampamento como espaço de efeitos similares ao que pode ser notado nas igrejas pentecostais. Ao se separar daquele marido ela foi acampar e ali ela voltou a desempenhar um monte de atividades que lhe colocava novamente em destaque. A mudança que experimentou remete a uma idéia de conversão: “*minha vida foi mudando e mudando assim de uma hora pra outra...*” Quando a conheci dava

para perceber que ela vivia todo aquele universo do acampamento e do Movimento com uma dedicação religiosa. Aquilo que para um evangélico é regra de vida, o afastar-se das coisas mundanas como o álcool e o cigarro, também se realizou a partir do seu engajamento nas atividades do MST.

Daí eu acampeei, fizemos lutas pra lá e pra cá, minha vida foi mudando e mudando assim de uma hora pra outra e eu não sou mais aquela pessoa angustiada, desesperada, aflita que eu era antes, nem pra comer eu não tinha sossego, pra dormir eu tinha que andar me cuidando, parecia que eu tinha algo... eu vim para o acampamento e passou tudo aquilo, agora eu vivo tranquilo com a esperança em Deus de ter o meu pedaço de terra. (...) Até fumar e beber eu tava, agora eu larguei tudo de novo, parei de fumar e beber também.

### 6.3 O Perfume de Deus

O senhor não vê? O que não é Deus é estado de demônio. Deus existe mesmo quando não há, mas o demônio não precisa existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim, mas um fim com depois dele a gente tudo vendo.

João Guimarães Rosa (2001, p. 76)

Conforme adiantado acima, numa das entrevistas que realizei com um casal de católicos a mulher comentou que recentemente também havia freqüentado uma igreja evangélica a convite de uma de suas vizinhas. Justificou sua aproximação daquela igreja dizendo que estava doente e não tinha médico que a curasse:

Eu vou te contar uma coisa, já fazia mais de mês que eu tava com uma dor no estomago (...). Eu tinha uma tosse que me dava ânsia de vômito. (...) Eu tava bem ruim, já fazia mais de 20 dias. Daí a vizinha que é crente veio aqui e eu contei pra ela, “ah, eu tom bem ruim”, pois ela disse “você não quer ir lá na igreja pedir uma oração?” Daí eu disse “uma hora dessas eu vou” (...). Daí um dia, foi sábado de tarde, já era cinco horas eu cheguei do serviço. Daí a vizinha veio, “a senhora não quer ir junto rezar, nós vamos lá no Beto Sírio, tem culto hoje” daí eu olhei no relógio já era seis horas e eu tinha que tirar leite, tomar banho e me aprontar pra ir. “Que hora vocês vão?” “as sete” “ah, eu vou”. E volta e meia eu tava tirando leite lá e me dava aquela ânsia sabe... eu tava mal. Mas eu pensei, eu vou lá e vou pedir uma benção. Essa era a minha intenção. Daí eu cheguei lá e já tinha começado o culto (...) já estava na metade do culto. Daí eu cheguei lá na igreja, nesse tal dos crente, era a Assembléia de Deus, eu acho que era. (...) Ai eu cheguei e sentei mais pra traz, eu nunca tinha ido numa igreja deles. Daí o pastor (...) terminou a oração deles, ai ele olhou pra traz e disse “hoje nós temos três visitantes” eu, minha vizinha e uma

outra. “Essas duas aí já vieram, mas aquela lá é uma visitante nova, e ela veio aqui hoje só pra pedir... ela não é da nossa religião, e ela veio aqui só pra pedir uma benção”. Eu fiquei bem quietinha, eu não levantei, fiquei sentada. Ai ele disse assim, ele apontou com o dedo e disse assim “é você mesmo, pode vir aqui na frente, você veio aqui hoje só pra pedir uma oração pela saúde da senhora, é ou não é?”. Daí era, eu tinha ido mesmo. “Então a senhora vem aqui pra frente” e ele pediu o que é que eu tinha, daí eu falei, “oh, já faz mais de 20 dias, eu já fui no médico e tudo e não resolve, eu estou com uma tosse, uma ânsia de vomito”, e eu estava dentro da igreja me vendo de tossir... “Então vem pra frente que eu vou fazer uma oração bem forte pra senhora, a senhora vai sair daqui curada hoje” Daí ele começou a orar e disse pra mim fechar os olhos e disse “não interessa se a senhora é Católica ou Evangélica, a religião que a senhora é, só que eu vou fazer uma oração bem forte e a senhora não vai mais sentir isso ai, essa dor, a senhora vai sair daqui sem nada” daí eu pensei “mas tomara Deus, que Deus ajude” eu fui com aquela fé. Sabe que desde aquele dia de noite que eu fui lá não me deu mais... não me deu mais ânsia de vomito, não me deu mais tosse... Olha, eu tava vendo que eu ia morrer e não me deu mais. Daí tu vê, emocionada que eu fiquei, como é que ele sabia que eu fui lá pedir uma oração? “a vizinha contou”, mas como é que a vizinha contou se ela chegou lá junto comigo e ficou sentada junto no meu banco, ela nem saiu dali, ela ia contar pra ele que jeito, não tinha. (...) Ele fez a oração dele e graças a Deus depois daquele dia, já fez oito dias, sábado já vai fazer 15 dias e não me deu mais nada.

Nessa fala está explicitado a forma como o crente busca conquistar novos adeptos. Os vizinhos são alvos prioritários e não desanimam. Mesmo que não tenha aceitado o primeiro convite a vizinha crente não perdeu a oportunidade de convidá-la novamente, mas agora a doença foi um elemento importante no processo de convencimento. As relações de vizinhança tem um papel fundamental. Como destacado em Novaes (1985) as redes de vizinhança são alvos prioritários para os crentes. A convivência cotidiana lhes possibilita (aos crentes) não apenas falar da religião em vários momentos, mesmo sem ser este o assunto principal e, nessa dinâmica ir aproximando o vizinho do universo do crente, mas também possibilita notar momentos cujo convite se torna mais oportuno e, assim, mais eficiente. Nesse caso a doença daquela mulher ensejou o reforço do convite que já havia sido feito em outra oportunidade e coincidiu com a “excursão” para um culto em uma grande cidade da região.<sup>333</sup>

A riqueza de detalhes com que narra esse episódio demonstra o quão marcante ele foi para ela. É recorrente nesse tipo de narrativa a pessoa se surpreender com esse tratamento individualizado que se processa nas igrejas pentecostais. As pessoas são reconhecidas individualmente, o que indica um certo controle dos que participam e dos que não participam e também daqueles que estão ali pela primeira vez. Este tipo de tratamento somente é possível em um agrupamento numericamente reduzido. É uma forma de proteção contra o mundo exterior, pois apenas em um grupo pequeno se pode conhecer a todos e controlar os desvios fortalecendo a unidade (Durkheim, 2003 [1897]).

Não quero, com essas observações, estabelecer uma dedução lógica para explicitar o caráter falacioso do milagre ocorrido e a perspectiva ilusória daquela senhora. Essa discussão

---

<sup>333</sup> Fato similar ao que é narrado por Taso a Mintz (1979).

objetivista que daria conta das condições estruturais que facilitavam o contraste daquela senhora frente aos demais fiéis e sua conseqüente identificação pelo pastor, não coloca em questão a dimensão subjetiva que faz emergir uma nova realidade objetiva para aquela senhora. Ela se sentiu “descoberta” pelo pastor e, em última instância, se sentiu eleita por Deus. Mas, sobretudo, o que a surpreendeu foi se sentir curada. Essa é a realidade da sua objetividade. A partir de qual patamar discursivo pode o cientista social dizer a essa senhora que tudo o que ela presenciou naquele culto não passou de uma *performance* com atuação convincente de um pastor-ator e que a cura de sua doença não foi, nada mais, do que um processo psicossomático?

É interessante perceber que existe um campo possível ao dizível e explicável e uma margem que resta indizível e inexplicável. A emoção contida no dizível, expressado por esta senhora, pode ser captado por seu interlocutor, mas seu interlocutor jamais irá sentir aquilo que ela sentiu e que lhe fez tão bem. Com relação ao lógico e ilógico da experiência humana, Brüseke (2004, p. 31) considera, juntamente, com Wittgenstein, que

cabe à filosofia delimitar o pensável e, com isso, o impensável. (...) *significar o indizível ao apresentar claramente o dizível*. O ilógico, quando encontrado na realidade, é resultado de impurezas na aplicação lógica do pensamento. Tanto o ilógico quanto os problemas filosóficos aparentemente insolúveis, desaparecem com a colocação correta, lógica, das questões. O ilógico que *resiste* é aquilo que a linguagem não alcança, é aquilo sobre o qual não posso falar, sem me tornar, também, ilógico. (destaques mantidos)

O que está em questão para aquela senhora não é buscar a lógica dos acontecimentos e nem convencer logicamente os seus interlocutores. Ela mesma reconhece o caráter milagroso daquilo que viveu e que transformou sua vida, ao menos naquele momento. Também não lhe atinge nada daquilo que ela está cansada de escutar: que os pastores são charlatões, que só querem o dinheiro dos seus fiéis ignorantes, a constante ridicularização promovida por parte dos católicos, etc. O que interessa para ela são as suas “condições de felicidade”, para ficar nos termos de Latour (2004). Nesse belo texto, Latour faz uma envolvente descrição dos sentimentos que emanam a partir da enunciação de certas palavras como aquelas relacionadas ao *Amor e Religião*. A avalanche de sentimentos inexplicáveis que invade uma pessoa quando alguém – que também se sente invadido por tais sentimentos – lhe declara seu amor é similar aos sentimentos despertados por determinadas falas religiosas. Situam-se no mesmo “regime de enunciação”. Para dar conta de seu empreendimento Latour tenta se travestir de *pregador* para, dessa forma, entrar no mesmo universo de sentidos no qual estão imersos os pastores e seus fiéis. Assume que para atingir seus ouvintes da forma como ocorre no universo religioso ele deve renunciar a buscar alguma *lógica* em suas pregações e aceitar os sentimentos produzidos pelo que é *ilógico*. Assim, como Brüseke, Latour reconhecer que há uma margem da experiência humana que a linguagem não alcança.

Tem gente que não entende, não sei se você entende ou não, mas agora eu explicando de repente tu vai entender. Tem gente que já perguntaram pra mim, como é que pode tu, a gente é pecador, cada dia a gente tem que pedir perdão dos pecados, até do palavrão que a gente fala, a gente tem que ler a bíblia, ir pela bíblia. Então a gente ora pelas pessoas e através da unção que Deus coloca na mão da gente a gente abençoa aquela pessoa e elas são curadas. Não que a gente cure a pessoa, quem cura é Deus. Então eu fico maravilhada,

fico feliz de ajudar uma pessoa que esta doente, pessoas com câncer Deus já curou. A gente fica feliz com isso, eu não sei nem como te falar do feliz que eu fico.

Esta fala acima, proferida pela Rosane, a vizinha que convidou a Catarina para ir ao culto, busca expressar o inexplicável que é a cura de uma doença, justamente ao comentar a cura experimentada por Catarina. Logo de saída ela já se adianta em dizer que possivelmente eu não compreenda o que ela me dirá, mas mesmo assim busca explicar o milagre que Deus realiza através das mãos das pessoas de sua igreja acentuando que não são os homens pecadores que curam, mas é Deus que opera através deles. Conclui também dizendo que não conseguiria me fazer sentir o quanto ela se sente feliz ao ver e experimentar os milagres de Deus, ela mesma curada de vários males, inclusive de um tumor no útero.

Portanto, o pastor e mesmo ela quando buscar convencer o outro não está em jogo fazê-lo compreender que a doutrina mais reflexivamente lógica é a da sua igreja. Em geral todos se dão conta de que se trata de algo inexplicável e incompreensível e é exatamente nisso consiste sua “fraqueza” argumentativa, mas sua fortaleza como fonte de sentimento e mistério e que conforma o plano discursivo do qual emerge a fala religiosa.

Na *pregação* de Latour, ele acentua que uma das condições de felicidade é que a palavra enunciada seja portadora não de informação, mas de pessoas, no sentido de que produzirão, em parte, novas pessoas ou as pessoas experimentarão novos estados. Na fala dessa senhora esse aspecto é bastante evidente. Quando o pastor lhe diz, *não importa sua religião, apenas feche os olhos e sinta a oração que farei para te curar*, é como se ele estivesse, como faz Latour – sem muito sucesso, como ele mesmo reconhece –, dizendo a ela: não questione nada, apenas sinta! Ali estava se criando as *condições de felicidade* que implicava em que ela “esquecesse” sua condição de católica e se deixasse afetar por aquelas palavras<sup>334</sup>.

A fala religiosa, como a fala amorosa, quer garantir que até mesmo os mais alheados, os mais distantes observadores voltem a estar atentos, para que não percam seu tempo a ignorar o chamado à conversão. (Latour, 2004, p.355)

Nessa comparação que Latour faz como o *Amor* há uma outra dimensão importante, a sua capacidade de fazer mudar o espaço e o tempo: o que estava ou parecia distante, agora está próximo, o presente lhe é restituído. O destino que parecia implacável na sua linearidade, que a conduz desde o passado, passando pelo presente e lhe apontando o futuro é agora reorientado sob novos termos.

Assim como a palavra “perto” capta as novas formas com que o espaço é agora habitado, a palavra “presente” parece agora ser aquela com que melhor se pode resumir o que acontece: você está *novamente, renovadamente* presente diante do outro, e vice-versa. (Latour, 2004, p.353, grifos no original).

---

<sup>334</sup> O comentário dessa senhora em uma carta enviada a Novaes (1985, p.82) é bastante emblemática daquilo que significa a palavra religiosa: “Olhe, aquela Nevinha que nós fomos na casa dela. Lembra? Naquela várzea das goiabas, perto da moça paralítica, ela se desviou e caiu no mundo, no frevo dos comícios, dança, bailes que eles fazem. É aquela bagunça doida, só vendo, e ela dentro, por que? Porque a *palavra do evangelho não entrou nela*, e assim são muitos. Quando Jesus falava ele disse assim: ‘tu não creres em mim, porque minhas palavras não entram em vós’, e isto é certo. *Ouve a palavra mas não recebem*. Não cumpriu as leis, desviou e nunca mais apareceu lá (...).” (grifos acrescentados).

“Olha, eu tava vendo que eu ia morrer e não me deu mais. Daí tu vê, emocionada que eu fiquei, como é que ele sabia que eu fui lá pedir uma oração?”. Com essa frase ela declara que o presente lhe foi dado novamente, a morte que a rondava foi afastada e ela poderia agora viver seu presente *renovadamente*, como “outra” pessoa. Mas isso apenas foi possível devido a essa segunda parte de sua frase, sua emoção, seu sentimento de que aquela informação recebida carregava muito mais do que informação, mas lhe transformava o espírito. Com tudo isso, ela não estava interessada em buscar uma explicação razoável para o que se operou com seu estado de saúde e com o seu próprio ser. Bastava ela concluir que:

“eu achei vantagem. (...) olha eu acho que eu recebi um milagre, não tem um explicação. Até contei pra eles em casa aqui e eles começaram a rir de mim... iiiii esses daqui dão risada (*aponta para o marido e a filha*). Vocês podem dar risada, vocês crêem no que vocês querem, mas eu vou dizer bem a verdade, eu fiquei bem feliz. (...) Eles às vezes dão risada de mim, mas eu nesse ponto eu achei vantagem. Agora não sei dizer o quê que foi, se a minha fé de ir lá ou.... eu sei que eu dei um passo bem grande.

Aqui ela reafirma o que importa de sua experiência: ter se sentido feliz. Mesmo diante do escárnio de seus parentes ela reconhece a “vantagem” do “milagre” que lhe aconteceu. O tom reflexivo com o qual termina esta frase acentua que sua experiência religiosa não a fez uma pessoa “dopada” pelo ópio substanciado em religião. Mesmo o desprezo evidenciado na zombaria dos que estão em seu entorno lhe faz chegar com força o irracional de sua experiência e impõe a ela um auto-questionamento, mas que não consegue suplantar “*o passo bem grande*” que ela deu. O que foi que aconteceu exatamente ela não sabe, pode ter sido “apenas” sua fé, mas o que isso importa? Ali ela encontrou o que precisava, mesmo que tenha sido por um momento<sup>335</sup>, ela se sentiu curada e feliz.

Durante um período essa senhora pensou em se “converter” a essa igreja, especialmente durante o período em que a Igreja Católica não lhes davam assistência. Mas me disse que o principal obstáculo à sua conversão era o fato de se sentir muito incomodada com os vários momentos em que as pessoas gritavam durante o culto. Com isso ela não estava acostumada e não lhe agradava. Mas ela deixou claro que participaria dos cultos quando pudesse.

O marido também participou em alguns desses cultos, mas ele fez questão de demonstrar que sua participação não estava relacionada com a dimensão religiosa, mas sim com o espaço de sociabilidade que aquela participação lhe proporcionava. Na parte dessa entrevista na qual comentam suas participações no culto daquela igreja o contraste entre uma fala e outra é marcante. Enquanto ela trata da questão com a máxima seriedade e minúcia, ele por seu turno, introduz comentários jocosos que irritavam sua esposa e quebrava aquela fala densa em emoções:

[Mas os crentes quando eles chamam o pessoal eles dão refrigerante e lanche, eu acho que é isso] (risos) Não, eu não acho!!! [cachorro quente eles dão, eu acho que é isso aí, o pessoal vem mais só pra...] (...) [Eu fui lá em Canoas, dessa vez ia ter uma janta e eu fui] (risos). Ta vendo, ele vai só pra comer... é ele que vai. Não, eu não!!! (...)

---

<sup>335</sup> Posteriormente eu percebi que ela continuava o tratamento médico à sua doença e estava aguardando ansiosa os resultados de alguns exames.

[Um dia nós fomos, eu e os vizinhos aqui, chegamos uns seis ou sete lá, um dia quente e tinha um botequinho, “vamos tomar uma latinha?” fomos lá e tomamos uma latinha, tomamos duas e os outros foram tudo pra igreja. Daí nós fomos, daí chegamos lá encontramos com o pastor... nós não esperava. Sabia que tinha janta de noite, daí falamos pra ele “oh, nós se atrasamos um pouco” ele não sabia que nós fomos no ônibus aí ele disse “mas vocês já pegaram o lanche?” “Não não!!!” “Então vai lá na cozinha...” e pegamos um lanche pra nós] Mas não é naquele pastor que eu fui, vocês foram na assembléia... não, era na... [nós fomos aquele dia só pra sapear!!!].  
(entre colchetes a fala do marido).

A fala disfêmica desse senhor, que naquele contexto parecia mesmo querer provocar a esposa, explicita essa outra dimensão da religião: sua importância como espaço de sociabilidade. Para aqueles homens não importava tanto o ritual religioso, mas o ritual social que o religioso proporcionava. A insistência com que acusa a igreja evangélica de atrair as pessoas “pelo estomago”, ele próprio assumindo seu interesse pela alimentação que seria oferecida, dá conta dessa dimensão importante que ocorre ao redor da bebida no “botequinho”, mas também ao redor do “cachorro quente” no interior da igreja.

Frente àqueles comentários sua esposa demonstra irritação, busca de todas as formas dizer a ele que não se trata do mesmo lugar transformador e transportador de pessoas no qual ela viveu aquela bela e inesquecível experiência. As pessoas que riem dela e seu marido que tenta ridicularizar aquela igreja assumem a postura de pessoas que estão fazendo, direta ou indiretamente, uma comunicação do tipo “duplo clic” (Latour, 2004, p. 355). Ou seja, não compreendem tudo o que se passou com aquela senhora, ou compreendem a partir de uma outra perspectiva. O diálogo em torno do qual se vêem enredados não faz nenhum sentido para ambos. É como um diálogo entre surdos. Ela diz alho, ele entende bugalhos. Ela, com a voz embargada e com a pele arrepiada, descreve os pormenores da fascinante experiência que viveu e ele, como uma nota dissonante e de forma esculachada, a interrompe dizendo que as pessoas só vão na igreja para comer cachorro-quente.

No caso do marido era a partir da perspectiva de quem fez questão de dizer em várias partes da entrevista que sempre foi Católico e jamais mudaria de religião que resistia a tratar aquele assunto com a seriedade que a ele sua esposa dedicava. É, como na comparação com uma relação amorosa, aquela situação constrangedora e decepcionante do amor não correspondido.

Aqui cabe mencionar que o catolicismo tem como marca característica ser uma religião de família. O marido, assim como outras pessoas que conheci, faziam questão de dizer que nasceram em uma família católica, foram criados como católicos e jamais deixariam de sê-lo. Essa transmissão intergeracional se conjuga com o ambiente social propício ao catolicismo.<sup>336</sup> No caso dessa senhora que já havia freqüentado a Igreja Luterana antes de se

---

<sup>336</sup> A fala de Ester, uma mulher do assentamento antigo, formada em jornalismo e com mestrado em educação, fez comentários nesse sentido: “Eu tive uma formação evangélica, eu fiz tipo uma seleção, hoje eu não tenho nenhuma religião, mas a minha visão crítica, o que eu não faria, eu acho que tem a ver com uma formação religiosa. Tu pode passar de outro jeito, mas a religião talvez seja o caminho mais fácil, podar, limitar. (...) Com minha filha eu não trabalho muito a partir da religião, mas volta e meia quando eu estou conversando com ela, o respeito a vida, o respeito ao ser humano, às regras do lugar onde tu vive, tu acaba vendo que tem alguma coisa de sua formação religiosa, mesmo que eu não faça a mesma coisa que minha mãe fez. Minha mãe contava uma história da bíblia e justificava porque eu não poderia fazer aquilo por causa da bíblia. Eu percebo as palavras da minha mãe na minha boca quando estou falando com a minha filha sem a princípio ter uma matriz religiosa. Mas quando tu vai refletir sobre aquilo que está falando, já tem uma versão religiosa. Mesmo o Beto, que já teve uma formação católica não obriga ela. Ela optou a fazer a catequese por causa do meio, por causa



casar, estava mais aberta às novas experiências com sentido mais estritamente religioso. Assim, evidencia-se que a conversão ao evangelismo se dá de forma individual. É a partir dessa conversão individual que se investe na conversão dos demais membros da família. Mas não há, necessariamente, o compromisso dos demais membros em seguir o convertido, mesmo quando ainda criança, uma vez que o batismo na Igreja Evangélica se dá a partir da adolescência.<sup>337</sup>

Retornando à experiência daquela senhora, ficou evidente que mesmo entre os crentes ela ainda encontrava barreiras naquela comunicação. Para os evangélicos a forma marcante de externalizarem o êxtase no qual estão imersos é a partir dos gritos e das expressões corporais. Como salientado acima, com isso ela não se sentia à vontade: *“a assembléia deles é aquele gritos, mas daí... não é só eles que fazem, a religião deles permitem fazer isso. Daí um rola ali outro rola lá e é aquele griteiro, só isso que não entra na cachola, porque Deus não é surdo!(risos)”*. Aqui ela parece ocupar, em relação aos crentes, posição similar à que marido ocupava em relação a ela. Era difícil para ela compreender que a emoção experimentada por aqueles crentes deveria ser expressada de forma tão exagerada. Da mesma forma que seu marido satirizava a experiência que ela havia vivido, ela também o fazia com os crentes. Não era elevando suas vozes e se contorcendo que suas orações que Deus as ouviria, pois Ele não era *surdo*.

Com relação a esse aspecto dos surtos emotivos que são uma importante particularidade do culto pentecostal, uma evangélica, ao me explicar o porque de tal manifestação, parece incorporar o discurso do Latour. Ela chegou a esse assunto quando justificava o fato de que aos padres era permitido a realização de suas celebrações no acampamento, mas já os pastores evangélicos não tinham o mesmo direito em função deles gritarem muito.

eles falaram uma vez, que eles são contra por causa que o pastor grita muito na oração. Daí eu não quis entrar no embate com eles, se a pessoa grita ou não grita. E um pouco eu sei porque eu participei muito da igreja, eu não quis porque às vezes a pessoa ignora. Mas eu ia dizer que só grita quando está *sentido* a presença de Deus, vai *sentindo* aquela graça, aquela força, aquela virtude e vai se entusiasmando e vai falando e quando vê já está tomado de poder... eu fui até arrebatada.

Sua fala consegue expressar com clareza a beleza e a pureza (longe de ser ingênua) de um sentimento religioso. Não está em questão contrapor a constatação de que eles gritam muito, ou mesmo negociar tal manifestação para que assim pudessem ser aceitos no acampamento. O que ela coloca em questão de forma envolvente, são as diferentes perspectivas que se contrastam. Nessa breve fala ela situa, ao mesmo tempo, o lugar de quem fala: *às vezes a pessoa ignora*. É comovente lembrar de sua imagem: uma pessoa pobre, analfabeta, com apenas dois dentes laterais à vista em sua boca, ex-moradora da vila, com uma trajetória de muito sofrimento, que foi maltratada pelo marido, que há muito está separada dos quatro filhos.... Frente ao mundo letrado, nutrido, saudável, masculino, sua experiência não merecia nem mesmo ser dita. Sua auto-censura evitava o escárnio a que certamente foi vítima em vários momentos de sua vida.

---

*das amiguinhas dela, que estão na catequese, que vão fazer a primeira comunhão... é até uma socialização de participação do grupo de ser aceita...”*

<sup>337</sup> Sobre esse paralelo entre o catolicismo e o evangelismo em um ambiente empírico rural de maneira geral e especialmente na forma de transmissão, veja Novaes (1985).

Na sequência dessa fala acima citada ela descreve de forma singular e cativante, porém entrecortada, lastimavelmente, pelas minhas desconcertantes *perguntas duplo-clic*, a experiência de haver sido arrebatada aos céus:

***E como é que é...?*** Arrebatada é que Deus tira o pé da gente assim e leva lá pro céu, pra mostrar as coisas dele lá, as coisas celestiais, a coisa mais linda que é lá em cima, o cheiro do *Perfume de Deus*, a coisa mais boa, eu passei nas ruas de ouro, a coisa mais linda que é. Mas eu não vi... tinha um ser que me levava assim, eu sentia que o ser estava me levando, lá ele falava comigo. Onde eu cheguei num lugar e estava uma mulher que tinha falecido que era da igreja, “ta vendo aquela lá é fulana, ela veio, estava toda de vestido branco de véu...tudo falando em língua de anjo ... eu não entendia, mas coisa muito linda mesmo... Eu participei até do Maná do céu que é tipo uma hóstia que eu ganhei lá... ***Mas isso tudo a senhora viveu aonde?*** Meu espírito lá em cima com Deus. ***Mas o corpo da senhora estava aonde?*** Estava na cama dormindo. Uma vez um presbítero da igreja pregou assim, que o mundo estava tão contaminado de maldição de pecado de sujeirama de morte, de coisarada, o cheiro do pecado estava chegando nas narinas de Deus e quando eu cheguei lá em cima um ser disse pra mim “tá vendo lá em baixo” no meu pensamento eu disse que estava; lá, a carne podre do pecado, aquelas coisaradas podres, precisava ver uma coisa, pessoas imundas, pessoas sujas que estavam contaminadas pela maldição, aquele cheiro da carne podre que subia la em cima. Eu lembrei quando eu descí e depois eu chorava desesperadamente, porque eu fui lembrar... em pensamento eu falei com aquele ser, eu não podia falar com ele, em pensamento eu lembrei do que o presbítero Ari disse, o cheiro do pecado esta chegando nas narinas de Deus. Foi onde que eu descí como um trapo, porque eu lembrei das coisas aqui da terra, eu não devia ter lembrado se não eu ia ver muita coisa mais. Da onde eu lembrei eu descí, e eu chorava depois desesperadamente, porque eu fui lembrar? De tão bom que era lá em cima eu chorava de arrependida de ter que vir pra baixo de novo.

Dessa fala, tão expressiva em seu conjunto, nada me pareceu mais definidor do seu universo perspectivo do que a expressão “*Perfume de Deus*”. Dos cinco sentidos, o olfato é, para mim, aquele que inspira mais sutileza. Os demais sentidos me parece mais evidente, “o ver pra crer” “tocar as chagas”, são as reivindicações de Tomé para crer na ressurreição de Cristo. A profundidade contida na expressão “*o cheiro do Perfume de Deus*” escapa a qualquer outra possibilidade de compreendê-la exceto pela única via possível que é aquela oferecida pela religião. É somente nesse regime de enunciação que tal frase pode ser sentida e pronunciada.

Maurice Leenhardt (1987) faz um interessante comentário a propósito do mito que remete ao que essa narrativa da experiência do arrebatamento expressa: “*O mito é sentido e vivido, antes de ser inteligido e formulado. Mais do que uma narrativa fixada, ele é a fala, a figura; o gesto, que circunscrevem o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança.*” (Leenhardt, 1987, p.94).

O que contém a fala dessas pessoas que experimentaram o divino é a tentativa de expressar um sentimento. Trata-se da experimentação do inefável, não existe entrelinhas na

sua descrição. Minha necessidade em saber detalhes estéreis como o lugar “real” onde ela estava não fazia nenhum sentido na medida em que na sua narrativa já descrevia com uma literalidade fantástica que estava no céu, mesmo que seu corpo estivesse dormindo aqui na terra. Conhecer o *céu* foi a melhor experiência de sua vida *terrena*. Mesmo que se elabore sofisticadas teorias para dar conta de forma racional do substrato objetivo que está informando aquele “arrebatamento” não se poderá negar seu efeito objetivo sobre ela. Qualquer determinação objetiva não poderá captar e expressar o sentimento finamente descrito por aquela senhora. Com a modernidade e o império da razão, as experiências sentimentais são, por um lado, banalizadas, pois somos constantemente levados a falar de nossas experiências e buscar experimentar e controlar os sentimentos descritos, e nesse caso o sentimento passa a ser a imitação do sentimento não mais o sentimento original, e disso emerge o que Milan Kundera chamou de *homo hystericus*. Como destaca Brüseke (2004, p. 27) baseado em Kundera,

eu posso falar sobre meus sentimentos, mas não consigo fazer que o outro sinta o que eu sinto. Todavia, a sociedade moderna vive cada vez mais da valorização da expressão desse íntimo que é o sentimento. A degradação do sentimento, sob condições modernas, à mera sensação é a base do sensacionalismo generalizado que é o ambiente preferido do *homo hystericus*.

O sentimento religioso que pode assumir uma forma estranha para um não fiel (gritar, falar em línguas “incompreensíveis”, orar alto, chorar, etc.) não se traduz em palavras e não se transmite sob nenhuma outra forma. É um sentimento único e pessoal. Mas este sentimento religioso não está desconectado da realidade mundana, ainda que o arrebatamento a tenha transportado para um outro mundo. Ocorre que dentre estes fiéis certos elementos que para uns têm um sentido divino, para outros é a expressão exata do contrário. Enquanto a imagem de uma bruxa merece ocupar o centro simbólico da fé de uma pessoa, para outra pessoa com a qual convive diariamente no acampamento a mesma imagem carrega consigo um efeito atemorizador. O mesmo se pode dizer do sentimento militante. Enquanto a palavra “brigada de organicidade” remete, para uns, à uma instância organizativa e almejável do acampamento, um espaço com forte carga mística e mítica, para outros, não habituados a esse universo, a identificará com a “brigada militar” e tudo o que isso significa para ele, como ocorreu na fala de um acampado descrita em outra parte.<sup>338</sup>

---

<sup>338</sup> Ao analisar a fala dessa senhora e recordá-la fisicamente fui remetido a uma experiência vivida em algumas aulas da disciplina “Teorias sobre as sociedades contemporâneas” oferecida pelo Prof. Roberto Moreira no CPDA. Cada aula estava dividida entre uma parte teórica e outra prática. Na parte prática o exercício era expressar em palavras (e de forma escrita) as reações que um determinado objeto imprimia em cada aluno ali presente. Durante todas as aulas era o mesmo objeto que estava em questão, mas a cada aula havia algo que poderia lhe atribuir algum outro significado. Antes de uma definição final a respeito do que se tratava aquele objeto, a nomeamos simplesmente como “a coisa”. Uma tentativa de afastar as pré-noções que emanavam daquela que, a princípio, seria apenas uma estatueta. Nessa parte da tese em que me vejo diante do perspectivismo que informa a visão de mundo de uma senhora que me fez lembrar a senhora rodeada por vários filhos daquela estatueta, me pareceu ilustrativo este paralelo com os meus sentidos frente àquele exercício. Considero que ele carrega muitos elementos para pensar a realidade que nos faz pensar e, especialmente, os diversos perspectivismos possíveis. Aquela estatueta ao lado de uma vela lhe atribuiu o sentido de sagrada, a mesma estatueta ao lado de uma outra estatueta idêntica à ela só despertou a diferença a partir do olfato, ela ao lado das moedas ela se revestia de uma dimensão mundana. Enfim, os diversos sentidos possíveis dos quais a mesma “coisa” se revestia conforme os sentidos de outras coisas a ela associados, o que nos impunha formulações bastante contrastantes. O mais interessante dessa experiência foi perceber justamente isso, a diversidade de expressões que aquele objeto despertava nas pessoas que estavam diante dele e a complexidade que ele assumia.

Do exposto, pode-se concluir que a famosa frase de Karl Marx “*Não é a religião que faz o homem, mas o homem que faz a religião*” não é verdadeira em sua totalidade. Se é verdade que a religião é feita pelo homem, também é verdade que a religião faz o homem. Nestes casos aqui abordados o sujeito que emerge de uma experiência religiosa e incorpora suas orientações éticas não é o mesmo que precedeu tais experiências. Mas também não é apenas produto da religião. Essa discussão carrega os mesmos elementos que fizeram criar os pólos de oposições consagrados nas ciências sociais: indivíduo x sociedade, ação x estrutura, objetivo x subjetivo. Nesse sentido as discussões de Elias (1994) ao redor dos pólos indivíduo *versus* sociedade me parece elucidativo. Ao colocar ênfase na importância de se romper com as interpretações que atribuem características substancialistas às noções de indivíduo e sociedade, Elias (1994) busca apresentar uma realidade que se transforma ao longo da história por ação da sociedade, “mas uma sociedade de indivíduos”. Não existe o indivíduo que não aquele imerso, em toda a sua inteireza, numa sociedade. Isto não significa dizer que o indivíduo seja uma espécie de autômato que age conforme programado pela sociedade na qual está inserido, como já foi denunciado pelos críticos do estrutural-funcionalismo. Fundamentalmente, não existe a sociedade sem o indivíduo (e vice-versa). Esta constatação aponta para uma rede de interdependência e para a necessidade de se “pensar em termos de relações e funções” (1994, p.25). Todo processo significativo de mudança caminha de “mãos dadas com uma alteração correspondente nas relações sociais entre as pessoas e dentro de cada pessoa” (Elias, 1994, p.116). Não existe, nesse caso, um determinismo nas ações da sociedade que a conduziram pelos diferentes estágios.

“Cada pequeno passo nessa trajetória foi determinado pelos desejos e planos de pessoas e grupos isolados; mas o que cresceu nesse trajeto até o momento, nosso padrão de comportamento e nossa configuração psicológica, certamente não foi pretendido por nenhuma pessoa em particular. É dessa maneira que a sociedade humana avança como um todo; é dessa maneira que toda história da humanidade perfaz seu trajeto: de planos emergindo, mas não planejada, movida por propósitos, mas sem finalidade.” (Elias, 1994, p.58-59).

Com relação à discussão que enseja aquela frase de Marx, inserida nas discussões dessa tese, o arriscado e desafiador no percurso do homem religioso é fazer os ajustes entre os diferentes mundos de sentidos pelos quais circula e assim ir construindo o seu posicionamento nesse mundo. Mesmo que o pastor pregue a obediência às ordens, o respeito à propriedade privada, a homossexualidade como pecado, a renúncia às festas, o afastamento da bebida, etc., tudo com o qual conviverá no acampamento, isso não lhe impede a adesão (ao MST) buscando justificativas em outros planos de sentidos para além do religioso. Como destaca Guareschi e Jovchelovitch (1997, p. 78) “*O sujeito constrói na sua relação com o mundo um novo mundo de significados*”. E continua:

Não há possibilidade para a construção simbólica fora de uma rede de significados já constituída. É sobre e dentro dessa rede que se dão os trabalhos do sujeito de re-criar o que já está lá. O sujeito psíquico, portanto, não está nem abstraído da realidade social, nem meramente condenado a reproduzi-la. A tarefa do sujeito é elaborar a permanente tensão entre um mundo que já se encontra constituído e seus próprios esforços para ser um sujeito.

Desta citação deve ser ressaltado, conforme tenho demonstrado, que não há uma rede ou um mundo e sim redes e mundos. São dessas inúmeras possibilidades das quais emergem outras possibilidades de sentido e de sujeito. *Contra* e ao mesmo tempo *com* o “sujeito” Molar, os muitos sujeitos moleculares.

As linhas pelas quais somos constituídos são múltiplas. Conforme aponta Deleuze e Guattari (1996, p.70-71) há, pelos menos três conjuntos de linhas que nos atravessam. Um conjunto de linhas nos são, ao menos em parte, impostas; outro conjunto nascem por acaso, sem a possibilidade de buscar um motivo fundante; outras devem ser inventadas. O percurso dessas pessoas aqui analisadas que estão submetidas a um conjunto de linhas molares, como é o caso de suas religiões, estão, ao mesmo tempo, reconstruindo constantemente suas linhas de fuga e entre esses dois conjuntos de linhas se produzem as linhas moleculares que as influenciam a penderem para um lado ou outro. Os hábitos se chocam com o inesperado e produz um outro mundo de sentidos. A ida para o acampamento subvertendo as regras da igreja fez emergir um novo sujeito que não é mais aquele que ali chegou, mas também não se trata de um processo de purificação.

Na seção que segue circularéi entre três casos emblemáticos que recusam essa captura por um feixe de linhas molares. São pessoas que estão o tempo todo produzindo linhas de fuga e constituindo novos mundos de sentidos.

## 6.4 Religião dominante e religião dominada

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? – não tresmalho!

João Guimarães Rosa (2001, p.32)

Sempre que finalizava uma entrevista ou alguma conversa com algum assentado ou acampado eu lhes perguntava sobre alguma indicação de pessoas que supunham poderia me receber para uma conversa como aquela. Normalmente a recomendação recaía sobre aqueles mais destacados seja no envolvimento como o MST ou no envolvimento com a religião. No entanto, apesar da relevância naquele espaço social, foram raros os que me sugeriram conversar com dois assentados no assentamento novo que pertenciam ao Batuque e à Umbanda, o Wilson e o Moacir. Ambos eram muito conhecidos, sempre estiveram em destaque desde a época do acampamento e atualmente faziam parte da coordenação do assentamento. Mesmo quando insistia com meus informantes sobre a diversidade religiosa que existia ali, foram raras as vezes que mencionaram a existência de adeptos das religiões citadas. E quando o fizeram, havia uma clara hesitação associada à dúvida se tal manifestação poderia ser incluída em meio àquelas consideradas legitimamente como religião. Soube casualmente de suas existências quando perguntei se havia alguma pessoa que exercia o ofício

de curandeiro ou rezador. Um casal comentou sobre um senhor, o Wilson, que supunham era curandeiro, mas não tinham certeza, sabiam apenas que ele era meio estranho, não sabiam muito bem a qual religião ele pertencia. Em outra situação alguém comentou que ele era do Batuque.

Sobre o outro assentado, o Moacir, essa “suspeita” era mais consistente. Diziam que ele já havia feito várias cerimônias no assentamento que havia atemorizado muitas pessoas. Quando da época do acampamento ele também chegou a fazer um desses rituais em seu barraco, e ali o impacto de tal manifestação religiosa foi sentido de forma ainda mais aguda, o que o levou, segundo relatos, a ser repreendido e o proibiram, expressamente, de repetir tal cerimônia.

Em ambos os casos, sempre que eu demonstrava meu interesse em conhecê-los havia um marcante incômodo no ar. Em alguns casos chegavam mesmo a me sugerir outras pessoas mais interessantes a serem entrevistadas em substituição àquelas. Demonstravam um tipo de medo mesclado com algum receio de que poderia não ser uma conversa muito agradável. Expressavam uma certa responsabilidade em evitar que eu me envolvesse com aquelas pessoas. Minha impressão era de que essa “proteção” se devia a alguma crença de que eles poderiam me tratar ou me fazer algum mal. Uma delas foi clara *“olha, você dever ter a sua forma de chegar, mas eu não sei como ele vai te receber”*. Outra dizia que não teria coragem de tratar desses assuntos com eles. Mas diziam, ao mesmo tempo, que na convivência cotidiana no assentamento eram pessoas boas, mas nunca haviam conversado sobre a religião deles.

Quando disse para uma pessoa – na casa de quem eu já havia me hospedado quando iniciei minha pesquisa e com quem tinha uma ótima relação – que iria pousar na casa do Wilson, aquele que eles suspeitavam ser um Curandeiro, ele me olhou com um ar de surpresa e, ao mesmo tempo reticente, deixando entrever que não lhe parecia uma boa idéia passar a noite na casa daquele senhor. Ao final de um breve silêncio ele me disse *“olha, você não precisa ir pra lá, você pode dormir aqui se quiser!”*. Transmitia, com esse convite, a sensação de que aquela oferta era para me livrar da necessidade de pousar na casa de uma pessoa sobre a qual tombavam muitos mistérios, talvez imaginasse que aquela opção de pouso se devia a uma ausência de opções mais interessantes e “seguras”.

Em certa ocasião uma jovem que era representante de seu grupo da reunião da coordenação do assentamento comentou que naqueles dias, numa dessas reuniões, um desses assentados, o Moacir, que pertencente à Umbanda, apareceu com uma fita amarrada no pulso e uma outra pessoa fez algum comentário em tom de brincadeira, ao que o umbandista assentiu que se tratava de um “serviço”. Ninguém especulou mais sobre o assunto, mas pelo comentário dessa jovem, aquela situação acentuava ainda mais o mistério que rondava aquele tipo de manifestação religiosa.

#### **6.4.1 Diante do inesperado**

Encontrei-me então com o Wilson, esse senhor que pertencia ao Batuque e que já havia chegado a um grau significativo na hierarquia de sua religião: acabara de receber a permissão para abrir a sua própria Casa de Santo. Cheguei à sua casa no final do dia, quando o sol já estava no poente. Ele morava sozinho, mas tinha esposa e 3 filhos que o visitavam em certas épocas. Comentou rapidamente que não se entendia muito bem com os pais da esposa. O desentendimento, ao que parecia, tinha relação com divergências na forma como educava

seus filhos. Mas mesmo assim trabalhava com a perspectiva de trazer a esposa, os filhos e os sogros pra morar com ele quando finalizasse a construção de sua casa de alvenaria<sup>339</sup>.

Sua maior aptidão, como ficou evidente a partir da empolgação que demonstrava ao tratar do assunto, era com criação e com a realização de negócios com animais. Antes que a noite caísse, me mostrou toda sua propriedade dedicando especial atenção para seu pequeno rebanho de vacas, cavalos, ovelhas e um bode. Uma de suas vacas acabara de parir e ele estava orgulho do bezerro saudável que tinha nascido. O bode, soube depois, estava reservado para um ritual de sacrifício. Fui muito bem acolhido, ele nos preparou um chimarrão e conversamos informalmente por um bom tempo até quando solicitei a permissão para gravar a continuidade daquela conversa a partir da qual eu passaria a fazer algumas questões mais específicas. Ele consentiu sem nenhuma objeção<sup>340</sup> e enquanto ele preparava o jantar seguimos conversando sobre o passado de seus antepassados, sua trajetória de vida até ali, seu envolvimento com o MST, sobre o assentamento, etc. Até aquele momento ambos não havíamos tocado no tema da religião, esse tema esteve completamente ausente.

Quando iniciávamos o jantar lhe perguntei expressamente sobre sua religião. Nesse momento ele fez uma pausa, desviou o olhar e me disse que pertencia a uma religião incompreendida. Meio que hesitando em me dizer qual era, ele me mostrou um altar improvisado no centro da cozinha. E em seguida me disse que era batuqueiro<sup>341</sup>. Notei que por habitar sozinho, a minha visita era para ele um momento especial, até ali ele havia orgulhosamente falado de sua militância, das suas criações, do assentamento e em nenhum momento comentou sobre a centralidade da religião em sua vida. Naquele momento em que lhe perguntei fiquei com a impressão de que a hesitação deixava implícito o risco de falar de uma religião incompreendida e de, no limite, perder o hóspede, ou, ao menos, me causar algum mal estar, me amedrontar.

Mas minha curiosidade detalhista e franca, quase infantil, típica de quem não conhecia quase nada daquele universo, lhe fez recobrar o ânimo e o interesse naquela conversa. Enquanto jantávamos e falando como um mestre, foi desfiando, conforme seu entendimento, todos os meandros que estão ocultos nas diferentes denominações que se aproximam daquela à qual pertencia: Batuque (Nação), Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Já era tarde da noite quando fomos dormir. Ele havia preparado uma cama de solteiro no quarto que nada mais era do que uma das partes do barraco separada da cozinha apenas por um armário que era também o seu altar. Continuamos embalados por aquele assunto mesmo enquanto já nos preparávamos para dormir.

Momentos antes ele havia me apresentado todos os santos e outros elementos que compunham seu altar. Foi então que ele me presenteou com uma pequena sineta me dizendo que se alguém me perguntasse a respeito daquele amuleto eu deveria dizer que *“isso aqui comeu quatro pés”*. Isso significava que aquela sineta esteve presente em um ritual de sacrifício e por isso sua parte interna estava cheia de sangue cristalizado o que impedia que seu pequeno pêndulo se movesse. Com um pedaço de arame ele raspa aquele sangue cristalizado de maneira a liberar o pendulo para que a sineta pudesse tocar.<sup>342</sup> De forma

---

<sup>339</sup> Esse senhor ainda morava num grande barrado de madeira e lona plástica preta dividido em cozinha e quarto. A divisão entre estes cômodos era improvisado com um armário que cumpria a função de altar no qual estavam os símbolos de sua religião.

<sup>340</sup> Senti, inclusive, que a gravação da conversar era assumida por ele como mais um sinal de reconhecimento dele como um importante informante. Isso lhe inspirou maior altivez e autoridade na sua fala. Era um detalhe que demonstrava atribuir-lhe uma importância destacada. A gravação das conversas que realizei assumia esse sentido em certos casos, mas em outros impunha ao meu interlocutor um controle mais rigoroso de sua fala.

<sup>341</sup> **“Sobre a religião, o senhor tem religião?** *(silêncio) é, mas tem muitas pessoas que discrimina a minha religião, porque não entende o significado da palavra e às vezes até discrimina.”*

<sup>342</sup> Ele destacou que o sangue na linguagem do Batuque se chama Axorô.

enfática, me fez compreender que aquele objeto presenciou um ritual com alto grau de importância. Dizer que “comeu quatro pés” significava que o animal sacrificado era uma ovelha, um bode ou uma cabrita, ou seja, animais de porte médio que são sacrificados apenas em cerimônias de peso<sup>343</sup>. Quando lhe perguntei de qual animal era aquele sangue ele disse que era de Oxalá. Insisti na pergunta e naquele caso específico se tratava de uma *cabrita branca*. Como para cada Orixá há um animal correspondente, naquele caso se tratava de Oxalá. Então lhe perguntei o significado daquela sineta:

É o mesmo dessa aqui (*pega um sino maior*) isso aqui quando a gente está fazendo as obrigação, quando a gente vai bater cabeças, cumprimentar os Orixás, (*chacoalha o sino*) é uma chamado... . Esse daqui (*o que me presenteou*) é a mesma coisa só que ele é mais sigiloso. **Então muito obrigado!!!** Que ele traga bastante saúde e felicidade pra ti. Agora pode carregar esse sininho escondidinho contigo, se tiver um curioso tu vai dizer, “isso aqui comeu quatro pés”. Esse é o sentido da Nação, tu corta um quatro pés... que é o Orixá que comeu quatro pés.

Ainda em relação àquela sineta ele me fez a seguinte recomendação:

Só tem uma coisa, se tu for manter relação, não usa ele, tira e guarda, bota dentro da mochila, dentro da carteira que não esteja no teu corpo. Porque se tu manter relação ele te prejudica. É bom a gente falar porque tu não sabe e eu te dou uma coisa pra te ajudar e pode te prejudicar. **Mas tem alguma explicação?** É aquilo que eu te falei, que a nação não aceita putaria nem beberagem e tu sabe que o sexo é considerado putaria na nossa religião.

Na nossa conversa ele havia acentuado que é na Quimbanda onde estão os Exus que são “*os espíritos sem luz, pessoas que mataram, que morreram de acidentes pessoas marginais que morreram assassinadas. (...) A parte de exu é bebida de álcool, putaria, é fazer maldade pras pessoas*”. Ele acentuou o tempo todo que não era dessa linha e percebia que ele evitava comentar sobre os Exus. Por isso a recomendação de não manter relações sexuais com aquele amuleto próximo de meu corpo, pois estaria mais próximo dos Exus, do que dos Orixás.

Por volta das seis horas da manhã fui acordado com um telefonema, em meu celular, do meu irmão mais velho. Era para me avisar que nosso pai havia sofrido um enfarte e estava em estado grave na UTI e que eu deveria voltar imediatamente para Jacareí-SP. Bastante abatido e emocionado eu rapidamente voltei para Porto Alegre e em seguida tomei um vôo para São Paulo chegando em Jacareí no mesmo dia à noite. Antes de sair pedi a ele que rezasse por meu pai e ele, tentando me tranquilizar, afirmou que eu não deveria me preocupar pois meu pai se recuperaria.

---

<sup>343</sup> Ele comentou que nunca viu sacrifício de animal maior, como uma vaca, por exemplo, mas soube da sua ocorrência. Disse que é possível, mas apenas em uma situação de extrema necessidade, para fazer uma obrigação muito forte. Veja sua resposta à minha pergunta: “**E a vaca?** Não!!! *Aí que está a coisa, já tem agora religioso que estão fazendo isso aí, que estão matando vaca na obrigação deles. Olha, quando chegar ao ponto de matar uma vaca e não tiver resolvendo nada, ele já tá indo embora, não tem mais solução, não tem mais salvação no mundo. Enquanto a gente estiver matando cabrito e aves, essas coisas assim é aceito, mas a hora que passar pra isso aí já é uma coisa que não dá mais.*”



Passado os primeiros dias após a boa recuperação de meu pai, desde Jacareí eu liguei para o Wilson para lhe dar notícias e ele me fez a recomendação de que eu deveria conversar com meu pai mesmo no caso dele estar inconsciente. Depois de uns três meses, quando retomei meus trabalhos com a tese, voltei à sua casa para lhe fazer uma visita. Ele me recebeu com visível alegria e nesse dia estavam seus filhos sua esposa e seu sogro e nora. Ainda não moravam com ele, estavam apenas visitando-o. Mas não faltava muito para a conclusão de sua casa de alvenaria. Conduziu-me por cada um dos cômodos de sua nova casa. Próximo à parede dos fundos da casa pertencente à cozinha ele projetava abrir uma porta a partir da qual construiria mais um cômodo. Este novo cômodo se converteria no seu ambiente religioso. Seria ali onde manteria seu altar e onde receberia as pessoas interessadas nas suas consultas. Disse que não cobraria pelos atendimentos apenas esperaria que as pessoas acendessem uma vela no seu altar.

Nessa ocasião ele me disse que eu era de Xangô. Nunca pude compreender muito bem o que isso significava, pois naquele dia ele simplesmente disse que era algo bom, positivo. Deixou entender que tinha a ver com meu caráter. Mas como estava com seus familiares e eu não tinha muito tempo para ficar entre eles, resolvi voltar ao assunto em outro momento que infelizmente não se concretizou antes de finalizar esta tese.

Quando ele perguntou sobre o meu pai eu lhe comentei que estava bem, ao que ele me lançou, de forma inesperada, a seguinte questão: *“a perna direita dele está dormente, não está?”* Como meu pai havia se submetido a uma cirurgia que lhe colocara quatro pontes de safena e uma mamária, ele perdeu a veia safena em uma das pernas. Era justamente a da perna direita. Até muitos meses depois da cirurgia ele ainda reclamava da dormência naquela perna. Mas, diante daquela fala inesperada, eu não tinha certeza de qual perna se tratava, mas sabia que ele se queixava de tal dormência. Ao comentar com minha família todos ficaram impressionados com aquele diagnóstico certo.

Passados mais alguns meses, quando meus pais me visitavam em Porto Alegre, os levei para conhecer o Wilson que ficou visivelmente emocionado com a visita. Mas notei que pela acentuada religiosidade e vivência no catolicismo de meus pais, eles não se sentiram muito à vontade naquele encontro. Um elemento que talvez tenha sido relevante, é que ao encontrá-lo ele estava participando de um protesto no assentamento contra os arrendatários (comentado anteriormente) e ali ele estava apenas de bermuda e sem camisa. A imagem do Pai de Santo vestido todo de branco com seus adereços não coadunava com a imagem daquele senhor que encarnava a simplicidade.

O pai de Wilson foi tropeiro e, segundo ele, morreu sonhando que ocorreria a reforma agrária e conseguiria terra. Foi a partir dessa lembrança que buscou informações sobre o MST. Achava que não se adequaria àquele ambiente do acampamento, pois a opinião que tinham sobre ele e que ele próprio admitia lhe pintava como uma pessoa impaciente e agressiva. Logo que ingressou no acampamento ele foi indicado para ser coordenador de NB e sobre os qualificativos que tal função exigia ele disse: *“eu não tinha nada daquilo, eu era explosivo, brigão, não aceitava que ninguém me dissesse o que tinha que ser feito, eu era muito opiniático e além disso ignorante. Com 2 ou 3 palavras eu já estava brigando”*. Mas logo uma liderança daquela época lhe disse: *“se tu quer ganhar essa terra tu vai ter que engolir isso aí, vai te que passar por isso, entrar naqueles critérios ali”*. Apesar de ter *“engolido muito sapo”* ele foi se *“construindo”* e ao final de seis anos de acampamento conquistou aquele lote no qual morava. Do seu acampamento, de um total de aproximadamente 400 acampados, apenas 27 resistiram até a conquista da terra.

Antes de ir para o acampamento ele trabalhava como mecânico de automóveis, como seus outros dois irmãos. Tinha quatro irmãos, dois homens e duas mulheres e era o segundo filho a partir do primogênito. Estava com 57 anos à época da entrevista. Já havia participado da experiência de “invadir” áreas urbanas, o que o aproximava, em certa medida, das ações do

Movimento<sup>344</sup>. Chama a atenção para o rigor do “regimento” em sua época, destacando que atualmente a direção é muito “frouxa”. Ele chegou a pertencer à Frente de Massa e viu colegas de mesmo status serem obrigados a ir para o lote (serem assentados) ou serem expulsos devido ao descumprimento do regimento.

#### 6.4.2 O preconceito escancarado

O outro assentado (também do assentamento novo), o Moacir, que se dizia umbandista, mas que também lançava mão do Batuque para a realização de determinados “serviços”, me recebeu em sua casa em um dia no começo da tarde. Quando cheguei próximo à sua casa eu avistei de longe<sup>345</sup> a presença de uma visita, confirmada pelo carro próximo ao seu portão. Eles conversavam próximos à soleira da porta dos fundos de sua casa. Por estarem ali fora, imaginei que aquela visita já estava de saída. Então, para não interrompê-los, caminhei um pouco mais adiante naquela estrada e “fiz uma hora” por ali, esperando que aquela visita fosse embora para só então me anunciar. Mas como ela tardava a sair, resolvi chamá-lo assim mesmo. Bati palmas em frente ao seu portão e ele gritou para que eu entrasse. Assim que entrei em seu terreno a outra pessoa aproveitou o ensejo e já foi logo se despedindo. Então me apresentei muito brevemente enquanto aquela visita ainda estava por ali. Depois que ela saiu ele me levou para a parte dos fundos de sua casa onde nos sentamos em dois pequenos banquinhos feitos com tronco de árvore. Ele me disse que não teria muito tempo para conversarmos, mais ou menos uns 45 minutos, pois teria reunião da coordenação do assentamento em seguida. Disse-lhe que poderíamos ter uma conversa mais curta aquele dia e continuar em outra ocasião. Comecei me reapresentando e especificando melhor os meus interesses. Antes de tudo, lhe disse que já havia conversado com várias pessoas do assentamento de forma a fazê-lo se sentir mais à vontade comigo. Expus que dos assuntos que me interessava, eu gostaria que ele me contasse da trajetória pessoal e do engajamento no MST recuperando, inclusive, a trajetória de seus antepassados.

Mesmo não me sentindo muito à vontade, acrescentei que também me interessava, de forma particular, pelo tema da religião. Nesse momento ele, que me ouvia curvado pra frente fazendo rabiscos no chão com um pequeno galho, imediatamente esboça um sorriso de tonalidade irônica. Um tanto surpreendido com aquela reação, logo imaginei que eu havia colocado tudo a perder, que aquele sorriso disfarçado era a insinuação de que ele sabia que as pessoas haviam falado a seu respeito para mim e o que me trazia ali era exatamente o seu “exotismo”. Tentei rapidamente atribuir àquele assunto uma importância secundária de maneira que se caso ele recusasse a falar sobre sua religião, ainda assim pudéssemos conversar sobre os outros assuntos que me interessavam. Mas já me preparei para uma reação repulsiva, imaginando que ele já havia se ofendido com o que eu havia dito e já considerava que minha própria presença não seria bem vinda. Claro que todo esse sentimento estava fortemente influenciado por tudo o que eu havia escutado sobre ele. Eu havia chegado em sua casa carregado de pré-conceitos e em uma posição tensa e defensiva. Essa postura se devia também ao meu próprio desconhecimento em relação à sua religião e à forma dele praticá-la.

---

<sup>344</sup> Conforme faz questão de diferenciar “A invasão é uma área onde a gente entra pra não sair, isso é invasão. Pra te tirarem dali tem que tirar pra outra área. Ocupação é quando tu entra em qualquer terra, qualquer órgão publico enfim, reivindicando alguma coisa, então no momento em que foi reivindicado e foi negociado, cada um vai para o seu lugar, pro seu destino. Então uma ocupação é dessa forma. Tem muitos que usam as palavras para enganar o povo. Na mídia eles dizem invasão, não usam ocupação”. Suas definições se apóiam numa justificativa prática, os militantes marcam a diferença a partir de um fundamento mais político.

<sup>345</sup> Seu barraco se localizava a uns 70 metros da estrada.

Devido a isso, todos os comentários que havia escutado até aquele momento ressoaram em mim de forma potencializada.

Mas, antes mesmo de concluir o remendo que estava tentando fazer na minha fala de apresentação ele se levanta e diz *“então vamos entrar!!!”*.

Sua esposa, com quem até então não havia estabelecido contato, estava assistindo televisão na sala, ele a me apresenta brevemente e ela logo se retira e nos deixa a sós. *“Pedi que entrasse para que veja isso aqui”*, ele então me aponta um altar bastante ornamentado com várias imagens, búzios, conchas marinhas, etc. *“Eu sou Umbandista”* me disse orgulhosamente. Assentamo-nos no sofá da sala e antes de começar a lhe fazer perguntas solicitei permissão para gravar, ao que ele consentiu desde que lhe mostrasse alguma credencial que lhe confirmasse minha condição de estudante. Mas antes mesmo de lhe mostrar minha identidade estudantil ele me pareceu haver se arrependido daquela solicitação e se deu por convencido da minha palavra sem nem mesmo ver minha identificação.

Iniciamos a conversa como sempre fazia com outros entrevistados, pedindo que ele me contasse sua trajetória, como havia descoberto o MST, seu passado religioso, até que chegamos rapidamente no assunto como o qual ele se sentia muito à vontade para falar. Como o tempo era curto, quando ele se deu conta do horário já estava atrasado para a reunião. Aproveitei e o acompanhei até o local da reunião, o tempo todo com o gravador em punho, e mantendo ativo aquele diálogo bastante fértil motivado pelas questões que lhe interessavam tanto quanto a mim. Ao final ele comentou, *“Bah, muito legal cara, religião é um troço dez, desde que tu consiga conversar de forma sadia, né”* E lamentou: *“Pena que eu tenho essa reunião hoje, eu adoro conversar sobre esse assunto”*.

Moacir tinha 37 anos, era casado e pai de duas filhas com oito e dez anos. Penúltimo filho de uma família de nove irmãos (seis homens e quatro mulheres). Da sua trajetória retenho seu acento no fato de seu pai ser descendente de um quilombo, ainda que, a partir de uma classificação arbitrária, o definiria como branco. Contou que seu pai havia perdido todo dinheiro quando do confisco da poupança realizado durante o governo Collor. *“Nesse período começou a me passar umas idéias bem malucas na minha cabeça de recuperar tudo que tinham tirado do meu pai a força”*. Então ele foi preso, segundo entendi, por porte de arma e tentativa de assalto. Para sair da prisão gastou “casa e carro” para pagar advogado. Trabalhou de cobrador de ônibus e carpinteiro e foi durante um trabalho que realizava em um assentamento que ele conheceu o Movimento.

Foi aí que o governo me devolveu o dinheiro que ele me tirou sem eu correr risco muito grande, corre um risquinho, mas é pouco e ainda tem advogado pela gente, essa coisarada. Do jeito que eu pensava antes não ia ter ninguém por mim. Fui acampar em 2000.

Salientou que nunca se adaptou muito bem ao “sistema”. Antes mesmo de entrar no Movimento ele já tinha conhecimentos do marxismo-leninismo, também havia lido Churchill, que considerava um grande estrategista militar, que lhe serviu muito nas atividades do MST. Marcou o fato de estar ali por opção e não por falta de opção, como diz caracterizar grande parte dos acampados e assentados. Poderia estar assentado há mais tempo, mas resolveu ficar 6 anos “debaixo da lona preta” até surgir uma área na região. Dessa forma ele pôde ficar próximo de seus familiares e numa região que já conhecia.

Apesar de seus pais já pertencerem à Umbanda quando Moacir nasceu, não foi por eles que Moacir ingressou em tal religião. Ao contrário, seus pais impuseram a ele a obrigação de passar por todos os sacramentos da Igreja Católica e ir à missa todos os domingos. Sua aproximação da Umbanda se deu por influência do irmão quando ele tinha entre 16 e 17 anos.

### 6.4.3 Exposição e ocultação

O último relato a propósito dessa situação criada em torno das religiões Afro-brasileiras que gostaria de trazer veio à tona de uma forma muito inusitada. Visitava uma informante do assentamento novo com quem havia estado pela primeira vez havia mais de um ano. Quando cheguei em sua casa ela estava de saída, nos cumprimentamos rapidamente e ela me apresentou algumas pessoas que ficaria ali na casa dela com as quais eu poderia conversar. Uma delas era seu companheiro, os outros dois eram dirigentes do acampamento. Logo percebi que era um casal homossexual. Num primeiro momento eu estive no centro dos questionamentos. Queriam saber de onde vinha, o que fazia, e o que me trazia ali. Quando expliquei meus interesses de pesquisa um deles, o companheiro da minha informante, falou em nome dos três dizendo que ali eu não teria “material” para o meu estudo, pois todos eles não tinham religião e não se interessavam pelo assunto. Num primeiro momento todos consentiram com aquelas assertivas, mas um deles logo lançou uma dúvida: “*mas tu vai de vez em quando no terreiro*”. Um rápido constrangimento se assomou àquele ambiente que logo foi quebrado pelo reconhecimento de que ele realmente freqüentava um terreiro na cidade da qual era originário e sempre que para ali regressava ele participava dos rituais conduzidos pela sua Mãe de Santo. De repente estávamos em meio a uma rica conversa sobre os detalhes de sua religião, sobre o que ele sentia nos rituais dos quais participou, de como foi sua iniciação, etc. Ele era Filho de Santo e já havia lido alguns livros sobre o assunto, inclusive de antropólogos, citou o do Pierre Verger que lhe havia chamado a atenção pela suas fotos. Também essa conversa foi bastante esclarecedora e mesmo os outros dois participaram da conversa de forma bastante interessados.

Aquele jovem que assumiu pertencer à Umbanda, tinha segundo grau completo e era, juntamente com seu companheiro, pertencentes à Frente de Massa. Por várias vezes ele reafirmava que se poderia dizer qualquer coisa sobre sua religião, especialmente com relação à denuncia de que aqueles rituais não passavam de encenação, mas que aquilo que ele sentia ninguém poderia dizer que era uma ilusão. Quando ele “ia ao chão” era devido a uma força que ele não controlava. Todos nós três que estávamos ao seu redor o escutávamos sem conseguir compreender o que aquilo significava. Aquele espaço de conversa que se estabeleceu entre nós quatro, jovens, todos com um grau relativamente alto de formação, situados politicamente no campo da esquerda, e, especialmente no caso dos três, engajados fortemente no MST, se constituiu num espaço de reflexão intelectual sobre a religião. Eles queriam saber se eu tinha envolvimento religioso e também queria saber minha opinião sobre a religião. Ao mesmo tempo eles mesmos formulavam suas compreensões sobre aquele assunto. O Umbandista, sendo o único que foi “denunciado” como religioso, tentava produzir uma reflexão que estivesse situada naquele mesmo plano de enunciação que caracterizava parte daquela conversa, mas, ao mesmo tempo, reconhecia a impossibilidade de explicar o que ele sentia como Filho de Santo.

Ele também reconhecia a dificuldade de ser umbandista em uma sociedade que estava o tempo todo estigmatizando tal religião. Possivelmente, caso ele não fosse apontado com tal, ele teria ocultado tal fato.

Ao longo dessa conversa eles comentaram sobre uma vizinha, que fazia questão de ser reconhecida como evangélica, eu mesmo, quando a entrevistei, recebi de sua parte apenas informações a respeito de tal religião. Mas nessa conversa, a pessoa que morava naquela casa, comentou que ela também freqüentava um Terreiro de Umbanda. Ou seja, a lógica social interfere na explicitação da religião que professa, mas, como acentuava aquele umbandista, o sentimento religioso que ele experimentava não estava à prova. O mesmo vale para esta senhora. Os pastores da Igreja Evangélica podem dizer da incompatibilidade entre a fé que ali se professa e a fé que se professa na Umbanda, mas isso não é suficiente para desfazer os

efeitos que seus fiéis sentem ao freqüentar também aquele espaço religioso. É como a fala de Riobaldo, contida na epígrafe, quando declara freqüentar todo tipo de religião: “Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável.” Mas mesmo assim, muitos encontram as linhas de fuga a partir das quais produzirão novas experiências de sentidos.

## 6.5 Uma economia moral subterrânea

Como pode ser claramente percebido por estas descrições mais ou menos detalhadas, as religiões Afro-brasileiras estão entre as que sofrem maior estigmatização no campo religioso<sup>346</sup>. Sobre elas recaem muitas suspeitas e superstições e estão no alvo dos “ataques” mais evidentes. Para os que não as conhecem se trata também de algo a não ser conhecido e nem mesmo comentado. Para os que a conhecem e a praticam de forma mais ou menos disfarçada, é algo sobre o qual não se deve falar para não partilhar de tal estigma. Para aqueles que se reconhecem e são reconhecidos pelo grau hierarquicamente elevado que ocupam em sua estrutura, eles incorporam uma dinâmica de explicitação e ocultação dependendo do interlocutor. Em todos os casos acima comentados nenhum se declarou pertencente ou praticante de tal ou tal religião de forma espontânea. Foi apenas a partir da pergunta expressa ou da exposição realizada por um terceiro. Principalmente no caso dos evangélicos, mas também no caso de alguns católicos, a centralidade da religião em suas vidas os faziam mencionar a religião durante o momento em que ainda narravam suas trajetórias. Nos casos citados, a religião tinha uma centralidade ainda maior em suas vidas, mas sua menção nunca foi espontânea. Ao modo da “representação do eu na vida cotidiana” (Goffman, 1999), havia uma intenção de controlar a impressão que poderia causar ao se denominar de tal forma. Indício da posição dominada que ocupam no campo religioso e, especificamente, no assentamento novo.

As pessoas com as quais conversei de forma mais espontaneamente detida sobre a religião que praticava, fosse católica ou protestante, eram enfáticos em dizer que jamais freqüentaria a religião do Wilson ou a do Moacir. O trânsito entre a Igreja Católica e a Igreja Evangélica era uma possibilidade aventada sem reservas, mesmo para aqueles que se diziam católicos convictos. Ou mesmo que para os que diziam que jamais mudariam, não havia nenhuma repulsa tão expressiva a essa possibilidade. Inclusive demonstravam um grau de conhecimento de uma ou de outra igreja, sabiam me dizer o que lhes parecia interessante ou não de uma ou de outra. Os evangélicos “acusavam” os Católicos de promover uma má compreensão da bíblia, de acreditar nos Santos, de concentrar muito poder no padre, de ter pouco compromisso religioso, etc. Os católicos por seu lado diziam do incômodo com as celebrações exageradamente emotiva, com suas regras de comportamento extremamente restritivas, de serem fundamentalistas na interpretação da bíblia, etc. Agora sobre a diversidade das religiões Afro-brasileiras nada sabiam. Resumiam todas na única referência popular que às associavam à “macumba”, feitiçaria e a rituais de sacrifício. Quando faziam algum comentário espontâneo a respeito era de acusação. Veja, por exemplo, esse relato da Dona Maria, uma acampada evangélica (atualmente “desviada”) sobre a triste sina de seus pais em função da feitiçaria feita pelos Batuqueiros:

*E a Sra não herdou um pedacinho de terra?* Não porque a falecida mãe adoeceu e levaram numa mulher lá, numa curandeira, daí ela disse que tinham feito uma feitiçaria muito forte pra ela e pegou forte

---

<sup>346</sup> Para uma caracterização da Umbanda e Candomblé e suas inserções no “mercado religioso” atual, ver (Prandi, 2004). Sobre o Batuque, ver Corrêa (1992).

mesmo, dava pra gente ver o jeito que ela morreu, morreu a língua. Foi terminando ela, terminou, terminou... assim, de uma maneira que teve que vender pra ver se curava ela mas não conseguiu. Ele acabou indo morar de agregado quando ela faleceu, de tanto que ele gastou pra ver se curava ela mas não conseguiu. Ela morreu como uma criancinha, sequinha, sequinha... bem pequenininha, só couro e osso.

***Quer dizer que ela tinha sido amaldiçoada... como foi isso?***

Uma pessoa que tinha inveja deles, até era uma comadre dele e vendeu um pedaço de terra pra ele, pro meu pai, e queria que o pai repartisse depois, que ele tinha que continuar dividindo a mercadoria com ela... “não mas eu comprei e paguei eu vou colher pra mim” e ela ficou muito brava com ele e tocou essa feitiçaria pra ele. Ela tocou pra matar mesmo, pra terminar com ele e daí a família foi tudo se dispersando um pro lado um pro outro... ***Como que é isso, eles falam que vão fazer...*** As vezes falam e fazem uma mandinga deles... ***Tem algum ritual assim...*** Tem... é os Batuqueiros que chamam, eles dizem que uns fazem o bem e outros fazem o mal, mas uma pessoa que procura prejudicar o outro não faz bem pra ninguém. Quem faz o bem é a gente que trabalho e reparte o pão com o outro. ***A benzedeira que descobriu ela não conseguiu quebrar....*** Não porque o pai tinha que gastar um monte de coisa pra mandar *desleixar* e era muita coisa que tinha que comprar pra fazer e ele não teve condições. ***Tinha que comprar pra benzedeira fazer...*** É... ***E a Sra lembra o que era?*** Não porque eu era pequena naquele tempo. ***Então o seu pai vendeu a terra...*** Vendeu, e ele era bem... tinha caminhão de carregar mantimento, caminhonete tudo ele tinha, o paiol cheio de mantimento.

Em outro momento, essa mesma senhora, ao comentar de suas atividades na igreja ela fez questão de acentuar que havia aprendido o *ofício* de ajudar a curar pessoas doentes devido à *macumbaria*. O Ezequiel, um acampado pastor, sobre o qual já comentei anteriormente, também ostentou como uma grande façanha, o fato de ter logrado “ganhar para sua igreja três Pais de Santo”.

Wilson se descobriu dotado de poderes sobrenaturais quando percebeu que a “doença” (alguns “desmaios”) que ele tinha e que nenhum médico curava e nem outras igrejas que freqüentou curou, se tratava, na verdade de um “*problema de religião*”: “*pronto, eu fui pra religião. Nunca mais me deu problema*”. A sua “doença” se confirmou para ele a expressão da mediunidade. Ao contrário da religião afro-brasileira, a religião de igreja (Weber, 1985) tem por princípio o universalismo, “todos são convidados, ainda que nem todos aceitem o convite”. Na religião de igreja ocorre também o estabelecimento de um corpo eclesiástico que gerencia os bens de salvação. Nesse sentido, a repulsa às religiões Afro-Brasileiras que se nota entre os acampados e os assentados é expressão de uma luta das religiões de igreja, com pretensões universalistas, contra as religiões Afro-Brasileiras que possuem uma estruturação molecular.

Diante de tal construção social, o que se percebe no assentamento é que as religiões Afro-brasileiras estabeleceram uma forma de funcionamento relativamente oculta. É como um tipo de “economia moral subterrânea”, que não se realiza à vista de todos, mas, como demonstrado pelos relatos acima, é notadamente efetiva. Conforme acentuado por Wilson, têm muitas pessoas no assentamento que participam, mas que não se expõem:

***Aqui no assentamento tem mais gente que participa?***

Tem, tem ... tem uns quantos, só que não se declara né, tem um aí que se declarou e andou fazendo umas cagadas aí... é o Moacir, ele andou aprontando umas aí. Ai o pessoal ficou meio ressentido com ele. ***Mas o que ele aprontou?*** Ah, umas coisas meio erradas (*evita falar*). ***Mas ele é do Batuque?*** Não, ele já é do lado da Quimbanda, ele até nem tem nada da Nação.

Da fala de Wilson pode se perceber que mesmo ele atua no sentido de construir uma imagem negativa do Moacir e, por conseqüência, da sua religião. Curioso é que durante minha conversa com o Moacir, ele também acusou o Wilson de não ter uma “boa” prática religiosa, ainda que não lhe tenha definido como quimbandeiro. O Wilson se afasta veementemente da Quimbanda, mas faz questão de associar o Moacir a ela. O Moacir também não se reconhece como quimbandeiro, aliás, como fez Wilson, ele marcou em detalhes as diferenças entre os agrupamentos religiosos justamente para não se ver associado à Quimbanda. Na definição que ambos me forneceram para a Quimbanda há total convergência. Retenho a definição proposta por Moacir, para ele, assim como para Wilson, a Quimbanda

são os espíritos como é que eu vou dizer... que foi muito *caco*, que foram os pior elementos da terra. Que lida com os Exus e a Pomba Gira é a Quimbanda. Pomba gira é a prostituta, mulher da noite, mendiga, era traficante, era ladrão. Tem o Zé Pilintra que fumava um... esse é dos meus (*fala em voz baixa, risos*) e daí assim... eles, por castigo, não ganham mais carne, porque eles têm o vício, eles são escravos do vício, o vício também é da carne. Entendeu... então, uma das formas do Grande Pai tentar recuperar eles e colocar eles numa escala de emoção é deixar eles sem a carne e trazer eles pro mundo. Enquanto eles estão no ritual de quimbanda lá eles tem contato com aqueles vícios, mas não pode ficar com aquilo ali, porque aonde eles estavam eles achavam que era bom, bom fumar um, bom ficar na putaria, é bom tomar trago... tava bom assim, não tinha nenhuma expectativa de *luz*. Ele vem como incorporação como castigo, que nem os Caboclos na Umbanda por merecimento... Daí tem muita gente que não conhece e mistura, sabe, Quimbanda com candomblé, com Umbanda e esses espíritos da Quimbanda eles não tem ética nem moral. Eles têm todos aqueles defeitos terrenos ainda, não está evoluindo então o Exu vem e ele quebra as duas pernas de uma criança, sem nenhum pudor. Pra sintetizar a Quimbanda... são espíritos que não tem ética nem moral.

No entanto, na definição que me forneceram do Batuque havia uma pequena divergência, que me pareceu muito mais relacionado à intensidade do que propriamente ao conteúdo. Wilson se assumia Batuqueiro, mas em sua fala estava mais presente a referência a um outro termo: a “Nação”. Essa forma de denominar sua religião remete ao mito de origem do Batuque que, segundo Wilson, tem relação com a reunião de diferentes povos da África – que originalmente estavam unidos na “Nação” – para a realização de uma festa que se chamava Batuque. Daí o seu nome.

Já o Moacir se disse um Umbandista que apenas praticava o Batuque conforme a “necessidade”.

***Então você se define como integrante da Umbanda.***

Eu sou umbandista, não sou quimbandeiro ***E nem batuqueiro?*** Sou! Eu sou batuqueiro, mas eu sou praticante da Umbanda. Eu sou batuqueiro por identidade na Umbanda. Porque tem muitas pessoas que procuram a gente pra atender pessoas que chegam pedindo ajuda, que tem muita urgência, conforme o problema, entendeu. Uma comparação, nem toda ferida tu consegue tratar ela com antiinflamatório, algumas precisam de antibiótico, mas só vai usar antibiótico em casos extremos, necessários, entendeu, é isso, eu trabalho mais com antiinflamatório mas tem nego que precisa e aí eu não posso ficar sem atender.

Do que Wilson me falou, eu não senti esse grau de distinção marcado por Moacir. O que estava claro era que o Batuque tinha o poder de reverter os “trabalhos” realizados pela Quimbanda. De qualquer forma, o ponto de contato entre os dois era o Batuque, mas faziam questão de não se confundirem mesmo nesse aspecto. Ao falar de Wilson, Moacir não era tão claro naquilo que a sua forma de praticar o Batuque se diferenciava da do Wilson e o que a fazia melhor que a dele. O que me parece apreensível é que ambos se entendem da mesma forma. Ou seja, dizem que só fazem o bem, mas deixam entender que o outro usa a religião para fazer o mal:

***Aqui no assentamento tem o Wilson também que participa né?***

É, só que o Wilson não é Umbanda, o Wilson é Batuque, é a religião africana aquela. ***É a que você participa também?*** Eu procuro dizer assim, eu tenho o Batuque não por ser batuqueiro, mas por necessidade. Agora o Wilson não tem a Umbanda, a opção dele é o Batuque. ***E além de vocês dois têm mais pessoas?*** Dentro dessa religião diferente... é só nós, praticante mesmo é só nós. Daí quando tu tiver conversando com o Wilson é bom que tu procure ele porque tu vai ter uma noção assim, lembra que eu te falei que nós da Umbanda a gente não muda o destino de ninguém, a gente não desvia o caminho de ninguém, porque a gente entende assim, tu não pode ter um problema a mais do que tu merece (...). Tu quer melhorar, quer evoluir, então vamos trabalhar a tua consciência para que tu mereça ser melhor. Vem mais vezes aqui em casa pra tu perceber como é que é o ambiente familiar ali, pra tu ver como é que é a minha situação e pra tu ver como é lá no Wilson, um praticante de uma religião que interfere no destino dos outros, porque Deus não faz isso. Nem Deus faz, nem esse Deus católico que é fechado a coisa, ele nos deu o livre arbítrio. Daí tu vê como é que é a idéia, a vivência do Wilson lá pra fazer o comparativo, isso acontece não é só no Batuque tem outra religiões também que tentam interferir na vida das pessoas.

Como é notado por vários autores, uma das características das religiões Afro-brasileiras é o seu caráter segmentar, conforme analisado em Goldman (2001). Na imagem proposta por Deleuze e Guattari (1996), elas possuem uma estruturação de fundamento rizomático. Ou seja, na medida em que se ampliam se dividem para dar forma a um novo agrupamento. Segundo me disse, Wilson estava num processo rumo à sua independência em relação à sua Mãe de Santo, ou Babalorixá, como ele afirmava ser a forma correta de designação. Quando estivesse com sua casa de alvenaria finalizada iria manter um quarto



(Casa de Santo) onde colocaria o seu Congá (Altar) e para onde traria o seu Ocutá (Obrigação) que naquele momento era mantido na Casa de sua Babalorixá. A partir de então, ele passaria a receber os “clientes”. Nesse sentido, a relação do Filho de Santo com a Mãe de Santo é de filiação e, ao mesmo tempo, de concorrência. Ou seja, a lógica rizomática conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tais (Anjos, 2006, p.22).

Ali no assentamento havia também o complexificante de ser um espaço marcado por uma forte concorrência religiosa de amplo espectro. As falas acusativas de ambos apontava também para o fato deles disputarem fiéis de uma mesma “base”. Nesse sentido, é compreensível que todos os dois investissem no ataque um ao outro. O foco da discórdia entre eles tinha o mesmo fundamento, o poder de interferir no destino das pessoas, mas, no entanto, ambos recusavam tal acusação. Fiquei com a impressão de que eles já reconheciam os flancos pelos quais eles poderiam ser atacados e, nesse sentido, suas falas eram, ao mesmo tempo, defensivas e acusatórias e estavam alicerçadas nos mesmos argumentos. No caso do Moacir, não bastava buscar diferenças nos objetivos e na forma como realizavam os rituais de suas religiões, ele fez questão de considerar também os aspectos relacionados com a personalidade, o tipo de relação familiar e o modo de vida. Conforme deixa supor, eram elementos comparativos que depunham a favor dele e contra Wilson. Nesse caso, mantendo as devidas proporções, Moacir jogou com regras semelhantes às dos evangélicos. Ao traçar uma fronteira definida pela moralidade presente em elementos valorizados socialmente – boa aparência, retidão de comportamento, boa família – para com isso deduzir que sua prática religiosa é a mais “correta”. Agindo assim, ele, em certa medida, se aproxima da forma de conduta social e religiosa dos evangélicos, que são, paradoxalmente, aqueles que mais diretamente os atacam.



## CAPITULO VII

### ENGAJAMENTO RELIGIOSO NO MST E ENGAJAMENTO POLITICO NO RELIGIOSO

#### 7.1 Seletividade política e afetiva: a Brigada de Organicidade e a seita weberiana

Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de secularização a que nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas.

Max Weber (1985, p.353)

O MST produziu, ao longo de sua existência, um certo fascínio no campo do que se convencionou chamar de esquerda política. Ele passou a ser identificado como o espaço quase exclusivo<sup>347</sup> de atuação para o enfrentamento, espaço por excelência da gestação de um novo paradigma social, a partir do qual se poderia pensar a superação da mentalidade capitalista tomando como referência uma vivência comunitária com pretensões macro-políticas. Encontrei no acampamento e também no assentamento mais novo um número significativo de jovens provenientes da classe média que abandonaram cursos superiores, ou profissões já estabelecidas para viverem o sonho da construção de uma nova sociedade<sup>348</sup>. Muitos desses recusam a ida para o assentamento, pois preferem se manter atuantes no acampamento, ou mesmo quando decidem ser assentados eles continuam o investimento quase que exclusivo na militância, se doando às tarefas do Movimento.

Esses jovens ocupam, “naturalmente”, as principais posições de liderança. Obviamente que não é algo natural, sua seleção se deve ao alto grau de formação escolar que possuem e ao *ethos* militante que carregam. É baseado nestes atributos que eles são alçados à condição de lideranças mesmo quando não ocupam formalmente os cargos disponíveis na direção. Com relação a isso pode-se perceber a ocorrência de uma homologia estrutural de posições entre o grupo dirigente do acampamento e o grupo dirigente de outras instituições da sociedade, inclusive com aquelas nas quais estão habituados a negociar. Goffman (2003, p.106) faz algumas observações que vem ao encontro dessas análises:

---

<sup>347</sup> Especialmente após a conquista do governo nacional pelo PT e os sucessivos casos de corrupção descobertos, além das decepções quanto aos rumos que este partido tomou, se distanciando daqueles que desejavam mudanças mais expressivas.

<sup>348</sup> Com alguma variação ao longo do período da pesquisa, no acampamento eram em 8, 5 mulheres e 3 homens, no assentamento novo eram em 10, 7 homens e 3 mulheres. Além destes haviam mais 2 integrantes do grupo militante no acampamento e 2 ou 3 no caso do assentamento novo que não se enquadravam nesse perfil: alto grau de formação, urbanos e com forte capital militante.

Para que possam apresentar-se com elegância e eficiência na sociedade mais ampla, pode ser uma vantagem o fato de serem recrutadas nos mesmos pequenos agrupamentos sociais em que são escolhidos os líderes de outras unidades da sociedade mais ampla. Além disso, se as pessoas da equipe dirigente são recrutadas uniformemente num estrato da sociedade mais ampla que tenha um posto mais elevado e legitimado do que aqueles em que são recrutados os internados, a separação, existente na sociedade mais ampla provavelmente confirma e estabiliza a regra do grupo dirigente.

Essa situação é notória. São aqueles que possuem um significativo volume de capital cultural e, especialmente, um capital lingüístico, que os representarão justo às instâncias mais elevadas do Movimento e também junto aos órgãos públicos nos quais negociam suas pautas. Da mesma forma, internamente ao acampamento se reproduz, grosso modo, a estrutura que vigora na sociedade mais ampla. Ou seja, a hierarquia social que faz um agricultor se calar frente ao doutor agrônomo, o analfabeto frente ao letrado, o esfomeado frente ao nutrido, etc., também ali se verifica. Nesse mercado de bens simbólicos a dotação de valor a estas diferentes falas e a eficiência de seu poder performático se realiza de forma bastante desigual. Nesse sentido, a estabilidade do corpo dirigente e a própria estabilidade daquele espaço social estão sustentadas nessa distribuição desigual dos diversos capitais valorizados ali e na sociedade como um todo.

Mas esse processo não é assim tão linear e determinista. Ainda que esta seja uma dimensão da análise da qual não se deva abrir mão, a complexidade dessa interação e também no que se referem ao próprio engajamento pessoal nessa causa assume contornos variados e variáveis. Ou seja, são variados no sentido de que esta estrutura apresentada tem um relevo bastante acidentado, com muitas saliências e recônditos que tornam o reconhecimento desse terreno algo bastante laborioso e ao mesmo tempo surpreendente. São, ao mesmo tempo, variáveis, pois o cenário apreendido durante certo período pode se transformar, especialmente no que se refere às suas dimensões micro-sociais. A idéia de uma identidade fixa só existe no plano ideal, a constituição identitária de uma pessoa e de um grupo social se realiza a partir da experiência cotidiana. Nesse sentido a dimensão emotiva pode ser uma dimensão importante na transformação da pessoa e no fortalecimento de determinada identidade. Essa dimensão, que está mais visivelmente presente no universo religioso e nas relações sentimentais, encontra, também no campo militante, expressão similar.

Uma liderança que abandonou um curso universitário para ir viver no acampamento é a manifestação mais bem acabada de um processo de conversão que assume contornos muito semelhantes ao que ocorre em uma conversão religiosa. O encantamento e a empolgação com a qual me contou sobre descoberta do MST e da própria militância como realização pessoal e coletiva não ocultava que aquela adesão estava alicerçada em elementos que iam muito além das questões pragmáticas e ideológicas.

Durante minha pesquisa fui alvo, em vários momentos, do proselitismo evangélico e em várias situações alguns deles insistiam que eu deveria participar dos cultos de suas igrejas para eu ver que transformaria a minha vida, para que eu sentisse o poder do Espírito Santo e percebesse o quanto Deus era bom. De maneira pouco disfarçada, esse também foi o conteúdo – guardando, obviamente, as devidas proporções – da fala dessa liderança quando lhe pedi permissão para passar um período no acampamento. Ela parecia notar em mim elementos coincidentes como o percurso pelo qual ela passou antes de sua “conversão” ao MST. Naquele momento me disse que iria submeter essa solicitação ao coletivo, mas que a princípio não via nenhum problema. Na sequência passou a considerar que eu corria o risco de me

apaixonar e abandonar tudo, como ela havia feito, para me dedicar integralmente ao Movimento.

Ai está uma dimensão importante do MST, a dimensão da militância. Ser designado como militante significa estar disponível integralmente para o MST e disposto a se submeter às suas necessidades, o que pode requerer uma dedicação quase apostólica. Ou seja, seu presente e seu futuro pessoal estão condicionados ao presente e futuro do movimento. Nesse ponto é tentador a realização de uma leitura simplista que reduz esse universo a um linguajar referenciado nas noções de autoritarismo, sectarismo, alienação.... Mas o que é importante ressaltar é que nessa dinâmica de engajamento está atuando inúmeros elementos característicos das relações sociais que são estabelecidas internamente ao acampamento. Atuam também elementos da relação com o entorno e com suas referências “amigas” e “inimigas”. Baseado em todos esses elementos se estabelecem lógicas de engajamento e retribuição que formam o cimento entre esses indivíduos. Deve-se, ao mesmo tempo, sempre manter atualizada a existência no horizonte da possibilidade radical de romper com toda essa estrutura na qual esses militantes estão imersos. Ou seja, como analista, posso buscar compreender os vários elementos que informam aquela adesão, mas devo considerar que se trata de um espaço no qual esse balanço entre engajamento e retribuição pode ser rompido quando o grau de exigência supera suas expectativas. No limite, a recusa a todo aquele universo de sentidos pode se efetivar, como se efetiva com relativa frequência. Não falo em termos de “liberdade” ou “cálculo racional”. Reconheço os constrangimentos objetivos e subjetivos a essa decisão, mas a margem ao contingente sempre irá existir de forma que faça emergir novas possibilidades de sentido. Quero dizer com isso que essas lideranças e “sua base” estão constantemente em contato com esse discurso político-intelectual que lhes acusam de ser ou estarem submetidos a ou reproduzirem uma estrutura sectária, autoritária, oligárquica, etc. No entanto, é analiticamente pertinente considerar que eles constroem suas ações e seus discursos estabelecendo um ajuste delicado entre todo esse discurso que lhes chegam do exterior e aquilo tudo que vivenciam no e desde o interior. E esse processo está alimentado por justificativas formuladas a partir de vários planos discursivos, inclusive aquele que informa, por exemplo, a emoção que sentem ao ouvir o hino do MST, ou o conforto que sentem por estarem em um meio comunitário.

No caso dessa militante referida, ela estava vivendo um momento bastante particular em sua vida. Fora lhe apresentado o que se poderia ironicamente chamar de um “plano de carreira”. Encontrava-se na iminência de escolher entre diferentes projetos de futuro que o Movimento lhe oferecia: voltar para a universidade para concluir o curso de Sociologia, ser funcionária de um escritório do MST ou continuar como liderança no acampamento alimentando a perspectiva de ser assentada e ali estabelecer um modo de produção coletiva baseado em novos padrões, diferentes daquelas experiências consolidadas em alguns assentamentos do MST. Todas essas alternativas se inseria dentro do projeto macro do próprio Movimento. A volta para a universidade era a opção que, segundo ela, mais interessava ao MST e era a que estava mais propensa a aceitar. O discurso coletivo construído para justificar tal opção dava conta de que era importante para o MST estar organizado também internamente à universidade. Aliado com a formação universitária estava a “obrigação” de ser um “enclave” do Movimento naquele espaço. Fica evidente que essa negociação se dá mesclando os interesses pessoais e coletivos, mesmo que se deva negar o pessoal e colocar sempre à frente o interesse coletivo.

Há leituras do movimento, já mencionada anteriormente, que vêem nessa cúpula, que assume a tarefa de pensar e orientar os rumos do MST, o lócus de algo similar a uma “oligarquia” com seus “coronéis” que atuam na condução de uma massa amorfa e apática vulnerável à manipulação. Mas, o que me parece analiticamente mais coerente, é perceber que o que está em questão nas análises desses diferentes estratos que se relacionam internamente

ao MST são as suas diferentes lógicas de engajamento que se nutrem de diferentes expectativas de retribuição. Para o acampado que conforma a base do movimento, eles estão raramente interessados nas retribuições que interessam às lideranças: *“tem vezes que me irrita, só pensa na terra, terra, terra... e tem tanta coisa além disso”*. Nessa frase, proferida pela liderança referida acima, está condensado o abismo que existe entre os interesses que mobilizam esses estratos. Seguramente, boa parte de tudo aquilo que está para além do objetivo imediato de conquistar a terra tem a ver, em grande medida, com o universo simbólico no qual estão imersos esses militantes.

Ao longo da pesquisa tive contato com várias lideranças que compunham a direção estadual do MST, estância máxima regional. Umas estavam já assentadas e outras acampadas. Dentre os que ainda não haviam alcançado tal grau de distinção, se referiam àqueles com certa reverência e admiração. Ocupar um posto na direção era sinal de que se tratava de um militante exemplar, alguém que merecia ser tratado com deferência e ser mirado como uma referência de postura e compromisso. Assim também funcionava nos níveis inferiores. Em uma reunião do Núcleo de Base da qual participei no acampamento, coincidiu justamente com a indicação de dois nomes para comporem a Brigada de Organicidade. Antes da decisão foi elencado uma série de atributos dos quais os indicados deveriam estar investidos. Para que a decisão fosse tomada se fez necessário que o indicado ao cargo que participava daquela reunião se retirasse momentaneamente. Os nomes foram então discutidos tomando como parâmetro alguns indicadores listados anteriormente: lutador, dedicação aos estudos, humildade, desejo de aprender, compromisso com a luta, pontualidade, participação nas mais diversas atividades, disciplina, etc. Naquela oportunidade não houve nenhuma restrição àqueles nomes, apenas em um dos casos uma pessoa comentou que ele precisava ser mais humilde, pois o notavam um pouco prepotente. Esta pessoa era justamente o único homossexual visivelmente assumido que encontrei no acampamento.

Todo esse ritual acrescenta àquele evento uma tonalidade participativa, mas todo o processo é ele próprio performático. Como princípio, qualquer acampado pode indicar um nome para compor a Brigada de Organicidade, mas como prática são os próprios integrantes da BO que identificam aqueles mais aptos a comporem-na e são eles que os indicam à coordenação, da qual a BO é parte integrante. A coordenação, por sua vez, repassa para os NBs o poder de referendar aquelas indicações. Inclusive, após a aceitação daquelas indicações se abriu aos demais a possibilidade de indicar algum outro nome. Naquele momento um jovem indicou um outro jovem que estava ali presente. O indicado imediatamente e enfaticamente renunciou àquela indicação e aquelas manifestações que ocorreram quase de forma paralela não impuseram maiores conseqüências sobre o curso da reunião. Ninguém, além dos dois, se manifestaram a respeito.

Ou seja, há um processo de retro-alimentação do poder que sempre está emanando e, ao mesmo tempo, convergindo para o centro. Desde o centro concentrador de poder se atribui o poder de decisão às instancias inferiores até chegar à integralidade do coletivo. Este por seu turno, produz o revestimento de legitimidade para as decisões a serem tomadas. Como nesse caso, o referendo à escolha daqueles nomes compõe esse processo performático de legitimação do escolhido, mas, no limite desse processo quem está se legitimando e se dotando de poder é a própria BO. Ela se reveste de uma armadura mística para dentro e para fora, ela produz ao mesmo tempo em que é produzida. É um espaço do qual emana sapiência e poder simbólico, que dá a conhecer seu militante e é reconhecida por todos, que produz visão e divisão. (Bourdieu, 2004b)

Ainda que o “simples” acampado tenha um papel importante nesse jogo de reconhecimento e reprodução de uma determinada forma organizativa, grande parte destes não estão inseridos nesse espaço almejando disputar tal distinção. As regras desse jogo e os lances que podem fazer a diferença e se fazer diferente só fazem sentido entre os que entram

naquele espaço com o sentido do jogo incorporado. Dessa forma, aqueles que já chegam ali munidos de um capital militante se destacam facilmente, estão habituados às longas reuniões, sabem como intervir e o que dizer, enfim, se sentem bastante à vontade é como um peixe dentro d'água.

Do que expus acima e a partir de outras discussões dessa tese, a Brigada de Organicidade que funciona no acampamento me parece carregar as características weberiana de *seita*<sup>349</sup>. Este é um conceito que perdeu seu poder analítico pois se tornou, especialmente na França, mas mesmo no Brasil<sup>350</sup>, um sinal diacrítico estigmatizante e útil à normalização social. Designar um grupo religioso por seita é o mesmo que dizer que se trata de um grupo de fanáticos, alienados da realidade mundana, capazes de cometer qualquer ato extremo, em suma, um perigo para qualquer sociedade que a própria noção de *sectário* define.. Na França foi criado, por decreto governamental, em 1996 “l’Observatoire Interministériel sur les Sectes”, uma comissão que deveria enviar ao Parlamento um relatório anual acerca da evolução do fenômeno sectário na França. Em seu primeiro relatório (Rapport Anuel..., 1998), além do balanço sobre as seitas, trazia uma série de recomendações para o seu controle e de ajuda às suas vítimas. Enfim, a noção de seita, conforme o sentido que se consolidou, causa um incômodo ao seu uso analítico, especialmente no caso de um grupo que não se designa como religioso. Ainda assim, apontarei algumas aproximações do que expus até aqui sobre a Brigada de Organicidade com este conceito proposto por Weber (1985). Nesse caso a BO seria um protótipo secular das seitas (p.358)

O exemplo que Weber utiliza quando descreve o processo de aceitação de um membro à congregação batista me parece similar ao que ocorre na eleição de um membro para a BO. A admissão àquela congregação assim como à BO, apenas ocorria após a pessoa passar por crivo rigoroso quanto à suas qualidades morais. E, nesse caso, sua admissão lhe garantiria um capital moral irrepreensível. No caso da congregação, esse capital moral poderia ser convertido em capital econômico, já que no exemplo de Weber ele almejava abrir um banco. No caso da BO, se converteria em capital militante, seria reconhecido interna e externamente pela credencial que era pertencer àquele grupo seletivo.

Ainda que o ingresso na BO seja voluntário ele não é aberto a qualquer um, sua qualidade moral é colocada à prova e mesmo após o seu ingresso ele deverá fazer jus à sua escolha. Mas o “decisivo é que se seja admitido como membro através de ‘votação’, depois de um *exame* e uma *comprovação* ética no sentido das virtudes que estão a prêmio para o ascetismo ao mesmo tempo íntimo e voltado para o mundo (...)” (Weber, 1985, p.353).

O princípio da comunidade (sacramental local, no caso das seitas religiosas) também está presente na conformação da BO. O formato de eleição dos qualificados, e apenas dos qualificados, não seria possível caso possuísse uma grande amplitude. Daí que, como destacado por Weber (1985, p.363), se tratar de um grupo limitado. Apenas uma comunidade pequena poderia proceder da forma como procedem.

A disciplina moral é outro princípio acentuado por Weber. Dentre os critérios elencados para os aptos a pertencerem à BO estava justamente a *disciplina* como uma qualidade moral fundamental. Nesse caso a disciplina remetia a um rigor nos compromissos assumidos com o MST e com a militância em geral. Mas também remetia a dimensões mais fortemente morais, como a humildade, a dedicação aos estudos e uma maior vigilância no comportamento sexual<sup>351</sup>. Nesse sentido, da mesma forma que as seitas, a BO é comparável à

---

<sup>349</sup> Análise semelhante e inspiradora, ainda que referente a outro universo empírico, foi feita por Oliveira (2008).

<sup>350</sup> Ver o estudo de Giumbelli (2002)

<sup>351</sup> Relativo a essa dimensão sexual, é possível que este tenha sido o motivo que levou Vilma, que a conheci pertencente à BO, ser dali “expulsa”. Isso em função do “escândalo” de “pedofilia” ao qual seu marido esteve envolvido. Ele também era uma liderança, mas não tenho certeza se era pertencente à BO. Toda essa situação

uma ordem monástica. O princípio de noviciado, apesar de não estar formalmente definido para a BO, ele se processava quase que espontaneamente. Então, quando uma pessoa chegava no acampamento, mesmo já carregando todas as credenciais para passar direto à sua composição, ele deveria experimentar um período como “noviço”. Esse aspecto ficou especialmente saliente para uma das pessoas que foi eleita para compor a BO citada acima, aquela contra a qual nada depunha. Uma outra pessoa ainda não compunha a BO formalmente, mas estava evidente que experimentava o período do “noviciado”.

Um outro paralelo que me parece de caráter mais fundamental, é que as seitas, ao selecionar aqueles mais aptos moralmente estavam criando as condições basilares para a consolidação e evolução do capitalismo. No caso da BO, a seleção dessas pessoas distintivas moralmente fundamenta o estabelecimento do MST como força social e política atual. O que é o MST atualmente é devido a esses inúmeros militantes forjados a partir desse conjunto de características que definem seus espaços, dentre os quais a BO é a sua extremidade mais elementar<sup>352</sup>. Não é a doutrina ética, mas a forma de conduta ética o que interessa. É essa conduta que constitui o *ethos* de cada pessoa. Nas seitas havia o sentido de provação junto a Deus, mas também junto aos homens de forma que não perdesse o status. No BO ocorre o “mesmo” há necessidade de provar tal merecimento junto ao MST e junto às demais pessoas que o compõe. Enquanto que as seitas funcionaram no sentido de fazer nascer o “espírito do capitalismo moderno, seu *ethos* específico: o *ethos* das *classes médias burguesas* modernas” (p.368-369 ênfases no original); a BO funciona no sentido de fazer produzir o *espírito* do MST.

Uma observação que também faz pensar é a comparação entre seitas e as guildas que Weber propõe. Enquanto as primeiras reuniam uma variedade de perfis qualificados por uma base moral, as guildas reuniam profissionais que, apesar de sua base moral, competiam entre si. No caso da BO, não há essa competição declarada, mas todos estão, em alguma medida buscando os mesmos reconhecimentos simbólicos que podem fazê-los chegar a postos mais altos na hierarquia. Portanto, de uma base relativamente numerosa, apenas alguns chegam ao “topo” da excelência militante.

A seção seguinte tratará justamente do que vem a ser um militante

## 7.2 Afinidade seletiva: o sentido de ser militante

A noção de militante é ela mesma distante do universo do acampado médio<sup>353</sup>. Durante um momento em que conversava informalmente com uma acampada e sua filha adolescente de 15 anos, ela me disse que um certo dirigente lhe havia dito que ali todos eram militantes do MST. Meio na dúvida pediu a confirmação da filha que assentiu tal comentário. Então lhe questionei o que seria ser militante. Novamente pediu auxílio da filha que respondeu no lugar da mãe dizendo que o simples fato de estarem ali, e participarem das instâncias internas já era suficiente para lhes fazerem pertencer ao MST e isso significava, portanto, que eram militantes.

---

ocorreu durante o período em que estive afastado para o Sanduíche e portanto não acompanhei o desenrolar dessa história. Quando voltei ao acampamento aquele casal super ativo, estava completamente “apagado”.

<sup>352</sup> Ainda há os Núcleos de Base, Equipes de Trabalho e a Coordenação do Acampamento, mas estes espaços não de participação quase obrigatória e se constitui, para muitos, apenas uma etapa a partir da qual passara ao assentamento. Não chegam a constituir espaços de militantes e nem, necessariamente, para constituição de militantes. Ainda que sejam previstos para este objetivo.

<sup>353</sup> Já no caso dos assentados, sua trajetória lhe fez se habituar a tal designação, portanto é mais freqüente esta referência em suas falas.



Apesar desse dirigente sugerir àquela acampada uma definição de militante que é extensiva, de forma indistinta, a todos os que estão ali acampados, na prática o militante não é qualquer acampado. Esse entendimento é claro tanto para o acampado quanto para os “militantes” apesar da retórica presente no diálogo referido por aquela senhora. Varias situações confirmam essa distinção de forma bem clara<sup>354</sup>. Lembro-me de uma vez quando ao definir minha pesquisa para uma liderança do acampamento, eu disse, de forma telegráfica, que estava pesquisando a religião entre os *militantes* do MST, ao que ela demonstrou uma certa surpresa, expressão de quem via naquele objeto algo muito surpreendente. Logo percebi que não estávamos nos entendendo, me dei conta de que a surpresa estava no meu interesse especificamente pelos militantes. Naquele momento eu já sabia que o conceito de “militante” não se aplicava a todos aqueles que estavam engajados na luta pela terra, mas por força do costume, acabei cometendo aquele ato falho. Ela me fez compreender que a sua referência de “militante” era bem mais restrita do que aquela contida no resumo enunciado da minha pesquisa. Então reformulei minha definição ampliando para todos aqueles que se engajam na luta pela terra, sejam aqueles considerados militantes legítimos, ou os que conformam a sua base. Então se demonstrou menos surpresa e mesmo um pouco decepcionada, pois entendia mais interessante um estudo acerca da religiosidade daqueles militantes que ela acabava de sugerir. Pedi então que formulasse a definição de militante que ela tinha. Militante então, é aquela pessoa que se engaja voluntariamente no movimento sem expectativa de uma retribuição específica, é aquele que demonstra ter uma visão de maior alcance e que está disposto a se orientar pela organização. No acampamento o espaço por excelência dos militantes era a BO e no assentamento é a Direção.<sup>355</sup>

Mal entendido semelhante ocorreu no início de minha pesquisa quando entrevistava o Manuel, um assentado do assentamento novo.

***E em termos de militância, como é a relação dos assentados com o MST?***

Militância? Isso, do compromisso com o Movimento... Geralmente essas pessoas que são militantes, o fato de ser militante já é um compromisso, já é uma identidade com a luta de classe. É muito mais sacrificoso pra nós. Por exemplo, no assentamento, que estão militando diretamente, eu acho que tem em torno de uns 15 a 20%. É muito mais difícil pra nós, pros militante tocar o lote ou fazer com que a terra dê a resposta que é necessária pra sociedade ou pras famílias e tocar a militância. Pra conciliar essas duas coisas hoje nós encontramos dificuldades. Porque militar e estar sempre no processo de luta faz com que em algum momento deixe a desejar no lote, tendo em vista que nós não temos um grupo conciliado, não tem nenhuma associação, nenhuma cooperativa, onde crie formas de cooperação para abrir espaço pra militância. Os militantes têm que conciliar as duas coisas ou abandonar os lote pra ir militar. Então isso é uma das dificuldades, mas o fato de essas pessoas se dedicarem e se sacrificarem pra isso é a identidade da causa, identidade pela luta,

<sup>354</sup> Sigaud et al (2006, p.33) também apontam para esta distinção.

<sup>355</sup> São nesses espaços e através desses militantes que percebe a articulação de um discurso politicamente religioso e religiosamente político na justificativa de suas ações e na transmissão de suas convicções. Tal arranjo faz com que seu discurso seja entendido como um discurso purificado de interesses e “naturalmente verdadeiro”. É notável entre os militantes aquilo que Bourdieu chamou de “função da humildade sacerdotal”, ou seja, “é anulando-se completamente em benefício de Deus ou do Povo que o sacerdote se faz Deus ou Povo. É quando me torno nada (...) que me torno Tudo” (Bourdieu, 2004a, p.196).

pela reforma agrária pela transformação que ainda acreditemos na sociedade. (...) Como tem algumas pessoas que não conseguem conciliar isso, ou ficam militando contribuindo meio que quando pode, ou muitas vezes abandona a militância para se dedicar ao lote, se acomoda. Principalmente quem não tem família agrava mais a questão ainda. Se tiver família ela vai tocando o lote e a pessoa militando, mas esse é um problema, um limite que nós temos. Os militantes que nós temos são todos solteiros, então alguns com afinidade de cooperação com algumas pessoas mas principalmente aqueles que tem essa afinidade de cooperação são os militantes, então o militante vai e o outro tem que ficar ou se vai todo mundo é aquela questão. Então hoje nós vivemos isso, não tem aquele grupo consolidado onde tenha pessoas que consiga ficar mais definitivo no assentamento pra outros militar e ter aquela troca, muitas vezes tem que ir todo mundo e muitas vezes o cara tem que voltar pra cuidar do lote. Mas a militância se sacrifica pra fazer com que a organização cresça.

Minha pergunta enviesada acabou por conduzir nossa conversa para um assunto interessante. Mas meu objetivo inicial ao me valer do verbo “militar” e não do seu substantivo, era apenas saber o tipo de relação que o assentado médio estabelecia com o MST. Visava menos os que “eram” militante, e muito mais de perceber a expressão de se sentir parte do MST, de agir demonstrando algum nível de fidelidade e gratidão ao Movimento, de notar a ocorrência ou não de renúncias ao histórico de luta e ao próprio MST entre os assentados de forma geral. Sua dúvida inicial expõe a hesitação com relação à minha questão, mas quando eu associei a idéia de “militância” à de compromisso ele logo ele logo substantivou o central de minha questão e passou a falar sobre o sujeito militante. A direção que ele atribuiu àquela parte da conversa a conduziu para temas mais interessantes inclusive relativos ao conteúdo original da questão.

Ele fala do militante enquanto identidade com a luta de classe, com a reforma agrária, com a transformação da sociedade. Fica acentuado o caráter volutarista de sua ação e as dificuldades para conciliar as urgências da militância com os trabalhos do lote. Apresenta as contradições desse processo. Deveriam ser o exemplo para a sociedade e para as famílias do assentamento no que se refere a fazer daquele espaço um modelo de produção, mas por força da militância são obrigados a deixarem seus lotes abandonados e, dessa forma, abrem a guarda para as críticas que lhe chegam do interior e do exterior. Especializaram-se no trabalho organizativo, mas não conseguem organizar uma associação ou cooperativa que lhes possibilitassem a liberação remunerada de militantes sem prejuízo à produção. A ausência desses tipos de organizações poderia ser suprida caso os militantes contassem com o apoio de suas famílias, no entanto, todos os militantes que se dedicam à causa do Movimento são jovens e solteiros e estão sozinhos cada qual em seus lotes. Mesmo quando consideram a possibilidade de organizarem a produção coletivamente no assentamento, eles se dão conta de que os que compartilham das afinidades para tal empreendimento são todos eles militantes e, de uma forma ou de outra, o engajamento nesse tipo de organização traria prejuízo à necessária militância.

Ser militante é se sacrificar, é colocar sua vida à disposição do movimento para fazer com que “a organização cresça”. Por isso acentua que no máximo 20% do assentamento podem ser distinguidos como militantes. Mas ser militante é, ao mesmo tempo, se colocar no alvo das críticas. Eles ocupam a posição de mediadores entre os assentados e o MST, mas também entre os assentados e outros atores sociais, como o poder público. Portanto, as

críticas lhes chegam de todas as partes. Manuel foi justamente aquele militante que estava sendo acusado de desviar serviços públicos, que vinham direcionados para todo o assentamento, apenas para as proximidades dos lotes dos militantes. Parte do assentamento lhe fazia tal acusação e, ao que tudo indica, os representantes do poder público jogavam com essa disputa interna buscando acirrará-la.<sup>356</sup>

De fato, no assentamento novo, havia sempre a menção ao grupo dos militantes. Esse grupo correspondia exatamente àqueles que pouco ficavam em seus lotes e eram os que ocupavam postos nas estâncias do Movimento. Estavam na Frente de Massa, na Direção Estadual, no Coletivo de Educação, etc. Nesse assentamento os militantes eram considerados sem aptidão para trabalhar na agricultura e por isso deixavam seus lotes para se dedicarem exclusivamente à militância, eram, conforme diziam, os que gostavam de ficar andando de carro pra cima e pra baixo, de participar de reuniões, de manifestações, etc.

Já no caso do assentamento antigo, essa designação era mais diretamente relacionada aos que compunham a cooperativa, pois era desse grupo que saíam os principais militantes para servirem ao MST. Eram os que podiam se liberar integralmente de seus afazeres na cooperativa sem prejuízo ao seu salário e, ao mesmo tempo, sem o estigma de “não gostarem de trabalhar” que era colado naqueles do assentamento novo. O que ocorria dentre os cooperados era a dificuldade de encontrar “militantes”, pois todos queriam “sossego”, preferiam ficar no assentamento e trabalharem nos seus afazeres cotidianos permanecendo próximos de seus familiares. Esta situação se agravava devido ao fato da direção do Movimento reivindicar aqueles que eles identificavam como militantes mais capacitados, não deixavam abertura para qualquer indicação, não podia ser qualquer membro da cooperativa. Os próprios integrantes da cooperativa reconheciam que dentre seus membros apenas alguns encarnava o perfil exigido para estar à frente do MST. Essa situação acabava por desgastar alguns militantes.

### 7.3 Militância e encantamento: a escatologia política do MST

Anita, a mesma dirigente do diálogo sobre a militância, observou, certa vez, de forma bastante encantada o quanto os momentos de místicas do MST lhe eram fundamentais. Naquele período ela havia sido obrigada, por questões de saúde, a ficar ausente do acampamento por um determinado período, mas mesmo antes de estar com a saúde totalmente recuperada voltou ao acampamento para se “nutrir” daquele universo. Por ocasião de um dia em que cheguei ao acampamento assim que havia terminado a Formatura na Bandeira, ao conversar com essa liderança, ela me disse:

“foi ótimo ter participado (*da Formatura na Bandeira*), fazia tempo que eu não cantava o hino do movimento, não gritava as palavras de ordem juntamente com os acampados. Mesmo não sendo uma mística muito elaborada, aquele momento me enche de forças, eu não posso ficar muito tempo distante do acampamento, mesmo que eu venha e não fique toda a semana”

---

<sup>356</sup> Situação semelhante me foi narrada com relação ao assentamento antigo. Havia um projeto de construir um ginásio financiado pela prefeitura em uma área próxima da agrovila, mas segundo uma informante, a prefeitura havia mudado o projeto para construí-lo em uma outra área visando com isso acirrar as disputas internas ao assentamento entre os cooperados e os demais assentados.

Nessa frase ela reafirma a distinção entre ela, uma *militante*, e os acampados quando os nomeia como um outro grupo. Ela fez a opção por morar no acampamento, mas tanto ela quanto outras lideranças não se confundem com os demais acampados. Mas o aspecto para o qual gostaria de chamar a atenção nessa fala é para sua carga emocional. Ela expressa um tipo de emoção que me parece muito similar à forma e ao conteúdo a partir dos quais os religiosos narram suas experiências com o divino.<sup>357</sup> Nota-se nessa fala que a dimensão política daquele evento não recebe nenhuma menção. Claro que estabelecer essa dicotomia entre o político e o religioso não é uma construção analiticamente pertinente. Especialmente no caso das místicas do MST a imbricação entre essas duas dimensões lhe é completamente constituinte. No entanto, a fala de Anita dedica uma atenção exclusiva para a sua dimensão emocional, o que seria a parcela mais saliente de sua dimensão religiosa. Não lhe interessava tanto as informações políticas e outros elementos de caráter formativo, o que lhe inspirava força e energia e a revitalizava para seguir naquela luta era a energia mística que emanava daquele ritual. É muito parecido com aquele discurso religioso que reproduz uma passagem bíblica dizendo que “nem só de pão vive o homem, mas de toda palavra de Deus”. Ou ainda quando dizem que “a religião é o alimento da alma”. A alma do militante do MST se nutre das místicas que realizam e participam.<sup>358</sup>

Durante essa mesma conversa ela dizia da enorme satisfação que ela e toda a direção tinham quando aquelas pessoas que sempre se calaram nas reuniões passavam, a partir de certo momento, a intervir e, sobretudo a discordar do que estava sendo proposto: “*é mágico quando eles percebem que podem e devem discordar*”. Mas aí eu lhe objetei que tal discordância tinha um limite, ou seja, não se esperava que alguém numa reunião passasse a defender o latifúndio ou a propriedade privada contra as ocupações de terras<sup>359</sup>. Ao que ela me disse, com visível embaraço “*é... nesse caso é necessário fazer com que ele compreenda melhor as coisas, ele ainda não atingiu um grau de consciência política*”.

Esse diálogo me fez lembrar de outro diálogo que tive com uma amiga, já há bastante tempo, a respeito da religião à qual ela participava. Tratava-se do Santo Daime, religião<sup>360</sup> em cuja cerimônia ocorre a partilha de um chá alucinógeno e toda experiência mística se dá sob seus efeitos. Certa vez, após haver participado, a seu convite, de uma dessas cerimônias, ela estava ansiosa por saber o que eu havia sentido. Eu lhe disse, basicamente, que não havia gostado dos efeitos do chá e que em termos cerimoniais eu não via grandes diferenças em relação a outras religiões. Havia notado uma hierarquia composta basicamente por homens, certas questões doutrinárias que eram inquestionáveis ou mais propriamente incompreensíveis, se exigia a obediência de seus fiéis, etc. Por tudo isso não me interessava

---

<sup>357</sup> A forma como narra as transformações em sua vida após o ingresso no MST está muito próximo ao que significa a conversão para um religioso: “Quase 6 meses depois minha vida inteiramente mudada.. quem sou hoje?”. Com esta frase ela dá a dimensão do quão significativo foi para ela a experiência de haver descoberto o MST. Reconhece que não é mais a mesma pessoa. O evento que marcará sua “conversão” foi a participação em uma das marchas promovida pelo MST.

<sup>358</sup> Essa junção entre o político e o religioso é muito presente na “Igreja da Libertação”. Como reconhece Sanchis (1992, p.31) a junção do *mito* a uma *razão analítica* se faz com críticas vindas dos dois flancos. Mas é preciso reconhecer que “*se não se propulsasse a partir do acervo simbólico ‘não totalmente determinado’ de que procede, não se realimentasse constantemente dessa indeterminação e não se revestisse, aos olhos do fiel, da força mítica de sua origem, o discurso mais situado, analítico e diretamente engajado do Teólogo da Libertação perderia essa mola ‘dinamogênica’ em que Durkheim identificava a característica do fenômeno religioso*”. Essa mola ‘dinamogênica’ parece estar presente também no discurso militante.

<sup>359</sup> Pode parecer uma contra-argumentação absurda, levar uma possibilidade ao extremo apenas para apimentar o diálogo, no entanto, por incrível que possa parecer, foi com certa recorrência que eu me deparei com esta situação, especialmente (mas não exclusivamente) entre os acampados evangélicos.

<sup>360</sup> Para alguns de seus adeptos há uma certa resistência em classificar o Santo Daime como religião..

seguir participando. Ela compreendia as minhas objeções e, sem poder contrapô-las, apenas me disse mais ou menos assim: “*você precisa participar mais algumas vezes, só depois é que você vai conseguir compreender tudo isso*”. Em seguida ela me recomendou que eu freqüentasse tais cerimônias por mais 3 vezes ao menos, para, somente depois, descartar por completo a possibilidade de adesão. Levei em consideração sua recomendação e me dispus a participar ao menos mais uma vez, porém, novamente não fui tocado religiosamente e então nunca mais voltei. Para minha amiga era quase incompreensível que eu não tivesse experimentado as sensações que, no caso dela, havia transformado sua vida. Por fim lhe disse que o que fundamentava aquela experiência pessoal estava no fundamento de qualquer religião: a fé. Eu só poderia aceitar e compreender tudo aquilo a partir da fé. Como eu não havia me despertado para a fé, não estava atuando em mim o sentimento religioso que faz transformar a vida das pessoas religiosas. Se a hierarquia machista, por exemplo, me incomodava tanto, não era porque eu estava dotado de lentes mais críticas e conseguia vislumbrar para além do que aqueles que estavam ali, “iludidos pelo ópio de sua religião”, enxergavam. Seria muita arrogância de minha parte, aliado a uma grande carga de ingenuidade, querer fazer com que aquelas pessoas enxergassem o óbvio ululante. Claro que todos ali já havia se colocado questões semelhantes, mas esse tipo de *comunicação duplo clic* está em outro plano de enunciação. O que abastece aquelas pessoas não são informações coerentes e bem articuladas que também as satisfariam em outro ambiente informado por outra teia de significados. Ali naquele ambiente, no qual atua um outro sistema de sentidos, eles estão se abastecendo do Outro, do Divino e não de informações.

De toda maneira, recupero esse dois diálogos, o primeiro com uma liderança de um movimento político e o segundo com uma pessoa religiosa, para fazer notar suas similaridades. Eles parecem mesmo se confundirem entre si. Pode-se dizer que eles carregam a mesma matriz discursiva baseada em algo que está relacionado a um tipo de experiência pessoal cujo motor está no despertar da consciência transformadora do indivíduo. Há uma convicção fundada numa verdade insuspeita para o nativo, uma verdade que não se coloca à prova de forma argumentativa, é preciso experimentá-la de corpo e alma. Referindo-se ao proselitismo religioso dos *crentes*, Novaes (1985, p.68) também aponta para esse sentido: “*Convidando outros para aderir, enfatizam a impossibilidade de compreensão total dos ouvintes, porque afinal, como dizem, ‘ninguém pode entender, de verdade, o que é ser crente sem ser crente’*”.

Há uma relação possível com as análises de Jeanne Favret-Saada (1992) em seu texto sugestivamente intitulado “Être Affecté”. Também me remete aos textos de Goldman (2006) e Oliveira (2008) que explicitam situação nas quais foram “afetados” por alguma experiência relacionada ao universo empírico que pesquisavam e, dessa forma compreenderam, ou melhor dito, experimentaram de forma pessoal uma emoção religiosa<sup>361</sup>. No texto inspirador de Favret-Saada o que me pareceu bastante interessante são suas análises com relação à postura asséptica que o pesquisador assume evitando se deixar envolver pela verdade que o nativo experimenta. Ou melhor, não exatamente pela verdade do nativo, mas pelas verdades daquele universo experimentado pelo nativo. O que significa dizer, vivenciar o seu mundo aberto às suas infinitas possibilidades, mesmo aquelas racionalmente mais improváveis. No meu caso não estava em questão, em nenhuma das duas situações, me deixar afetar por aquelas experiências, mas em ambos casos posso dizer que já estive afetado por experiências semelhantes. Tanto no terreno militante quanto no terreno religioso eu já havia vivido situações nas quais me senti profundamente afetado pelo que estava vivendo.

---

<sup>361</sup> No caso de Goldman ele ouviu os sons de instrumentos de percussão quando acompanhou a cerimônia de “despacho” dos objetos rituais de uma filha de santo que havia morrido. Aquele era um sinal de que os mortos haviam aceitado a oferenda ou o espírito do morto. No caso de Oliveira, ela narrou a experiência de sentir uma brisa que os carismáticos interpretaram como sendo os anjos voando entre eles.

Não posso dizer sobre o que sentiram e da origem de seus sentimentos, mas é possível perceber que se trata de uma experiência arrebatadora. É algo dizível, trata-se de uma experiência tão boa que deve ser levado ao outro. Mas tal experiência é, ao mesmo tempo, indescritível e inexplicável e, como sentimento pessoal, não se transmite, exceto a um interlocutor que se situa naquele mesmo nível de significados e compartilhe daqueles “mesmos” sentimentos.

Atingir a consciência, no caso militante, não é algo que se transfere ao outro, não existe uma fórmula discursiva que levará o acampado a compreender e a incorporar todas aquelas certezas. E, nesse caso, não se trata tanto de absorver um conjunto de ensinamentos políticos a partir dos quais lhe abriria a consciência para compreender o sistema capitalista e perceber a sua condição de explorado. Essa dimensão da formação política que está sempre presente, e é perceptível sua assimilação pelos acampados, está imbricada nessa outra dimensão que tem nesse discurso político mais um componente de sua liturgia. Seria a “bíblia do militante”. Mas o sentimento de pertença, o emocionar-se diante do hino, o engajamento “desinteressado”, o olhar no horizonte... está associado a uma dimensão que se realiza a partir da experiência de ser afetado.

Isso não significa que o discurso militante seja ele um discurso irracional, mas é um discurso fundado em múltiplas racionalidades. O que me parece claro é que parte desse discurso entra em um espaço subjetivo ao qual não podemos acessar de forma direta, a partir de sua simples enunciação. É uma dimensão que se expressa pelos gestos, pelo sorriso, pela emoção, pela empolgação, pelo cantar forte, pelo cerrar dos olhos e dos punhos. Por um lado esses militantes vivem aqueles momentos e aqueles espaços como uma experiência pessoal e isso está destacado tanto no que Anita diz sobre si mesma “*eu necessito voltar ao acampamento*”, quanto com relação ao que diz sobre o outro “*ele ainda não atingiu a consciência*”. Por outro lado é uma experiência coletiva, que só faz sentido imersa naquele mundo de sentidos. Cito uma parte do texto de Evans Pritchard encontrado no artigo de Goodman que me parece elucidador:

O que é a experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas facilmente quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõe, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião Nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato dos homens serem deles dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto o teólogo toma o lugar do antropólogo.

Considero que se em algum momento eu tivesse exposto para Anita esse paralelo teórico entre a experiência religiosa e a experiência militante ou mesmo imaginando a reação que teria ao ler estas páginas, posso considerar que ela assumiria tal relação quase como uma ofensa<sup>362</sup>. Ela, que deixou as cadeiras da universidade para ir viver “a luta de classes” na prática, como ela mesma me disse, e ali constatar que Marx continua muito vigoroso na compreensão atual da sociedade, contrariando muitos de seus ex-professores, seguramente me objetará que seu discurso está baseado na realidade dos fatos e a consciência desses fatos se atinge pela formação, pela leitura, pelas palestras, pelos cursos... e é claro pela militância.

---

<sup>362</sup> Uma outra militante, a Julia, foi explícita nessa observação: “você não está pensando em fazer uma análise simplista como estas que associam o MST com Religião, está?”.

Seria uma objeção totalmente pertinente, pois estas são dimensões que integra e dá forma ao processo de construção da consciência de classe. Mas não é apenas esse o principal ingrediente de sua tomada de consciência.

Os elementos dessa discussão se aproximam das análises sobre o moderno e o não moderno que Latour (1994) realiza. A sociedade que se arrogou o título de moderna baseando-se na sua pretensão de cientificidade e nos avanços lineares da razão vive um processo constante de construção de híbridos e esse aspecto a faz similar àquelas sociedades ou grupos sociais que são “acusadas” de pré-modernas. O que todos fazemos, em grande medida, são construções de *fatiches*: os fatos associados aos fetiches. Latour (2001) demonstra em sua etnografia dos cientistas que pesquisam o avanço da savana sobre a floresta ou da floresta sobre a savana, como a todo momento eles estão observando os fatos e os purificando teoricamente. O resultado que emerge dessa construção que ganha o estatuto de produto científico não é nem um fato em sua pureza e nem uma pura ficção, é um *fatichê*. As ciências sociais também está imersa nesse mesmo processo e suas contradições são ainda mais evidente. Muitos “cientistas” falam ao público com a autoridade que o título lhe garante e expõe certezas rapidamente contrapostas por outras certezas simetricamente opostas. Alguns assumem o caráter metodologicamente fictício de suas análises, outros se expõem como crentes com suas profissões de fé. O exercício de purificação teórica que todos fazem produz, ao final de todo esse esforço laborioso, algo dotado de uma dose de crença que não é tão diferente da crença religiosa, apenas envolve mais híbridos e produz uma cadeia de mediação mais longa.

Do discurso de Anita se pode perceber com clareza a articulação entre essa dimensão com pretensões científicas ou, ao menos, com pretensão de verdade e essa dimensão do encantamento. Ao sair do seio da família de classe média para ir morar num barraco de lona preta em um acampamento no qual predominam perfis sociais bastante diferentes dos da sua origem ela está fazendo uma opção que vai muito além do seu caráter puramente de transformação social. A transformação é, primeiramente, mental. Antes de tomar tal decisão ela passou por vários estágios de aproximação. Primeiramente algumas visitas mensais: “*eu fazia como você, aparecia no acampamento uma vez por semana e voltava pra casa, depois fui ficando até quando decidi que eu deveria acampar*”. A partir do momento em que apenas as visitas não mais a satisfaz e ela já não pode ficar longe do acampamento o que está agindo sobre ela não são apenas as certezas que tem quanto à luta de classe, quanto às injustiças do sistema capitalista ou quanto ao potencial transformador do MST. O que lhe atrai para aquele espaço são justamente seu caráter comunitário, suas místicas, seus gritos de ordem, o hino que todos cantam com o punho esquerdo cerrado brandindo no ar. Atingir a consciência é viver aquele espaço com a emoção de quem está em sintonia com os elementos subjetivos que conformam tal universo.

Do que expus até aqui nesse capítulo e em outras partes dessa tese, pode-se concluir pela existência de uma *escatologia política* do MST. A centralidade da idéia de luta de classes e a construção idílica de um futuro idealizado no qual se realizaria o sonho de uma sociedade sem explorados e exploradores, ambientalmente equilibrada, sem ricos nem pobres, etc, tudo isso aliado a um discurso dotado de certezas e a emotividade que acompanha o vislumbrar de um mundo novo, alimentam a fé na realização da *salvação social*. A própria matriz marxista de seus discursos lhes atribui um caráter teleológico. O sentido discursivo de suas ações converge inexoravelmente para um mundo no qual todo aquele sofrimento ao qual foram submetidos será recompensado pela chegada triunfal ao “paraíso terrestre”.

A visão religiosa do mundo, no caso de Marx, não desaparece simplesmente quando o jovem Karl descobre seu ateísmo. O judaísmo-cristianismo é muito mais do que simplesmente a fé na

constatação: Deus existe. Outros, como Weber, mostraram que mesmo o racionalismo ocidental recebeu fortes impulsos através da racionalização religiosa processada dentro do próprio cristianismo. Quando entendemos que racionalismo e teologia, razão e fé, não são antípodas tão assimétricos como afirma o senso comum, não nos surpreendemos quando estruturas do pensamento judaico-cristão aparecem de forma laicizada em seu adversário mais feroz: o materialismo histórico. (Brüseke, 2004, p.37-38).

A salvação social pode significar simplesmente a conquista de um lote de terra para aqueles que até ali nada possuíam. Para outros, como é o caso dos militantes, a conquista do lote de terra é apenas uma ilusão, um sinal de que podem ir além e conquistar muito mais. Suas certezas e anseios apontam para algo bem mais nobre, seus objetivos são as transformações profundas das estruturas objetivas e mentais. O que tomam como um fim último do que estão construindo são a superação material das diferenças e a construção de um novo homem constituído de uma nova consciência. São embalados por uma *filosofia da esperança* conforme a interpretação que é feita dos escritos de Ernest Bloch comentado por Brüseke (2004). Em seus momentos de místicas durante as quais elaboram e fazem funcionar seus discursos e também durante suas manifestações e ações de impacto social está presente essa *filosofia da esperança* ou uma *ontologia do ainda não* (Brüseke, 2004, p.40). As Cooperativas de produção coletiva que foram idealizadas na origem do Movimento e funcionam ainda hoje em vários assentamento já não são motivo de orgulho para muitos militantes. Mesmo alguns que passaram anos submetido e fazendo apologia a esse tipo de organização rompem com tal estrutura e apostam em outras formas de produção individualizada<sup>363</sup>. Outros apostam em forma inovadora e mesmo mais radicalizadas do que essas. Das novas lideranças nenhuma falava em produção individual, mas também não autorizavam tomar aquelas experiências, à qual ainda hoje alguns militantes mais antigos faziam apologia, como modelo a ser seguido.

É a partir dessa *ontologia do ainda não*, do quase, do vir a ser que esses militantes se conduzem e produzem efeitos na condução desse Movimento. Não há um modelo descrito racionalmente, mas há uma orientação por algo que está no “além”, a certeza baseada na incerteza, o acabado alicerçado em partes que não se concluem, um fim com meios hesitantes. Talvez a hipótese de Brüseke (2004, p.42) faça sentido na compreensão da dimensão religiosa presente nas ações e nos discursos do MST:

na medida em que a relação do homem com o valor numinoso está obscurecida e sua ação não se encontra mais integrada em uma prescrição cosmológica, esse tende a sacralizar ações solitárias e coletivas. Ele sacraliza o que não é sagrado e mistifica o que não é místico (...).

---

<sup>363</sup> Durante minha pesquisa eu entrevistei uma pessoa que era referência da cooperativa do assentamento antigo, mas mesmo assim eu soube, mais tarde, que ele havia se desligado da cooperativa para se dedicar individualmente à produção de seu lote. Seu destaque como integrante da cooperativa e do MST se deu, sobretudo, por haver assumido a responsabilidade da banca de comercialização de seus produtos em Porto Alegre e também pelo fato de haver passar ao menos dois anos como “liberado” organizando o MST no nordeste, ou seja, era um militante visceralmente engajado nos assuntos do Movimento. É a ele que devo minha inserção nos espaços que pesquisei.



## 7.4 A verdade do Militante

Atingir a consciência na perspectiva da Anita também expõe o tipo de relação que se estabelece no meio social onde ela atua. A postura que ela assume perante o acampado, é a de quem detém a verdade da realidade na qual o acampado está imerso, mas da qual ele não se dá conta. Para realizar o sentido democrático, plural, tolerante e participativo do Movimento a sua prática discursiva, especialmente voltada para o exterior, visa fazer crer que o maior objetivo é estabelecer ali um espaço de debate no qual intervir e discordar é tudo que as lideranças desejam e motivam. No entanto, o espaço de possibilidades de intervir e discordar está ele próprio limitado por certas fronteiras. Por um lado, a intervenção nestas reuniões não é algo simples. Romper com a timidez, incorporar as regras práticas que organizam uma reunião, saber a hora de falar e como falar, ver sua fala contestada por uma liderança ou por alguém mais à vontade naquele espaço, etc., são desafios que, em muito casos, levam o acampado a escolher o silêncio. Por outro lado, além desses constrangimentos estruturais, há o constrangimento com relação ao conteúdo de sua fala. A discordância tão desejada por Anita é admitida até um certo limite a partir do qual tal discordância não deve ser levada a sério, a não ser apenas como indício de que a pessoa ainda precisa percorrer um longo caminho para atingir a consciência.

Assim, nesse mercado lingüístico que se instaura no acampamento as falas que emergem estão o tempo todo sendo “apreciadas” no sentido de lhe atribuir um “preço”, um valor a partir do qual poderá adquirir um território de reconhecimento. Falas desprovidas de valor são reduzidas à condição de inaudíveis. Como ocorreu naquela situação, comentada anteriormente, em que diante das análises super elaboradas de uma liderança sobre as estratégias do INCRA em diminuir o tamanho do lote para assentar um maior número de famílias, um senhor de aproximadamente 65 anos lhe contesta, de forma um pouco atabalhoada e tenso, dizendo que para quem sabe trabalhar aquela quantidade de terra era mais que suficiente. Aquela liderança o escuta, mas o ignora, continua sua análise como se nada tivesse acontecido. Esse exemplo demonstra que o conteúdo daquela fala não devia ser levado a sério, por isso foi ignorada. As lideranças e os demais nem mesmo se deram ao trabalho de convencê-lo de que seus argumentos não procediam. O posicionamento desse senhor, que morava no acampamento havia pouco tempo, também demonstra que ele não cumpriu com as regras de funcionamento de uma reunião. Ou seja, antes de qualquer intervenção deve-se pedir ao coordenador da reunião para ser inscrito e apenas depois da fala de todos os que lhe precediam na inscrição – caso houvesse – é que lhe seria concedida a palavra. Além disso, a fala dele, assentada em sua experiência prática como ex-agricultor, fazia uma crítica, voluntária ou involuntariamente, àquelas lideranças que formulavam seus discursos e decisões coletivas baseados na inexperiência prática, mas baseados em uma “longa” experiência de combate ideológico.

Além disso, os argumentos daquela liderança ocultavam uma preocupação que eu já havia escutado verbalmente por parte de outros militantes, o de que o tempo de acampamento, atualmente, estava se reduzindo de forma acentuada. Se antes o tempo médio de permanência em um acampamento girava em torno de 4 anos no Rio Grande do Sul, atualmente um acampado poderia chegar a ser assentado em apenas seis meses. Portanto, aliado àquele argumento contra o tamanho do lote que o INCRA estava propondo, argumento mais sensível aos acampados, havia este, que possivelmente era o que de fato tinha valor para os que estavam à frente do MST. Exceto para os que compunham o grupo dirigente, nenhum acampado disposto a ser assentado em qualquer área aceitaria o argumento de que o tempo de

acampamento é importante para a *formação da consciência de um sem-terra*. Provavelmente, grande parte daqueles acampados não estariam dispostos a lutar contra a medida do INCRA de diminuir o tamanho dos lotes para ampliar o número de assentados e diminuir o número de acampamentos no estado.<sup>364</sup>

Portanto, quando Anita e as lideranças em geral, falam da enorme satisfação que sentem quando um acampado rompe o silêncio e ousa falar e mesmo discordar, o que elas estão expressando é o desejo de se verem espelhadas naquele que fala. Estão buscando identificar o seu próprio discurso no discurso do outro, ou seja, o sujeito não tem o que dizer antes que se diga a ele o que deve ser dito. A partir do momento em que os acampados passam a utilizar em seus discursos certas noções como aquelas relacionadas à luta de classes; superação do capitalismo; renúncia, mesmo que apenas discursiva, aos bens materiais; etc., é quando começam a dar sinais de que estão atingindo algum grau de consciência. É um processo paradoxal, pois quando valorizam o ponto de vista do acampado é como se estivessem se auto-valorizando. No limite, pode-se dizer que o discurso das lideranças realiza – ou tentam realizar – ali um processo de esmagamento dos discursos destoantes e, nessa dinâmica, buscam se consolidar como a identidade fixa, aquela identidade a partir da qual todos aqueles acampados estão situados à alguma distância.

Mas é interessante notar, como observou Comerford (1999, 2008), que as pessoas que participam dessas reuniões sabem reconhecer aquele que é um bom orador e que “fala bonito”, que consegue expressar, em algum grau, o sentimento coletivo. É nessa dinâmica que “as pessoas passam a ser vistas como tendo um certo “dom” para a liderança, numa operação de ‘magia social’” (Comerford, 2008, p.188). De qualquer forma, como salientado em outra parte, o exercício da retórica, do discurso político, dos debates acalorados, mobilizam uma parcela muito pequena do público que está ali acampado. A recompensa simbólica para o engajamento nesse jogo interessa especialmente àqueles que estão disputando a visibilidade frente e entre as lideranças e o público “espectador”. Para aquele que incorpora com desenvoltura o sentido desse jogo se “destacará” dentre eles. Será visto como exemplo de um bom militante, será alçado como modelo para os demais e, sobretudo, será lançado também para fora daquele mundo restrito e alcançará postos mais elevados na hierarquia do Movimento. Para chegar a esse nível é preciso acumular capital militante.

Para os que atingem esse nível, uma das principais recompensas que podem receber é ser convidado para fazer um curso de formação nas escolas do MST, ou promovido por ele em universidades e outros centros de formação, com o objetivo de fortalecê-lo ainda mais como militante “destacado”. Nesse aspecto também há graus variados, pode ser um curso de um dia em alguma cidade próxima, pode ser mais distante onde passará um período maior, pode ser algo de abrangência nacional voltado apenas para os que estão bem acima da média militante, pode, inclusive, ser convidado a representar o Movimento em encontros e cursos no exterior o que significaria a consagração definitiva. Lembro-me de um conversa com um amigo Engenheiro Florestal, o Jorge, que, inicialmente, se vinculou ao MST como parte de seu corpo técnico e posteriormente foi assumindo posições na direção do Movimento. Nessa oportunidade quando o reencontrei, ele já tinha se convertido integralmente a uma função exclusivamente militante. Havia sido “destacado” para trabalhar na organização de uma importante escola do Movimento e ali desempenhava diversas funções administrativas e militantes. Chegar àquele nível era algo realmente notável. Um tipo de distinção que expunha o reconhecimento de seu engajamento exemplar. Quando lhe perguntei sobre o seu salário ele

---

<sup>364</sup> Nesse sentido pode estar ocorrendo, nesse caso, assim com em outros, uma situação similar àquela identificada por James Scott em que as formas de resistência refletiam as condições e limitações sob as quais elas se geravam. “Assim, se a resistência é aberta, raramente é coletiva. Se são coletivas raramente são abertas” (Scott, 2002, p.16).

me disse que recebia uma ajuda de custos que variava entre 300 e 500 reais. Um pouco constrangido ele imediatamente acrescentou, como parte de seus ganhos, o fato de haver sido convidado a trabalhar naquela escola e ostentava também outras recompensas como a possibilidade de fazer alguns cursos e, especialmente naquele momento, colocou ênfase no fato de, naqueles dias, haver sido convidado para ser um dos representantes do MST no Fórum Social Mundial que aconteceria em Belém.

Como se percebe, a constituição do militante se faz de forma constante e exige a incorporação de determinados valores que funcionam entre eles. A renúncia à dimensão material da vida é algo de extremo valor. Superar a mesquinhez do imediato e as ambições material são qualidades imprescindíveis ao militante. Nesse sentido, entre os que compõem esse universo as dimensões comunitária e simbólica são fundamentais. Os vários princípios que lhes são bastante caros não fazem sentido para os de fora. Eles se reproduzem quase como um sistema autopoietico, ou seja, um sistema que se auto-alimenta. Mesmo imerso em uma relação constante com o entorno, ele produz, internamente, os seus próprios códigos e princípios de consagração.

Na vida de um militante todas essas moedas simbólicas produzem distinção internamente ao grupo militante e também frente ao “simples” acampado. Ainda que internamente ao grupo militante as relações de poder se movimentam conforme a dotação desses capitais ali valorizados, este é um grupo que produz uma relativa coesão e estabilidade frente ao mundo exterior. Acentuo que sua coesão e estabilidade é relativa, pois conheci militantes que perderam este título e mesmo entre eles há movimentações ascendente e descendente na hierarquia organizativa. Mas, sua constituição é como a de uma congregação religiosa, é estabelecido entre eles o reconhecimento dos principais líderes e o auto-reconhecimento entre todos nesses espaços coletivos. É como numa irmandade na qual as disputas se dão de forma muito mais veladas e os “destaques” se tornam evidentes de forma quase naturalizada.

Seu efeito é muito mais prático e evidente no nível do acampado e, em menor grau, no nível do assentado. Ser reconhecido como militante é estar dotado de um poder de fato distintivo e, ao mesmo tempo, dotado do poder de promover a distinção. É com relação a esse grupo militante que os acampados estabelecem seu modo de agir. Medem-se e mesuram os demais conforme aquela identidade de referência. Na maior parte dos casos não se trata exatamente de uma admiração e do estabelecimento de uma distância a ser percorrida para se atingir um *status* de militante. Boa parte de todas essas recompensas não lhes interessam, ou, ao menos, não lhes interessam com o mesmo afincamento com que é almejado pelo militante. O que não significa dizer que estão ali apenas por vislumbrar a conquista de um lote de terra. A dimensão simbólica da identidade de Sem-Terra, a segurança ontológica da comunidade, o sentir-se sujeito, são elementos importantes nesse processo de adesão ao acampamento e ao MST.

A questão anteriormente notada acerca da constante valorização da fala do acampado e, de forma ampla, do “saber popular”, também devem ser tratadas, assim como faz Eder Sader a propósito das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, como um tipo de “populismo teórico” quando:

De um lado, pretende-se que da simples troca de informações e conhecimentos chegue-se à “realidade objetiva”. De outro, pressupõe-se a existência de uma realidade objetiva como um dado irretorquível e sem ambigüidades. (Sader, 1988, p.160)

De fato é visível que, sobretudo entre os militantes, a questão da verdade é algo fundamental. Seus discursos não dão margens às dúvidas, estão certos quanto à compreensão

acerca do funcionamento da sociedade e quanto a via para transformá-la, reconhecem facilmente seus amigos (táticos e estratégicos) e seus inimigos e com suas ações e manifestações dão a conhecer suas certezas à sociedade. “*Nós temos que assumir o comando*” foi a frase, repetida com ênfase várias vezes, com a qual se encerrou uma *mística* realizada durante uma manifestação ocorrida em frente à Secretaria do Ministério da Fazenda em Porto Alegre. Nesta frase está condensada a convicção de que eles possuem a certeza de uma realidade e, portanto, são eles que devem ter o seu comando.

Este é um aspecto importante na relação com boa parte de sua base. A grande maioria das pessoas que se reúnem em um acampamento não estão se construindo e construindo seus discursos em referência a uma verdade. Suas convicções se constroem sobre conceitos que dão conta de seus interesses mais imediatos, não são estas certezas de longo alcance que os mobilizam. A força com que enunciam suas verdades tem o poder de tornar real tais verdades. É dessa forma que os dirigentes substancializam a identidade de Sem-terra fundando-a em uma série de atributos a partir dos quais o acampado deve se reconhecer. Esse processo de constituir verdades inquestionáveis fortalece uma identidade aglutinadora e obscurece a emergência de outras identidades.

De qualquer maneira dever ser acentuado que o sujeito que emerge desse processo constrói uma visão crítica da realidade que o cerca. Ainda que esta visão possa ser acusada de ingênua, ela tem um poder transformador tanto ao nível do indivíduo quanto no nível social, conforme também notado por Sader (1988). Naquele espaço são estas verdades que reconstroem a justificativa para virem acampar, para relativizar as orientações dos pastores e o fatalismo presente no discurso evangélico, e também para não temerem as ações espetaculares que realizam frequentemente.

A coragem que eles encarnam é realmente surpreendente. Esse aspecto ficava bastante saliente nos momentos em que ocupavam os prédios públicos, que “trancavam” as rodovias ou partiam em suas longas marchas. Lembro-me de uma oportunidade em que participei do trancamento da rodovia ao lado da qual estavam acampados. Enquanto os acampados em geral demonstravam inquietação e certa indignação quanto à incerteza se avançariam ou não sobre a rodovia, as lideranças realizavam telefonemas e se articulavam entre si. No momento em que estas lideranças autorizaram o trancamento da rodovia, rapidamente um grupo irrompe entre todos e avança sobre rodovia com dois enormes cavaletes de madeira que são colocados um em cada pista de sentidos opostos. Na sequência os demais acampados se distribuem em cada lado da rodovia gritando de forma incessante seus gritos de ordem. Os veículos foram se acumulando e em poucos minutos a Polícia Rodoviária Federal já estava no local, mas se manteve o tempo todo à distância. Em torno aos policiais foram se ajuntando os motoristas que se expressavam de forma indignada diante daquela ousadia: “*é preciso fazer alguma coisa, não podemos ficar reféns desses baderneiros*”. A ordem da direção do Movimento era que aquele trancamento durasse não mais que 19 minutos (número de sem terra mortos em Eldorado de Carajás), durante esse tempo ninguém tinha a autorização de passar, exceto no caso de uma ambulância. Na sequência da passagem dessa ambulância um carro tentou romper o cerco, mas foi contido pelo grupo e especialmente por uma senhora que, tendo um pedaço de pau em sua mão, avançou aos gritos sobre o carro “*para aí, não vai passar*”. O motorista tentou, por todas as formas, justificar sua pressa e convencê-la a deixar ele seguir seu caminho, mas ela não lhe dava ouvidos e mantinha a postura ativa e enérgica. Deixava claro que ali quem mandava era ela e todos deveriam, pacientemente, aguardar o término daqueles 19 minutos. Ao longo desse tempo essa senhora e outros acampados controlavam de forma rigorosa as tentativas de furar aquele bloqueio. Por outro lado, entre aquelas pessoas as lideranças eram as que tinham um comportamento mais contido. Eram como que supervisores acompanhando o desenrolar daquela manifestação.

Esse episódio demonstra como a capacidade do MST em realizar seus atos de protesto dotam aquelas pessoas de um sentimento de autoridade que as fazem se verem se sentirem no comando, mesmo que seja durante os 19 minutos de trancamento da rodovia, ou durante alguns dias de ocupação do INCRA, do Ministério da Fazenda, ou qualquer outro local que tenha algum significado para eles. Impedir o trânsito dos automóveis e obstruir os trabalhos destes órgãos públicos representam ações ousadas que lhes fazem sentir sujeitos da história. Essas pessoas, portanto, vão se constituindo nesse processo, elas são resultados não somente de suas próprias ações, mas também da sua interação com outros agentes.

O sujeito que emerge desse universo social estará marcado por todo esse processo e, para aqueles que chegam à “terra prometida” experimentará um tipo de realização que os farão dedicar um lugar muito especial em suas vidas ao MST. Nesse última seção destaco, brevemente, algumas expressões de gratidão e a fidelidade que são colocadas em relevo entre os assentados.

## **7.5 Fidelidade e gratidão: uma lógica moral de engajamento**

Quando pedia para o entrevistado narrar a sua trajetória de vida, considerando o lugar onde nasceu, a origem dos pais, as atividades que desenvolviam, etc., ele quase sempre contava de forma bastante resumida e praticamente sem detalhes a sua história que precede o momento em que ingressa no MST. A partir daí a riqueza de detalhes é surpreendente. São relatos que expõem um esforço de superação que vai, para aqueles que chegam a conquistar o seu lote de terra, se expressar numa relação de fidelidade e gratidão ao MST. Esta relação forjada ao longo do tempo e das lutas assume elementos próprios do que caracteriza um universo religioso. Em grande parte dos casos a adesão ao MST não está referida a um projeto racional de reforma agrária e transformação social. Há uma relação pessoal destes que conquistaram um lote de terra com a organização que foi o vetor dessa conquista. Nesse sentido, as noções de fidelidade e gratidão são dimensões marcantes dessa relação. Alguns assentados fizeram questão de colocar em evidência que ele se mantinha fiel ao MST, mesmo que em muitos casos tecessem severas críticas aos que representavam a organização dentro do assentamento ou durante o período de acampamento.

Um exemplo marcante da expressão simbólica dessa gratidão e fidelidade pode ser notada, para além das falas recorrentes que expressavam esse reconhecimento, na atitude de visível reverência ao MST que se explicitava quando, ao pedir a permissão para tirar algumas fotos da família ou da pessoa que entrevistei esta imediatamente recorria a algum símbolo que representava o movimento, com frequência, o boné ou a bandeira. Um desses casos foi o de uma senhora evangélica que após conversar com ela sobre sua vida e sobre sua religião, conversa essa permeada por um discurso proselitista, característico dos evangélicos pentecostais e, ao mesmo tempo, expor de forma insistente sua gratidão ao MST, pedi permissão para fotografá-la juntamente com seu marido e seu filho de 12 anos. Um pouco constrangida por não estar vestida conforme gostaria de sair na foto, ela apenas me pediu que a esperasse encontrar um boné do MST para cada um deles. Após uma longa procura lamentou não haver encontrado um boné para o seu filho. Num outro caso, um senhor que ao final da entrevista se deu conta de que havia feito algumas críticas aos militantes do MST, críticas, aliás, muito sutis, se demonstrou um pouco perturbado com a possível maneira com que eu as interpretaria e as utilizaria, ao que o tranqüilizei acerca do destino que daria àquelas informações. Quando falei que gostaria de um foto dele foi o momento em que aproveitou para refazer a imagem que, por ventura, havia produzido em mim acerca do MST. Da mesma forma, procurou insistentemente um boné do MST, primeiro na sua casa e depois na casa da

filha, como não encontrou pediu para posar ao lado de uma bandeira do movimento pintada na parede externa da casa da filha.

Esses gestos podem ser interpretados, à maneira de Goffman (1985), como uma representação que busca evidenciar ao pesquisador desconhecido, mas provavelmente um simpatizante daquela causa, um respeito ao MST para, dessa forma, não se expor indiretamente às lideranças do assentamento, análise possível especialmente no segundo caso, quando aquele senhor evidenciou que não controlou como devia as críticas que fez. Mas, no entanto, estes comportamentos carregam de fundamental um gesto ritual que representa, anteriormente a essa possibilidade de análise sugerida, sua gratidão a um movimento ao qual está vinculado há tanto tempo e ao qual deve a conquista da terra onde habita atualmente. No caso daquela senhora, era de se esperar, em função de todo discurso acerca de sua religião, que os símbolos aos quais gostaria de estar associada estariam mais diretamente relacionados com a sua adesão religiosa, mas foi ao MST que destinou aquele gesto simbólico<sup>365</sup>. Quando apresentei esta senhora com as fotos que fiz, ela comentou com uma pessoa, a quem pedi para lhe entregar as fotos, que ela estava muito feliz, pois eram as primeiras fotos que ela tinha do seu lote. Como define Simmel (1998),

A gratidão é o resíduo subjetivo do ato de receber ou do ato de entregar (...) [ela] penetra muito mais fundo que a forma comum do “obrigado” que damos por um objeto. Podemos dizer que a gratidão, nestas zonas profundas não consiste em “corresponder” ao obséquio, a não ser na consciência de que não se o pode corresponder; consiste na consciência de que há algo aqui que se soma à alma do agraciado como num estado permanente, diante do outro, algo que leva à consciência o vislumbre de um vínculo infinito, impossível de esgotar ou realizar perfeitamente em nenhuma manifestação ou ação finita.

A partir destas pistas empíricas e teóricas pode se concluir que a fórmula da dádiva pensada por Mauss (2003): dar, receber, retribuir; integra a lógica dessa relação que se estabeleceu entre estas famílias e o MST. Mesmo naquelas críticas que alguns fizeram àqueles que “cuspiram no prato que comeu”, aqueles que, uma vez sobre o lote, viraram as costas para o movimento, evidencia uma moral quase-religiosa, que tem na fidelidade e na gratidão seus pilares principais. Ao conquistar a terra que jamais teria acesso de outra forma, senão através de seu engajamento no MST, se impõe a obrigação de retribuir e isso se expressa nestes gestos de gratidão e fidelidade. A terra se torna o que Simmel chamou de “razão extrínseca”, ou seja, um elemento exterior à relação estabelecida que fez com que os que se beneficiaram com esta luta, desenvolvesse essa forma de sentimento. Conforme Simmel (1998)

É certo que a gênese de uma relação requer um determinado número de condições positivas e negativas e que a falta de uma só delas impede desde logo o nascimento do dito vínculo. Mas uma vez que a relação esteja criada, a ulterior falta dessa condição sem cuja concorrência não tivesse nascido, nem sempre causa sua destruição.

Esse tipo de relação também se fortalece a partir do estabelecimento de uma situação de antagonismo. O diálogo entre uma senhora que acabava de chegar num acampamento e o policial que tentava dissuadi-la de se aliar àquela luta do MST, especialmente naquela

---

<sup>365</sup> A decoração de sua cozinha/sala continha diversas ornamentações que mesclava elementos que remetia à sua religião e ao pertencimento ao MST.

condição que se encontrava, rodeada de filhos pequenos, fortalece o sentimento de pertença e aliança ao grupo que estava se constituindo:

E nós com aquela bugiganga de acampamento, colchão, fogão que nós tinha levado ... nós tava fazendo o buraco pra começar a fazer nosso barraco e a polícia chegou. A polícia disse assim... tava só eu ali... os outros tinham ido olhar uma água, daí eles disse assim pra mim “o que a sra ta fazendo aí?” daí eu fui falar o que que era, ninguém queria falar “nois viemos acampar” “a sra veio acampar?” eu disse “eu vim” “e esse filho é da sra?” “esse filho é meu” “mas tu trouxe esse filho pequeninho?!” “eu trouxe, é meu, onde é que eu vou eles vão juntos” “mas a sra vai acampar no MST?”, eu disse “eu vou acampar no MST” aí ele disse “a sra pega essa criança e vai pra casa de novo” eu disse “não, se o sr me da um pedaço de terra pra morar eu vou” eu disse “só que eu vim acampar pra tirar um pedaço de terra pra mim dar pros meus filhos mais tarde, porque eu não tenho condições de comprar e não temos aonde morar, então viemos acampar” aí ele disse “meu deus!!! Não pode, não vai atrás do MST, nunca na sua vida que tu vai ganhar um pedacinho de terra, pega esse filho e volta pelo mesmo caminho que tu veio” eu disse “eu não, eu vou ficar aqui” “mas a sra não pode ficar aqui” “mas aqui é a beira da faixa como é que eu não posso ficar?” eu disse “ninguém vai proibir eu de ficar aqui” eu disse “tu quer saber mais detalhes fica aí que daqui a pouco vem os outros 200/300 vai chegar” (risos) “Ah, vão chegar?” “vão chegar”. Eles embarcaram no carro e foram embora.

Ao nomear o MST, este policial, paradoxalmente o legitima e o fortalece frente àquele grupo, pois como fica evidente na fala da senhora, é ali, em meio aquelas pessoas que sua esperança se renova, pois de toda forma, não serão eles (os policiais) que lhes darão terra. Esse tipo de referência atribui uma certa imaterialidade a uma organização que, apesar de estar encarnada naquelas lideranças que organizam as atividades de luta, parece, ao mesmo tempo, se constituir num ente superior do qual emana o poder e a força necessários à realização de ações ousadas ou mesmo no enfrentamento a outras estruturas de poder, como no caso citado, a força policial.





## CONCLUSÃO

Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei para de lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.

João Guimarães Rosa (2001, p.80)

Eu estudei um movimento social carregado de ideologia com a hipótese de que estudando a religião eu encontraria ali uma fonte instrumental para suas ações. Ou seja, as pastorais, a CPT, os agentes religiosos “progressistas” estariam na origem e seriam os “fomentadores” de boa parte dos militantes que se engajam nessa causa. A religião seria, aliada à ideologia política, como que um veículo que potencializava tal engajamento. Cheguei ao final desse trabalho para ver que as motivações dessas pessoas, tanto os militantes quanto sua base estão menos informadas por tal instrumentalismo e muito mais relacionadas com as questões mais objetivas e urgentes de suas vidas. Mas também estão carregadas de sentimentos religiosos, místicos, militantes.

Como salienta Bourdieu (1977), o real é o produto de lutas simbólicas incessantes pela constituição da realidade. Através do confronto entre os discursos dos porta-vozes do MST, da mídia, dos políticos da esquerda e da direita, da universidade, etc, vai se constituindo uma realidade visível que oculta uma diversidade de realidades particulares. Talvez o MST seja o movimento que mais diversidade aglutina em seu seio. Sua história de sucesso o fez alvo constante, tanto a ser combatido quanto a ser admirado e integrado. Como demonstrei, mesmo aqueles que lhe integram lhe apontando sérias críticas o fazem reconhecendo que, para aceder a um lote de terra, eles não poderiam prescindir da sua força organizativa. Dessa forma, se na origem do MST, a necessidade prática da conquista da terra se conjugava mais fortemente com a militância nas pastorais da igreja, nos sindicatos e em outras organizações, atualmente as pessoas que lhe compõem vêm no MST um *locus* para se realizarem socialmente, seja a partir da conquista da terra seja a partir da conquista de uma “comunidade”.

Mesmo que seus porta-vozes, seus detratores e apoiadores insistam em tratar o MST como um movimento de coesão ideológica e monolítico em suas definições e ações, o que se nota no cotidiano concreto de seus diversos espaços são pessoas movidas pela urgência de sua sobrevivência física e social e relativamente indiferentes às questões mais urgentes para suas lideranças. Por sua vez, estas lideranças estão imersas numa “luta de morte” contra representantes de outros setores e num investimento cotidiano para se fazer militante e para “fazer” militantes. De toda maneira, ao final desse processo de luta que se realiza especialmente durante o período do acampamento, mesmo que as pessoas dessa base não se transformem em militantes, elas não irão concluir a luta totalmente impermeáveis aos discursos ideológicos de suas lideranças. Essa indiferença poderá ser transformada, em maior ou menor medida, após a experiência que viveram.

Ou seja, se o MST sempre foi um movimento dotado de grande pluralidade de público, como se pôde notar a partir do assentamento antigo, sua constituição atual o faz ainda mais plural. A presença marcante de um público proveniente dos grandes centros urbanos, seja para liderá-lo ou para integrar sua base, lhe atribui uma nova dinâmica cotidiana. A chegada de jovens da classe média, com alto grau de formação, que ocupam quase que imediatamente postos na direção local do Movimento, se mistura com a chegada de favelados com trajetórias das mais diversas trazendo em comum o sofrimento de uma vida de infortúnios. A forte presença dos evangélicos também se torna um ingrediente de grande importância, como demonstrado com os casos descritos. De todo esse universo multifacetado emerge novos sujeitos que, apesar da pretensão, não serão homogeneizados pela liturgia político-ideológica do MST. Como foi possível notar no assentamento novo, mesmo os muitos anos de vivência nos acampamentos não fez eliminar a diversidade de história e de subjetividades. O que não significa uma reprovação ao MST. Ainda que muitos acampados e assentados critiquem suas lideranças, todos que conheci expressam sua fidelidade e gratidão a este movimento e além da terra almejada, reconhecem todo esse processo que viveram como um período de grandes aprendizados.

Logo de minha descrição sobre meu ingresso nos espaços pesquisados (no capítulo I) fica notório que sua pluralidade não é visível apenas internamente. O público externo com o qual interage produz efeitos importantes na sua dinâmica cotidiana e é tão diverso quanto internamente. Conforme mostrei, o risco de falar ao jornalista ou ao pesquisador, a fala político-religiosa do padre simpatizante, a rejeição recíproca do padre paroquial, o assédio dos pastores, a visita de estudantes e militantes de outras organizações nacionais e estrangeiras, etc, tudo isso produz influências significativas nesses espaços.

Fica evidente que, tão importante quanto a formação interna dos espaços organizados pelo MST – voltado prioritariamente para “as lutas” no caso do acampamento, e para a produção no caso dos assentamentos – também é importante, e lhe é constitutivo, esse fluxo de visitas e contatos com pesquisadores, estudantes, jornalistas, estrangeiros, dentre os quais eu fui incorporado. Fica evidente também toda a atitude de suspeita e a dinâmica de controle de “fronteiras” que eu pude notar em relação à minha circulação naquele espaço e em relação a outros “visitantes”. A questão central está relacionada ao fato de que a descrição de minha aproximação com esse universo vai revelando as linhas de tensão existentes, “internas” e “externas”. Está em jogo, inclusive, definir o que é interno e externo. Essa definição é bastante maleável. Uma pessoa pode ser “fagocitada” para o seu interior ou mantida do lado de (ou lançada para) fora. No meu caso eu notei, por parte de alguns, a intenção de me incorporar ao seu meio e, posteriormente, de ser afastado com certa suspeita.

Assim como notado em Comerford (1999), as reuniões, que são bastante comuns nesses espaços, assumem várias dimensões para além daquelas explicitamente declaradas. No acampamento as reuniões são constantes, um acampado que ocupe a função de coordenador de núcleo ou de setor de trabalho participa ordinariamente de pelo menos nove reuniões ao longo de uma semana. Além dessas, certamente ocorrerá várias reuniões eventuais. As reuniões no acampamento são parte integrante da lógica de formação da consciência do acampado. As reuniões são *rituais* dotados toda uma *gramática* que se realiza nesses momentos: quem, como e quando fala, uma determinada configuração do espaço no qual se realiza, procedimentos organizativos prescritos, etc. Como destaquei, nesse espaços não há um engajamento discursivo de todos os presentes. Uns falam “melhor” e em maior consonância com o discurso

dominante – aquele produzido pelos militantes. No entanto, não é possível daí deduzir que se trata de uma lógica autoritária de controle de quem fala e daquilo que se deve ou não ser dito naquele espaço. Há evidentemente um tipo de mensuração das falas e um desejo incontido das lideranças de verem seus discursos espelhados nos discursos dos outros. Também não se trata de um espaço inerentemente democrático, pois ainda que a possibilidade do uso da palavra seja concedida a todos, as reuniões são espaços regidos por condições de possibilidades e, especialmente, por um mercado lingüístico cujo capital está mais ou menos concentrado em algumas pessoas. Em suma, qualquer tentativa de análise desse espaço a partir de pares de oposição maniqueístas *pecará* pela simplificação. O que me pareceu mais conseqüente analiticamente foi perceber que as pessoas não se sentiam totalmente concernentes por aquelas discussões exaustivas. Ou seja, estavam ali devido à contrapartida da participação que lhes era exigida e que era registrada no caderno de presenças. Nestas reuniões no acampamento os momentos de maior participação e contestação à fala dominante se dava ao redor de questões mais práticas, aquelas que tocavam em pontos relativos à convivência naquele espaço ou relativos às definições de regras e princípios para definir os que seriam assentados. Portanto, as reuniões também eram espaços importantes nas quais se expressavam as lógicas de engajamento e retribuição de seus integrantes. O militante se faz militante a partir desses espaços, mas o acampado que não almeja os créditos da militância vêem a reunião como um requisito que ele deve contemplar para ser contemplado com um lote de terra ou mesmo para manter o direito a se manter no acampamento.

Mas as reuniões também são momentos de lazer e sociabilidade. A formalidade aparente da reunião acaba se transformando em um espaço coletivo da informalidade das relações sociais. De outra forma que não a partir das reuniões, raramente experimentariam espaços de convivência coletiva como estes que uma reunião proporciona. Toda dinâmica que se instaura logo do anúncio da reunião pela Rádio Resistência é bastante “produtiva” socialmente. Todo o acampamento se movimenta e cada acampado se dirige com sua banqueta e com seu caderno de anotações ao local de costume e as conversas que precedem a reunião são, às vezes, difíceis de serem cortadas para o início da parte formal da reunião. As várias cuias de chimarrão que circulam entre os presentes, as brincadeiras que fazem todos rirem, a proximidade entre uns e o distanciamento de outros, os pequenos grupos que se formam ao final da reunião nos quais ainda reverberam as discussões realizadas e outros assuntos do cotidiano, são dimensões importantes e nem sempre consideradas. Ali se efetiva um momento fecundo de realizações e definições de papeis e de relacionamentos. Pode-se afirmar, portanto, juntamente com Comerford (1999), que as reuniões não se encerram entre os momentos formais de início e término. Seus assuntos e seus efeitos e tudo o que está para além dela, mas que é proporcionada por ela ocupam os momentos que precedem seu início e que continuam após seu final. Portanto, “mais do que apenas um meio para que o grupo resolva seus problemas e tome suas decisões, as reuniões acabam se apresentando com um momento importante na própria construção do grupo enquanto tal” (Comerford, 2008, p.189).

As reuniões religiosas que se realizam nos assentamentos também assumem objetivos de sociabilidade que estão na seqüência de seu objetivo específico. Ou seja, não há o objetivo religioso dissociado do seu objetivo de sociabilidade, a realização de um momento não se inicia quando o outro se encerra. São momentos que se realizam imbricados um no outro. O atendimento à necessidade religiosa se conjuga diretamente com a necessidade de vivência comunitária. O fato de algumas famílias católicas do assentamento novo optarem por revezarem suas reuniões de oração nas casas de cada uma delas e não mais na sede do assentamento tinha por objetivo, mais ou menos

declarado, criar as condições para que se estabelecesse uma dinâmica de visitação que, de outra forma, não se realizaria. Naquele assentamento formado por pessoas provenientes de diversos locais e cuja existência remontava a apenas 3 anos as reuniões políticas e também religiosas consistiam em espaços privilegiados de convivência e de produção de um cotidiano socialmente “estável” em um local no qual projetariam uma vida de longo prazo.

Ao tratar do acampamento como *instituição total* e como *estufa do eu*, mas ao mesmo tempo mostrar sua diversidade de engajamentos e adequações àquela dinâmica interna, eu busquei demonstrar que a luta pela terra é um elemento importante, mas que não define teleologicamente aquele espaço. Toda “tecnologia” de controle ali adotada não dá conta de formar militantes nos moldes que seus dirigentes desejam. Mesmo entre aqueles que se demonstram fiéis às suas diretrizes e usam com desenvoltura o linguajar militante foi possível notar que seu sentido está muito mais diretamente relacionado com as questões imediatas, cotidianas. O que motiva e sustenta tal adesão está pautada por oportunidades e sentimentos que lhes foram negados ao logo da vida. É a realização pessoal de se tornar educadora, de encontrar uma comunidade que “funciona” bem, de se sentir cuidada pelos demais, de sentir o poder que possuem ao realizarem seus atos de impacto, de fugir da violência das vilas e de, até mesmo, conquistarem a terra. Não faz parte das apostas da maioria desses acampados a idéia de que estão gestando a revolução socialista. Mesmo para os militantes, suas motivações não são apenas ideológicas como fazem crer. O sentimento militante, a constituição de grupos coesos, as afinidades pessoais e políticas, etc., são elementos que apontam para a formação de um pequeno grupo comunitário. O acampamento pode ser de fato um espaço de produção de novas subjetividades, mas fica evidente o fracasso da premeditação de tal produção. Se no acampamento isso já é visível, é no assentamento que tal situação se expressa da forma mais contundente<sup>366</sup>.

O acampamento e assentamentos que pesquisei não podem ser tomados como episódios a serem “predefinidos” como “luta por terra”, produzidos por pessoas que carregam “naturalmente” a vocação ideológica de contestação ao sistema vigente. Partir do pressuposto consagrado de que ao se falar do MST se está, automaticamente, falando de um grupo de pessoas organizados para promover ações com vistas à conquista da terra, evita perceber outras lógicas de engajamento e retribuição que se estabelecem de forma individual e coletiva e mediadas por uma diversidade de símbolos, inclusive os religiosos. Em tais espaços chancelados pelo Movimento se efetivam modalidades de exercício de poder, de disciplinamento, de disputa por “consciências” e de constituição de identidades. Nessa dinâmica, a cristalização da identidade de Sem-terra e a denominação desse processo como luta por terra, bem como o predomínio do MST sobre outros focos de ordenamento social (inclusive as Igrejas) só se impõe muito parcialmente. Há nesses espaços, em maior ou menor medida, uma disputa constante entre várias “agências” para produzir um sujeito adequado aos seus princípios morais e

---

<sup>366</sup> Um acampado me narrou que ele havia sido designado para cuidar de uma área na qual supunha ele seria, em breve, assentado. Mas, de volta ao acampamento, ele lamentava que não pôde ser assentado naquela área devido algum mal entendido entre os dirigentes do MST. Contou-me com orgulho que durante aquele curto período em que esteve naquele pré-assentamento o primeiro relacionamento que estabeleceu foi, para o horror das lideranças, com um fazendeiro vizinho. Buscava, dessa forma, romper aquela distinção de classe tão cara ao discurso militante e que a duras penas tentavam fazer com que os acampados a percebessem. É relativamente comum entre os assentados a tentativa de estabelecer uma política de boa vizinhança com os fazendeiros tomando-os, inclusive, como inspiração em termos de eficiência produtiva.

políticos. A produção de novas subjetividades através de lutas simbólicas envolve atores sociais que vão desde o MST até as Igrejas Evangélicas, passando pela mídia, pelos diversos órgãos do poder público, etc. O sujeito que adere e que emerge de todo esse processo não tem um perfil e nem interesses unitários e definitivos. Ainda que o MST seja a organização catalisadora destes vários interesses difusos, ele não chega a se impor como força discursiva homogeneizadora.

Nesse sentido, o que busquei apontar ao analisar de forma prioritária a dimensão religiosa dessa luta e a religiosidade de seus aderentes, é que o trânsito entre diferentes religiões, mas também entre religião e Movimento, constituem repertórios de possibilidades para pessoas que estão inseridas em redes sociais e também para aquelas que buscam um ambiente de realização social. É dizer que o agente está inserido num campo de possibilidades definido por uma série de constrangimentos, conjunturais e estruturais, às suas escolhas. O espaço concorrencial que daí emerge estrutura o tipo de adesão a essa ou aquela organização. Define também as ações legítimas e as mudanças ou continuidades.

Pude notar que nesses espaços (acampamento e assentamentos) está em questão mais do que a conquista da terra como fonte de transformação econômica. O que, em muitos casos, está determinando o engajamento no MST, assim como nas diversas igrejas e em outras expressões religiosas, é a busca de uma comunidade e a produção de sentido à sua própria ontologia. Em realidade, as pessoas estão o tempo todo mapeando suas chances e as agarrando como podem. São como pontos a serem ocupados numa extensa rede social. Passar de uma religião a outra e/ou ingressar no MST constitui buscas por ofertas diferentes. Invadir um lote na periferia da cidade, se curar na igreja evangélica, se mudar para o acampamento do MST, devir assentado, etc., são chances que brotam a partir das relações sociais que estabelecem. Daí se pode depreender que a iconoclastia não é privilégio do cientista social, os nativos também são iconoclastas, no sentido de que constroem e destroem mitos.

É a partir dessas possibilidades que vão se constituindo enquanto sujeitos. E como sujeitos eles acionam um processo de produção simbólica a partir do qual lutam para dar sentido e entender o mundo que o rodeia e, nesse mundo, encontrar seu lugar através de “uma” identidade social. Quanto a isso, faz todo sentido os dizeres do “grito de ordem” sempre presente em suas manifestações: *“Sem-terra na luta, sou Sem-terra eu sei, essa identidade é a mais bonita que ganhei”*. Portanto, mesmo incerta e instável, o ser humano desenvolve identidades, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo repleto de outros mundos.<sup>367</sup>

Se realizar enquanto sujeito participando simultaneamente de vários espaços religiosos ou se integrando de forma ativa no MST não são possibilidades contraditórias são possibilidades eficientes. Através desses espaços estas pessoas buscam construir novos territórios de sentidos para dar sentido à sua existência no mundo.<sup>368</sup> Ir do Pentecostal ao Batuque e ao MST são construções de percursos alternativos, não se trata tanto da construção de sincretismos. O militante que encarna o MST não o faz apenas a partir de uma lógica racionalizada pelo discurso político, mas também, e, sobretudo, a partir de um sentimento militante que se expressa de forma muito similar a um

---

<sup>367</sup> Ver as análises de Guareschi e Jovchelovitch (1997).

<sup>368</sup> Nesse sentido as minhas conclusões estão muito próximas daquelas de Quiros (2006) a propósito do movimento piquetero na Grande Buenos Aires. Como ela notou, tal movimento abriu um leque de possibilidades de obtenção de benefícios na vida daquelas pessoas. A força de tal movimento não estava apoiado simplesmente na sua força política e contestatória, mas, sobretudo na sua eficiência pragmática. Não em um sentido estreito e utilitarista, mas eficaz para aquilo que faz sentido na vida daquelas pessoas.

sentimento religioso. O militante investe em sua atuação ainda como forma de dar sentido e justificar sua existência. Igualmente nesse caso, não há contradição. A escatologia política que está presente no discurso desses militantes e a certeza de que possuem a verdade dos fatos alimenta a ação e a transformação pessoal e, ao mesmo tempo, fortalece a segurança e a convicção dos que estão reunidos em torno de tal causa. O militante é aquele que personaliza e controla os nexos relativos à causa pela qual lutam.

A razão política que molda a imagem que se cultiva do MST está constantemente sendo interpelada pelos perspectivismos de seus integrantes. Se na reunião da coordenação política do acampamento também participam as Bruxas e se realizam feitiçarias como se falava a “boca pequena” entre alguns acampados, não é porque tais crenças ainda não atingiram a consciência da realidade dos fatos e estão pensando a partir de resquícios do obscurantismo.<sup>369</sup> Aliás, se a questão fosse definir a verdade, quem pode se dizer mais próximo dela, o nativo que acredita nas bruxas ou o cientista que estuda os nativos que acreditam em bruxas?

Aqui é acionado com força uma economia simbólica da alteridade (Viveiros de Castro, 1996, p.118). Estabelece-se entre as Bruxas, outros seres, os acampados e suas lideranças um espaço intersubjetivo de compreensão daquele universo. O que emerge daí não é a realidade dos que crêem nas Bruxas como seres admiráveis, também não é o contrário (das Bruxas como seres temíveis) e nem é, simplesmente, a realidade puramente política purificada desses “mal entendidos”. Nas realidades que daí emergem todos estes aspectos estão conjugados de forma inextricável: a luta política e a luta contra as Bruxas; a aliança com as Bruxas na transformação política; o arrebatamento evangélico e a imanência de uma causa social; militância e feitiçaria. Realiza-se uma diversidade de mundos dotados de uma pluralidade de seres espirituais, seres políticos, seres militantes, seres “Sem-terra”.

Deve-se ser levado a sério que não existe a possibilidade da existência da “coisa” sem um ponto de vista sobre ela. Em outras palavras, somente posso considerar a existência das Bruxas na medida em que sou confrontado com a sua existência conceitual construída por diferentes pontos de vistas. Dos diversos espaços de sociabilidades se ensejam lugares possíveis de enunciação de pontos de vistas. É a partir desses lugares que as pessoas passam a ser atravessadas por diferentes enunciados.

No ideal plasmado daquele espaço (o acampamento) como realização suprema da “política do enfrentamento” se cola vários rostos desviantes<sup>370</sup>. Por alguma ironia dos “fatos prosaicos” foi no “templo da razão política” (as reuniões da Brigada de Organicidade) onde se concretizou o espaço adequado para a reconciliação entre o imanente e o transcendente ou entre as forças terrestres e as forças celestes. A reconciliação com a “religião” ocorreu justamente no local de sua regulação. A busca por exclusividade manipulando as relações de reciprocidade foi surpreendida por intrusos incontroláveis. É como se a força e a coragem para o MST ser o que é e fazer o que faz estivesse mediado por um pacto imprevisto com o divino ou com o demônio.<sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> “E se estipulássemos que a perplexidade do analista diante dos enunciados nativos não é causada por uma discordância epistemológica acerca da correta aplicação empírica de certos conceitos compartilhados (ou seja, uma diferença de opinião), mas, antes, pela absoluta alteridade dos conceitos envolvidos?” (Holbraad, 2006, p.41).

<sup>370</sup> Instaura-se um processo de “rostickidade”, conforme designação de Dos Anjos (2006, p.82) a partir de Deleuze e Guatari.

<sup>371</sup> Como no romance Grande Sertão Veredas em que Riobaldo sente e faz sentir a força do pacto silencioso realizado com o Demo.

Nunca se deve negligenciar o efeito performático dessa crença entre os acampados. Se Habermas já havia reconhecido a ocorrência de um processo de “colonização do mundo da vida”,<sup>372</sup> pelos sistemas político e econômico – razões estratégica e instrumental – parece notável que o espaço consagrado por essas razões esteja se colonizando incontrolavelmente por outras “razões” e outros seres.

Na medida em que se constrói o MST como uma espécie de mito, ele “não pode ser explicado apenas mediante um sistema racional” (Augras, 1983 p.15). Ao expressá-lo, é preciso dar conta de colocar em relevo suas contradições e as suas estranhezas. Como salientado por Augras, é a realidade humana que o mito busca revelar. Portanto, na medida em que o mito se impregna da complexidade do real, ele não pode ser simples. O mito é ambíguo.

A partir dos muitos “mal entendidos” no qual me vi enredado pude perceber um processo de formulação nativa de certos *conceitos* que ultrapassam a definição consagrada de verdade racionalizada conforme determinados pressupostos ontológicos. Nota-se que há a constituição de um olhar, ou vários olhares, que dispensa uma única verdade em prol de “verdades” outras. Ir até o outrem como possibilidade de um mundo radicalmente diferente do “nosso” e pensado e formulado também de forma radicalmente diferente da forma como “pensamos” e “formulamos” “nossas questões” é o grande desafio da pesquisa sociológica. A fala do camponês, da fiel evangélica, do morador de rua, de todo este público que compõem a base do MST, não são falas relativistas, pois experimentam algo que é ontológico. É dizer que o nativo constrói o mundo e não uma perspectiva do mundo. O relativismo pertence ao analista, o nativo vive conforme sua ontologia, que é relativa, pois construída nas relações que estabelece. Nesse sentido, seus conceitos não são produzidos em função da verdade, mas em função das suas necessidades e interesses. O que a verdade faz é limitar suas possibilidades (como as verdades das lideranças), sem ela o nativo se abre para o futuro e pode fazer viagens por outros territórios. Ao quebrar as identidades fixas fundadas em verdades irrefutáveis se reconhece a distância e a toma como possibilidade de deslocamento, como um percurso a ser percorrido.

O esforço, portanto, foi o de tentar compreender aquilo que é ontológico para estas pessoas e que constitui a “cosmovisão” de certos grupos estabelecidos naqueles espaços sociais que são os assentamentos e o acampamento.<sup>373</sup> Essa riqueza de visões não se dá pelos documentos e nem pela fala representativa das lideranças do MST. Não coloco, *a priori*, em questão a adesão ao MST verificada entre estes públicos diversos, mas a posição que suas lideranças ocupam implica formulações e comportamentos mais explicitamente instrumentais e mais pretensamente racionais em relação à sua base e ao mundo externo. No entanto, esse discurso com pretensão de verdade e supostamente “purificado” de qualquer interferência de outros discursos, pode ocultar o fato “concreto” de haver dentre estas lideranças experiências transcendentais transformadoras de subjetividades. Mesmo entre estes há aquele que carrega a experiência de já ter sido arremessado contra o chão pela força de seu Orixá, ou aquele que busca inspiração na bondade subversiva das Bruxas, ou ainda o evangélico

---

<sup>372</sup> Habermas (1994) propõe a noção de mundo da vida como um “pano de fundo” onde se processa o agir comunicativo. É ali, no mundo da vida que se forma o contexto propício ao entendimento e é ali que se delimita as possibilidades de ação.

<sup>373</sup> Não reivindico a superação da relação sujeito (analista) x objeto (nativos). Chegar ao “conceito” é um esforço antropológico de chegar até uma forma de pensamento distinta das formas consagradas. Ao considerar que há diversas filosofias (perspectivismos) por trás das formulações nativas o que empreendo é um esforço analítico de compreender como é compreendido os seus conceitos e compreender os diversos caminhos pelo quais se chegou a tais certezas conceituais.

pentecostal que se viu arrebatado aos céus e esteve tão próximo de Deus a ponto de sentir o seu perfume.

Deve ser acentuado que todo esse processo está marcado por falas poderosas, conflitos entre modos diferentes de existências, ações de impacto, resistências cotidianas, silêncio cínico, mistérios perturbadores, construções de mitos, efervescências místicas, etc. Por mais que haja uma série de inovação “tecnológicas do eu”, não existe linearidade nesse processo. Ainda que se possa identificar uma relativa unidade em suas ações coletivas e na estruturação de seus espaços, linhas de fuga são criadas e recriadas em profusão abrindo novos percursos possíveis. Mesmo que se mantenham limitadas por certas condições de existências e enfeixadas em linhas molares (Deleuze e Guatarri, 1996), como as da religião e do MST, as pessoas estão, não raramente, experimentando e subvertendo os limites que lhes são impostos. Dizer, como faz Martins (2003, p.42-45) que a etapa do acampamento é um processo de dessocialização, de decomposição da sociabilidade anterior, de redução ao nada para começar de novo, de substituição dos liames sociais permanentes por vínculos provisórios e administrados, que encontra similaridade entre “os submissos do voto de cabresto nos currais eleitorais dos ‘coronéis’ do sertão”; ou ainda concluir pela “docilidade” dos participantes que experimentam uma sujeição próxima à da escravidão e são “puxados a força” pelo voluntarismo político de uma classe média; a meu ver são análises que se sustentam sobre pilares empíricos claudicantes. Ao menos para o caso empírico dessa pesquisa, toda essa sofisticação retórica do Martins não expressa o que pude apreender nem no acampamento e, muito menos, nos assentamentos.

O que o Martins faz com os mediadores nesse texto citado é o que ele supõe que os mediadores fazem com os sem terra. Ele dessocializa e, sobretudo, dessociologiza os mediadores nas suas análises. Ele os captura em seu texto e os manipula de uma forma virtualmente tutelada, sem conceder o menor valor às sutilezas presentes nas múltiplas relações que estes mediadores estabelecem. No caso dos acampados ele troca o sinal e faz o mesmo, ignora a pluralidade de públicos e de posicionamentos que se estabelecem frente ao MST e suas lideranças e os toma a todos como corpos dóceis<sup>374</sup>. Ele parece efetivar um processo de “pasteurização” das subjetividades. Tratar, grosseiramente, o MST como uma *anomia* (Martins, 2000) da sociedade atual é voltar às análises positivistas e conservadoras do final do século XIX e começo do século XX (como em Gustave Le Bon e mesmo em Durkheim). Suas análises sobre o MST e seu público contrastam fortemente com a minúcia presente em outras de suas análises nas quais o camponês está no centro de suas atenções.

Ainda que haja, por parte das lideranças, uma intenção mal disfarçada de exercer total controle sobre a vida do acampado e, mesmo do assentado, a complexidade da realidade afasta conclusões de caráter maniqueísta e/ou normativa. Se estas lideranças simplificam suas análises sobre a realidade para, dessa forma, atuar com maior convicção sobre ela, isso não significa que estão agindo sobre e nem construindo uma realidade simplificada. O encontro das suas convicções com o imponderável das várias outras convicções que povoam estes espaços cria um território de conceitos reformulados. “Celebração” não é mais apenas o sentido genérico de um ritual religioso, mas passa a ser o evento adequando para o tipo específico de ritual ecumênico que realizam. Militante não é qualquer acampado ou assentado ou qualquer um que deseje

---

<sup>374</sup> Não demonstra assumir o fato de que “o social é significativo, é hermenêutico. Deve ser compreendido nas suas múltiplas verdades. A possibilidade de significação são infinitas”. (Mendonça e Rodrigues, 2008, p.27). Ou, no limite, parece ter deixado de lado a célebre crítica feita por Garfinkel ao estrutural-funcionalismo de alguns sociólogos, especialmente Parsons, quando lhes acusou de tratar os indivíduos como se fossem “idiotas culturais”.



ser simplesmente pelo fato de estar integrado ao MST. Esse termo está designando um agente com características muito específicas que todos reconhecem em seus detentores. Em certo sentido, nesses espaços as pessoas carregam um *devoir militant*. À definição de Brigada de Organicidade, cuja composição é a redenção dos militantes, se colam outras definições como as que a associa a um certo “policiamento” do acampamento, ou como espaço de feitiçaria.

Ou seja, naqueles espaços se efetivam algumas fusões de sentidos que se dão à revelia de qualquer tutelamento. A riqueza de experiências que se reúne nestes espaços informa e compõe os vários sentidos que ali se forja. Além disso, o texto está sempre sendo definido e redefinido a partir do seu contexto. Mas, diante de tudo isso, não concluo pela existência de indivíduos pós-modernos que se caracterizam pela sua “liquidez”, pelo indefinível, pelo inconcluso, pelo incoerente, etc. Meu percurso de pesquisa foi o de seguir o percurso daquelas pessoas e assim concluir pela existência de pequenas comunidades morais: os evangélicos, os militantes, os urbanos, os rurais, os homens, os alcoólatras, os perdidos.... Como estes mundos se relacionam? O ponto de contato entre todos eles é o MST. O “nós” que oculta essa diversidade – e que “engana” a muitos – somente é possível porque se reconhecem e são reconhecidos como “Sem-terra”. E tal identidade está definida pela pertença ao MST. Mas, insisto que aquilo que os unifica não os homogeneiza. Mesmo os espaços de convivência que se constituem no acampamento impede um sorte de “alisamento” daquela paisagem (Sader, 1988, p.118). Estas pequenas comunidades morais possuem seus próprios códigos de conduta e reputação que mapeará os desvios e os corrigirá de alguma forma. Estes grupos se efetivam por afinidade seletiva. Os evangélicos, como notado, se reconhecem entre eles e estabelecem relações prioritárias; os diferentes perfis de alcoólatras também formulam seus princípios de relacionamentos; os militantes constituem um grupo de tamanha coesão que se aproximam de um formato religioso congregacional; entre alguns homens a conduta sexual constitui ponto de interação, etc. No plano ampliado do acampamento estabelecem-se regras de comportamento e de participação política a partir das quais se definem os processos e as tecnologias de controle. Nesse plano, alcoólatra ou evangélico, homem ou mulher, dirigentes ou dirigidos, letrados ou analfabetos, todos são, simplesmente, acampados ou, mais propriamente “Sem-terra”.

A empolgação excitante e, ao mesmo tempo, hesitante com que coloco o ponto final a essa tese é a expressão subjetiva da sensação de que cheguei ao seu final com o sentimento de que gostaria de está-la iniciando. Como diz Riobaldo “Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala”. Justamente assim me sinto, ainda que a “sala” nunca esteja totalmente clara. Como apontado nos agradecimentos, de fato sinto que, por sorte, para muitíssimo além da contribuição acadêmica que tenha oferecido, o produto dessa tese e da experiência do doutorado sou eu. O que termina de forma estática e abrupta na tese se converte numa ebulição interna que continuará repercutindo na escrita da vida à qual não se coloca ponto final – ao menos enquanto se viver. Mais do que nunca, me certifico que o acesso ao conhecimento produz mais do que conhecimento, produz o desejo incessante e incontrollável de seguir aprendendo, de seguir desvendando “o real” ao longo da longa travessia...



## BIBLIOGRAFIA

ABRAMOVAY, R. Nova forma de luta pela terra: acampar. *Reforma Agrária: revista da ABRA*. Campinas – SP: ABRA, ano 15, n.2, maio/junho, 1985. pp.55-59.

ALLAND JR., A. *Le Larzac et après: l'étude d'un mouvement social novateur*. Paris: Editions L'Harmattan, 1995.

ANJOS, J. C. G. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Palmares, 2006.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidade Nagô*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1983.

BADIE, B.; HERMET, G. *Política comparada*. México: Fundo de Cultura Económica, 1993.

BAILEY, F. G. *Gifts and poison: the politics of reputation*. Oxford Brasil Blackwll, 1971.

BARBOSA NETO, E. Os tempos da palavra: o conceito de renovação no catolicismo. In: STEIL. C. A.; GOES, C. (orgs) *Debates do NER*. Porto Alegre: PPGAS, 2004.

BELAH, R. A Religião Civil na América. *Diálogo*. Vol. 09, N. 02, 1976, pp. 14-22.

BÉNATOUÏL, T. Critique et pragmatique en sociologie: quelques principes de lecture. *Annales EHESS*. Paris, Ecole de Hautes Études em Sciences Sociales, n.2, 1999, pp.281-317.

BERGER, C. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre – Editora da Universidade, 1998.

BERGSON, H. *Le deux source de la morale et de la religion*. Paris: Le Presse Universitaire de France, 1932. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/deux\\_sources\\_morale/deux\\_sources\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/deux_sources_morale/deux_sources_morale.html). Consultado em 10/11/2009.

BERTHOD, M. A. Penser la terreur, l'horrible et la mort : entretien avec Talal Asad. *ethnographiques.org*. Número 13, Junho de 2007. Disponível em: <http://www.ethnographiques.org/2007/Berthod.html> (consultado em 15 de julho 2008).

BEZERRA, M. O. *Em nome das "bases": política, favor e dependência pessoal*. Rio de Janeiro: NUAP/Relume-Dumará, 1999.

BOFF, L. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOUDON, R. *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro/ Lisboa: Editora Bertrand, 2004b.

BOURDIEU, P. A delegação e o fetichismo político. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004a, pp. 188-206.

BOURDIEU, P. *Lê bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

BOURDIEU, P. Reprodução proibida: a dimensão simbólica da dominação econômica. In: *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas, SP: Papyrus, 2000, pp. 97-119.

BOURDIEU, P. A economia dos bens simbólicos In: *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papyrus, 1996, pp.157-194.

BOURDIEU, P. Habitus, illusio y racionalidad. In: BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. *Respuestas, por una antropología reflexiva*. Mexico: Grijalbo, 1995, p. 79-99.

BOURDIEU, P. O mercado lingüístico. In: BOURDIEU, P. *Questões de sociologia*. 1983, pp. 127-144.

BOURDIEU, P. Une class objet. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 17-18, nov., 1977.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. Vol. 18, n. 52, set-dez/2004. São Paulo: IEA, 2004, pp.261-288.

BRENNEISEN, E. C. “Assentamento Sepé Tiaraju: persistências do passado, fragmentos do presente”. In: Martins, J. S. (org.), *Travessias – as vivências da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, pp.53-106.

BRUSEKE, F. J. Romantismo, Mística e Escatologia Política. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo: CEDEC, n.62, 2004, pp. 21-44, 2004.

BUHLER, E. A. *Les mobilités des exploitations rizicoles du Rio Grande do Sul (Brésil) vers l'Uruguay*. Toulouse: INPT, Tese de Doutorado em Economie - Etudes Rurales - Institut National Polytechnique de Toulouse, 2006.

CABALLERO, I. N. V. “*O trabalho no papel*”: uma etnografia com papeleiros. Rio de Janeiro: UFRJ, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

CAILLE, A. Apresentação. *Revue du M.A.U.S.S.: Qu'est-ce que le religieux*. Paris: La Découverte, 2003, n.22 segundo semestre de 2003. pp. 5-30.

CALDART, R. S. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

CARVALHO, I. M.; STEIL, C. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*. Campinas-SP, Vol. 11, n. 02, jul-dez/2008, pp. 289-305.

CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CATROGA, F. *Entre deuses e césaes: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Amedina, 2006.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2005.

CHAVES, C. A. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Nuap/UFRJ, 2000.

CHAVES, C. A. A Marcha Nacional dos Sem-Terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, M. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Nuap/UFRJ, 2002, pp.133-148.

CHAYANOV, T. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

COMERFORD, J. As reuniões em um assentamento rural como rituais. In: COSTA, L. F. C.; FLEXOR, G. e SANTOS, R. *Mundo Rural Brasileiro: ensaios multidisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica-RJ: Edur-UFRRJ, 2008, pp.181-190.

COMERFORD, J. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

COMERFORD, J. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

COMPARATO, B. K. A ação política do MST. *São Paulo em perspectiva*. São Paulo, Dez 2001, vol.15, no.4, p.105-118.

CORREA, N. *O Batuque do Rio Grande do Sul : antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

CORTEN, A. *Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala, 1995.

DALLAGNOL, W. *As romarias da terra no Rio Grande do Sul: um povo a caminho da terra prometida*. Porto Alegre: CPT, 2001.

DA ROS, C. A. *As políticas agrárias durante o governo Olívio Dutra e os embates sociais em torno da questão agrária gaúcha (1999-2002)*. 2006. 475p Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Sociais e Humanas, Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2006.

DAVIS, M. *Planeta Favela*. São Paulo: Editora Boitempo, 2006.

DE BONI, L. A. O catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In.: DACANAL, J. H.; GONZAGA, S. (orgs.) *RS: imigração & colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, pp. 234-255.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 3*. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELLA CAVA, R. Política a curto prazo e religião a longo prazo. *Encontros com a Civilização Brasileira*. N. 1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Julho de 1978, pp.242-258.

DERRIDA, J. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: VATTINO, G. e DERRIDA, J. (org.) *A Religião e o Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996, pp. 11-89.

DOSSE, F. *O império do sentido: a humanização das ciências sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DUARTE, L. F. D; JABOR, J. M.; GOMES, E. ; LUNA, N.. “Família, reprodução e ethos religioso: uma pesquisa qualitativa no Rio de Janeiro”. *VIII Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, 2005.

DURKHEIM, E. *O Suicídio*. São Paulo: Editora Marin Claret, 2003 [1897].

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)*. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, E. *Teologia de la liberación: un panorama de su desarrollo*. Mexico: Potrerillos Editores, 1995.

EHLERS, E. *Agricultura Sustentável: origens e perspectivas de um novo paradigma*. São Paulo: Livros da Terra, 1996.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, N. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ESTERCI, N. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

ESTERCI, N.; MEDEIROS, L. S.; FRANCO, M. P.; LEITE, S. Assentamentos Rurais: um convite ao debate. *Reforma Agrária: Revista da Associação Brasileira de Reforma Agrária – ABRA*. Campinas-SP, Vol. 22, set-dez 1992, pp. 4-15.

EVANS PRITCHARD, E. E.; FORTES, M. Introdução. In: *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981, pp. 25-62.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *La religion des primitives à travers les théories des anthropologues*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1965.

FAVRET-SAADA, J. “Être affecté”. *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*. 8: 3-9, 1990.

FERNANDES, B. M. *A Formação do MST no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 2000.

FERNANDES, B. M. *MST. Formação e Territorialização em São Paulo*. São Paulo, Hucitec, 1996.

FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade Vol 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: hacia una crítica de la “razon política”. In: FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, S. A., 1990

GAIGER, L. I. As razões da luta: as condições socioculturais de engajamento no MST. *Estudos Sociedade e Agricultura*. N.13. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, outubro de 1999, pp.70-92.

GAIGER, L. I. G. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil: quadro de interpretação sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEERTZ, C. La sciences sociales et la religion: la necessite d’une nouvelle approche. *Cahiers Français: les religions dans la société*. Paris: La documentation Française, n.340, set-out, 2007. pp.8-9.

GELLNER, E. *Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1997.

GERHARDT, C. *Pesquisadores, Populações locais e áreas protegidas: entre a instabilidade dos “lados” e a multiplicidade estrutural de “posições”*. Rio de Janeiro: CPDA-UFRRJ, Tese de Doutorado. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008.

GIANOTTEN, V., DE WIT, T. *Organización campesina: el objetivo político de la educación popular y la investigación participativa*. Lima: Tarea, 1987.

GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, pp. 227-305.

GODELIER, M. *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l’anthropologie*. Paris: Albin Michel, 2007.

GOES, C. H. B. *A Comissão Pastoral da Terra: história e ambivalência da ação da igreja no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1982].
- GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*. Lisboa, Vol. X (1), 2006, pp. 161-173.
- GOLDMAN, M. . Segmentaridade, Captura e Resistência na Política de Ilhéus, Bahia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 57-94, 2001.
- GONÇALVES, E. M. et al. O MST e a mídia: conflito no campo e na linguagem. In.: GT Estudos de Jornalismo – COMPOS, 2004. Disponível em: [www.ufrgs.br/gtjornalismocompos/.../elizabethmoraes2004.doc](http://www.ufrgs.br/gtjornalismocompos/.../elizabethmoraes2004.doc). Consultado em 29/09/2009.
- GOODY, J. *La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*. Paris: La Découverte/Poche, 2003.
- GÖRGEN, S. A. *Marcha ao coração do latifúndio*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.
- GÖRGEN, S. A. *O massacre da fazenda Santa Elmira*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GOTAY, S. S. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e Caribe: implicações da teologia da libertação para a sociologia da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- GRZYBOWSKI, C. A Comissão Pastoral da Terra e os colonos do Sul do Brasil. In: PAIVA, V. (org.) *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985, pp. 248-271.
- GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. Introdução. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997, pp. 17-25.
- GUATTARI, F. Subjetividade e história. In: GUATTARI, F; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias dodesejo*. Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 25-50.
- GUIMARÃES ROSA, J. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos e estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994.
- HARDY, Y.; GABEY, E. *Dossier L... comme Larzac*. Paris: Editions Alain Moreau, 1974.
- HERVIEU-LEGER, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Champs/Flamarion, 1999.



HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, Vol. 18, 1997, pp.31-48.

HERVIEU-LEGER, D. Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Ano 1987, Volume 63, Numéro 1, pp. 11 – 30.

HOBSBAWM, E. Introdução: A Invenção das Tradições, in: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

HOFFMAN, L. S. N. *Da cruz à bandeira: a construção do imaginário do Movimento Sem Terra/RS, 1985-1991*. Porto Alegre: UFRGS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Vol.9, n.2, Rio de Janeiro: Contra Capa, Outubro de 2003, pp.39-109.

HUNTINGTON, S. P. Um mundo de civilizações. In: HUNTINGTON, S. P. *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997 pp.17-94.

IOKOI, Z. G. *Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo, Brasil e Peru, 1964 – 1986*. São Paulo: Hucitec/ FAPESP, 1996.

JAMES, W. *As variedades das experiências religiosas: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

JUSTO, M. G. *“Exculhidos”: ex-moradores de rua como camponeses num assentamento do MST*. São Paulo: PPGGH-USP, Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, 2005.

KAGEYAMA, A. (coord.) O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos agroindustriais. In: DELGADO, G. et al (orgs.) *Agricultura e políticas públicas*. Brasília: IPEA, 1990.

KUNDERA, M. *A brincadeira*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

L’ESTOILE, B. Caderno de Fotografia. In: L’ESTOILE, B. de & SIGAUD, L. (orgs.). *Ocupações de terra e transformações sociais*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 19-29.

L’ESTOILE, B. de & SIGAUD, L. (orgs.). *Ocupações de terra e transformações sociais*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

LASCOUMES, P. *L’Éco-pouvoir: environnements et politiques*. Paris: La Découverte, 1994.

LATOUR, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004.

LATOUR, B. *Changer de société refaire de la sociologie*. Paris: La Decouverte/Poche, 2006.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE PAPE, L. Engagement religieux, engagements politique: Conversions dans une confrérie musulmane. *Archives de sciences sociales des religions*. Paris: Editions de l'E.H.E.S.S. n. 140, 2007, pp.9-27.

LEENHARDT, M. O mito. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/CER, Vol. 14/1, março, 1987, pp. 88-99.

LEIS, H. R. *A modernidade Insustentável: as críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea*. Petrópolis: Vozes/ Florianópolis: UFSC, 1999.

LERRER, D. F. *De como a mídia fabrica e impõe uma imagem: a degola do PM pelos sem-terra em Porto Alegre*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2005.

LERRER, D. F. *Trajetória de militantes sulistas: nacionalização e modernidade do MST*. Rio de Janeiro: CPDA-UFRRJ, Tese de Doutorado. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008.

LIMA, A. B. *Era Uma Vez... Algumas Histórias: as versões sobre o MST do Pontal do Paranapanema em dois jornais diários*. Tese de Doutorado não-publicada, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, SP, 2005.

LIMA, G. C. D. O “sujeito da reforma agrária” e a constituição de mediadores. In: NEVES, D. P. (org.) *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs: PGDR, 2008, pp. 129-153.

LOPES, A. L.; BUTTO, A. (Org.) *Mulheres na reforma agrária a experiência recente no Brasil*. Brasília: MDA, 2008.

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCKMANN, T. La decadencia de la religión de iglesia. In: ROBERTSON (org.), R. *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, pp.127-136.

MACEDO, C. C. *Tempo de gênese: o povo das comunidades de base*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACEDO, M. H. Entre a “violência” e a “espontaneidade”: reflexões sobre o processo de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Vol.11, N.2, Rio de Janeiro: Contra Capa, Outubro de 2005, pp.473-497

MACHADO, M. D. C. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas-SP: Editora dos Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.

- MACHADO, P. P. *A política de colonização do Império*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.
- MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MAFRA, C. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MARCON, T. *Acampamento Natalito: história da luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.
- MARTIN, Denis. Le choix d'identité. *Revue Francaise de Science Politique*. Paris, vol 51, n. 1-2, p. 582-593, février/avril, 2000.
- MARTIN, Didier. *Le Larzac: utopies et réalités*. Paris: Editions L'Harmattan, 1987.
- MARTINS, J. S. *Reforma agrária: o impossível diálogo*. São Paulo: Edusp, 2000.
- MARTINS, J. S. A ação pastoral das Igrejas e o retrocesso na reforma agrária. In: MARTINS, J. S.; PERANI, C. *Sonhos e desejos dos lavradores: desafios para a CPT*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 5-25.
- MARTINS, J. S. *O cativo da terra*. São Paulo: LECH – Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- MARTINS, J. S. (org.), *Travessias – as vivências da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- MARTINS, J. S. *Expropriação e violência. A questão política no campo*. São Paulo, Hucitec, 1980.
- MARTINS, J. S. O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil. In: MARTINS, J. S. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997, pp.131-140.
- MAUSS, M. [1925] Ensaio sobre a dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003, pp.183-314.
- MAYR, F. K. *La mitologia occidental*. Barcelona: Antrophos, 1989.
- MEDEIROS et ali. *Impactos dos assentamentos – um estudo sobre o meio rural brasileiro*. Brasília: NEAD, 2004.
- MEDEIROS, L. e LEITE, S. (orgs.) *A formação dos assentamentos rurais no Brasil: processos sociais e políticas públicas*. Porto Alegre / Rio de Janeiro: Editora da Universidade / CPDA-UFRRJ, 1999.
- MEDEIROS, L. S. Dimensiones de la lucha por la tierra en el Brasil contemporáneo y la conformación de espacios publicos. In: Hubert de Grammont. (Org.). *La construccion de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: Clacso, 2006, v. 1, p. 213-242.
- MEDEIROS, L. S. *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MENDONÇA, A. G. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 52, set/dez 2004, pp.29-46.

MENDONÇA, D. A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. *Revista de Sociologia Política*. n.20, Curitiba, Jun. 2003.

MENDONÇA, D. e RODRIGUES L. P. Em torno de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, D. e RODRIGUES L. P. (orgs.) *Pos-estruturalismo e teoria do discurso : em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, pp. 25-33.

MENDRAS, H. - *La Fin des Paysans*. Actes Sud, H. Nyssen Ed., 1984.

MINTZ, S. *Taso: la vie d'un travailleur de la canne*. Paris: François Maspero, 1979.

MOONEY, P. R. *O escândalo das sementes: o domínio na produção de alimentos*. São Paulo: Nobel, 1987.

MOURA, M. M. . *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.

NAVARRO, Z. “‘Mobilização Sem Emancipação’ – As Lutas Sociais dos Sem-Terra no Brasil”. In.: SANTOS B. de S. (org.), *Produzir para Viver: Os Caminhos da Produção Não Capitalista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 189-232.

NAVARRO, Z., MORAES, M. S. e MENEZES, R. “Pequena História dos Assentamentos Rurais no Rio Grande do Sul: Formação e Desenvolvimento”. In.:L. de Medeiros e S. Leite (orgs.), *A Formação dos Assentamentos Rurais no Brasil*. Porto Alegre/Rio de Janeiro, Ed. Universidade/UFRGS/CPDA, 1999, pp. 19-68.

NEVES, D. P. *Assentamento rural: reforma agrária em migalhas*. Niterói: EDUFF, 1997.

NEVEU, E. *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris: La Decouverte, 2005.

NOTÍCIAS STF. Memória: STF decidiu em 2005 que invasão de pequena parcela de terras impede desapropriação. 06 de março de 2009. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=104292&caixaBusca=N>. Consultado em 30/10/2009.

NOVAES, R. R. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. São Paulo: Editora Marco Zero, Rio de Janeiro: ISER, 1985.

NOVAES, R. R. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, V. V. (org.) *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, pp. 41-74.

NOVAES, R. R. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, L. C., *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, pp 63-98.

NOVAES, R. R. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflito no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

NOVAES, R. R. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, “espírito da época” e novos sincretismos. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 52, set/dez 2004, pp. 321-330.

OLIVEIRA, A. M. Multiculturalismo, pluralismo e (in)tolerância religiosa: a contribuição da teoria do discurso de Laclau para o debate contemporâneo acerca do lugar das diferenças. In: MENDONÇA, D. e RODRIGUES L. P. (orgs.) *Pos-estruturalismo e teoria do discurso : em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, pp. 165-188.

OLIVEIRA, E. M. *“O mergulho no Espírito de Deus”: Diálogos (im) possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova*. Rio de Janeiro: IFCH-PPGCS-UERJ, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.

OLIVEIRA, E. M. *Sinfonia inacabada: segredo, imaginação e a comunidade de vida Canção Nova*. Rio de Janeiro: CPDA-UFRRJ, Tese de Doutorado. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008.

OLIVEIRA, P. A. R. Estruturas de igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, P. (org.) *Catolicismo: modernidade e tradição*. Rio de Janeiro: ISER, São Paulo: Editora Loyola, 1992, pp. 41-66.

OLIVEIRA, V. L. *A impossível simetria: distinção, interdependência e poder na relação entre agricultores ecologistas e mediadores sociais*. Porto Alegre: UFRGS, Dissertação de Mestrado. Programa da Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

OLIVEIRA, V. L. Religiosidade, movimentos sociais e diversidade de engajamentos na luta pela terra: análise a partir do MST. In: XXXIII Congresso da ANPOCS, Caxambu-MG, 2009. Disponível em: <http://sec.adtevento.com.br/anpocs/inscricao/resumos/0001/TC1278-1.pdf>, Consultado em 10/11/2009.

OLIVEIRA, V. L. *Religião e mudança social no campo*. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, Projeto de Qualificação, 2007.

OS POBRES Possuirão A Terra (Sl 37,11). [em formato digital] Brasília, 2006, disponível em: <http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=1538&eid=3> Consultado em 15/05/2007.

PAIVA, V. (org.) A igreja moderna no Brasil. In: PAIVA, V. (org.) *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985, pp52-67.

PALMEIRA, M. A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato. In: PAIVA, V. *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

PELBART, P. P. Choque de civilizações, satanização do outro e chances de um diálogo universal. In: FRIDMAN, L. C. (org.) *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ALERJ, 2002, p.147-158.

PERROT, M. O primeiro de maio na França (1890): nascimento de um rito operário. In: *Os excluídos da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. Vol. 18, n. 52, set-dez/2004. São Paulo: IEA, 2004 pp.17-28.

PINTO, L. Experiência vivida e exigência científica de objetividade. In: CHAMPAGNE, P. et al. *Iniciação à prática sociológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998, pp.13-57.

POLANYI, K. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1999.

POLETTI, I. As contradições sociais e a Pastoral da Terra. / A Comissão Pastoral da Terra e a questão agrária. In: PAIVA, V. (org.) *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985, pp. 129-136/137-148.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. Vol. 18, n. 52, set-dez/2004. São Paulo: IEA, 2004, pp.223-238.

PRANDI, R. Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: MCT/CNPQ/FINEP, n.34, nov. de 1992, pp.81-91.

QUEIROZ, M. I. *O capesinato brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

QUIRÓS, J. *Cruzando la Sarmiento: una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

RAPPORT Anuel: *Observatoire interministériel sur les sectes*. Paris: La Documentation Française, 1998.

REDFIELD, R. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press, 1965.

ROMANO, J. Discurso religioso e imaginário da luta pela terra. *XVI Encontro Anual do APIPSA*. Belo Horizonte, 1992 – Mimeo.

ROSA, M. Reforma agrária e land reform: estado, ações coletivas e mundo rural no Brasil e na África do Sul. Apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS, 26 a 30 de outubro de 2009.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SANCHIS, P. Introdução. In: SANCHIS, P. (org.) *Catolicismo: modernidade e tradição*. Rio de Janeiro: ISER, São Paulo: Editora Loyola, 1992, pp. 9-40.

SANCHIS, P. No mapa das religiões, há lugar para a “religiosidade”? *Revista de Ciências Humanas* (Temas de Nosso Século) / Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas.- v.1, n.1 (jan. 1982) - Florianópolis: Editora da UFSC, 1982, pp.183-198.

SAYAD, A. *Um Nanterre algérien, terre de bidonvilles*. Paris: Autrement, 1995.

- SCHMITT, C. J. *O tempo do acampamento: a construção da identidade social e política do “colono sem-terra”* – Parte II. Porto Alegre: UFRGS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992.
- SCHWARTZMAN, S. O dom da eterna juventude. *Revista Dados*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1971.
- SCOTT, J. Formas cotidianas de resistência camponesa. *Raízes: Revistas de Ciências Sociais e Econômicas*. Capina Grande: UFPB, Vol. 21, N. 01, jan.-jul/2002, pp. 10-31.
- SEYFERTH, G. *Herança e estrutura familiar camponesa*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, n.52, Maio de 1986, pp.1-27.
- SHANIN, T. A definição de camponês: conceituações e desconceituações. *Estudos CEBRAP*, 26, 1980.
- SIGAUD, L. Os acampamentos da reforma agrária: história de uma surpresa. In: L’ESTOILE, B. de & SIGAUD, L. (orgs.). *Ocupações de terra e transformações sociais*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp.29-63.
- SIGAUD, L. As condições de possibilidades das ocupações de terra. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*. V.17, n.1, 2005, pp.255-280.
- SILVA, E. N. *Formação e ideário do MST*. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2004.
- SILVA, J. G. Ocupação e Ivasão. In.: GÖRGEN, S. (coord.) *Uma foice longe da terra: repressão aos sem-terra em Porto Alegre*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1991, pp. 107-115.
- SILVA, J. G. *A modernização dolorosa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- SIMMEL, G. O Estrangeiro. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. João Pessoa. Vol. 4, nº 12, dezembro de 2005.
- SIMMEL, G. O segredo. *Revista Política e Trabalho*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia: Universidade Federal da Paraíba - João Pessoa, 1999. Disponível em: <http://www.geocities.com/ptreview/15-simmel.html>, consultado em 20/05/2007.
- SIMMEL, G. La fidélité, essai de sociopsychologie. In: SIMMEL, G. *La parure et autres essais*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l’Homme, 1998.
- SIMMEL, G. La gratitude, essai de sociologie. In: SIMMEL, G. *La parure et autres essais*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l’Homme, 1998.
- SIMMEL, G. O problemas da sociologia. In: SIMMEL, G. *Georg Simmel: sociologia*. São Paulo: Atica, 1983, pp. 59-78.
- SOBRINHO, N. C. M. *A igreja, a política e a questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Agrícola, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 1986.
- SOUZA, I. *A luta da igreja contra os coronéis*. Petrópolis: Vozes, 1982.

STEDILE, J. P. Entrevista com André Carravilla. *Jornal Correio Brasiliense*. Brasília, 23 de maio de 2005. Disponível em: <http://www.fazenda.gov.br/resenhaeletronica/MostraMateria.asp?page=&cod=192375>. Consultada em 30/09/2009.

STEDILE, J. P., FERNANDES, B. M. *Brava gente: a trajetória da luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

STEIL, C. Catolicismo e cultura. In: VALLA, V. V. (org.) *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, pp. 9-40.

STRAPAZZON, J. P. *E o verbo se fez terra: MST (SC) 1980-1990*. Chapecó: Grifos, 1997. 109p.

SUAUD, C. *La vocation: conversion e reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Les Editions de Minuit, 1978.

TAROW, S. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2009.

TAVARES DOS SANTOS, J. V. *Colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital*. São Paulo: Hucitec, 1978.

TEXTO BASE 30ª Romaria da Terra. *Preservar terra e água: garantia de vida*. Porto Alegre: CPT, 2006.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa. Vol. III: A força dos trabalhadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TOFFOLI, G. *Fazendo Festa: uma análise antropológica das festas religiosas comunitárias em comunidades rurais no Litoral Norte do Estado do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (org.) *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1973, pp.96-116.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Vol.8, n.1, Rio de Janeiro: Contra Capa, Abril de 2002b, pp.113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Vol.2, n.2, Rio de Janeiro: Contra Capa, Outubro de 1996, pp.115-144.

WEBER, M. “A psicologia social das religiões mundiais”. In. WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, pp. 309-346.

WEBER, M. “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”. In. WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, pp. 347-370.



WEBER, M. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In. WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985, pp. 371-407.

WOORTMAN, E. F. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo – Brasília: Hucitec/EDUnB, 1995.

WOORTMANN, E. F. e WOORTMANN, K. *Fuga a três vozes*. Anuário Antropológico 91, RJ. Tempo Brasileiro, 1993.

WOORTMANN, K. “*Com parente não se negueia*”. *O campesinato como ordem moral*. Anuário Antropológico 87, RJ. Tempo Brasileiro, 1990.

XIDIEH, O. E. A difícil viagem de retorno à aldeia. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. Vol. 18, n. 52, set-dez/2004. São Paulo: IEA, 2004, pp.239-260.



## APÊNDICES METODOLÓGICOS

### APÊNDICE 1: Contextualização Pessoal

Dizer que o sociólogo pertence ao mundo social não é uma afirmação relativista que consiste em negar a objetividade do conhecimento sociológico: pelo contrário, é levar em consideração a relação que ele mantém com seu objeto e pensá-lo como uma relação social que permite revelar determinadas dimensões do objeto a ser conhecido.

Louis Pinto (1998, p.56)

O que vale, são outras coisas. A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo coisa de rasa importância. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. Sucedido desgovernado. Assim eu acho, assim eu conto. O senhor é bondoso de me ouvir. Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data. O senhor mesmo sabe.

João Guimarães Rosa (2001, p.115)

O estímulo inicial que me despertou para o envolvimento com esta temática de pesquisa surgiu, como possibilidade concreta, quando durante a pesquisa de mestrado, fui surpreendido pela significativa importância atribuída a certos agentes religiosos na constituição de grupos de agricultores ecologistas<sup>375</sup>. Naquela oportunidade não dei muita consequência a esta constatação, pois tinha um olhar analítico recortado por outros interesses de pesquisa. Ao finalizar a dissertação notei (e me fizeram notar na banca de arguição da dissertação) que esta era uma das “portas” que havia ficado aberta e que me interessava adentrá-la de maneira especial. O doutorado seria, obviamente, o caminho mais adequado para esta empreitada.

Mas, coerente com os dizeres de Louis Pinto apresentado como epigrafe e mesmo ciente de que essa prática não é nada ortodoxa, julgo importante iniciar esta tese me situando frente a ela. Faço isso trazendo algumas breves informações sobre a minha trajetória pessoal. Assumo que tais informações possam revelar elementos importantes com relação à opção de pesquisa que fiz e ao rumo que certas análises tomaram. Ainda que seja impossível desvendar tudo o que está implicado nessas opções, considero que esta breve contextualização pessoal pode, ao menos, dar algumas pistas. De qualquer forma, faço comigo algo que também fiz com meus informantes quando especulei suas trajetórias e as expus ao longo da tese. Não se

---

<sup>375</sup> Surpresa devido ao fato de que na época da constituição desse grupo de agricultores ecologistas (final da década de 1980) a temática ecológica não estava tão disseminada quanto atualmente, especialmente entre os agentes religiosos que estavam muito mais envolvidos com a questão agrária.

trata de afirmar um determinismo social, mas acentuar que o campo de possibilidades de ação também está influenciado pelas experiências de cada um.

Venho de uma família tipicamente camponesa originária de uma pequena cidade do interior de Minas Gerais e constituída por 5 filhos dentre os quais sou o segundo. Ao final da década de 1970 migramos para o Vale do Paraíba, em São Paulo, com meus pais entusiasmados com as possibilidades de trabalho em uma região na qual um enorme parque industrial estava se consolidando (ainda se experimentava os efeitos do “milagre” econômico). Como é recorrente, a iniciativa de migrar se ajustava à estratégia de reprodução social da família camponesa e se dava na sequência de outras migrações familiares. Dono de uma área de terra insuficiente para a manutenção familiar a alternativa era o arrendamento e o assalariamento sazonal ou, como possibilidade extrema, a migração. Para quem migra, o sonho e a preparação do retorno é constante, mas as chances se reduzem na medida em que o tempo passa e os filhos crescem. O sonho do retorno se revigora apenas quando se aposenta<sup>376</sup>.

Por influência familiar, minha trajetória esteve marcada, no período de minha infância e adolescência, por uma educação acentuadamente religiosa. Foi especialmente neste meio que absorvi boa parte das influências que contribuiu para moldar a minha visão de mundo e me iniciar na militância dentro do campo ideológico no qual situavam os “movimentos populares”. A militância na Pastoral da Juventude e em outras organizações de base da Igreja Católica, no Partido dos Trabalhadores, no Movimento Estudantil (já na universidade) são alguns dos espaços de militância e sociabilidade com os quais me envolvi e que mais sensivelmente tiveram influência na minha trajetória até aqui.

Vale acentuar que, em alguma medida, o meu interesse pelo curso de Agronomia (área em que obtive título em 1999), esteve influenciado pelo desejo de melhor compreender as relações sociais no campo e também em função do meu próprio engajamento militante. Em que pese o fato deste curso apresentar um conteúdo fundamentalmente técnico-produtivista, foi a partir dessa formação que me re-inseri<sup>377</sup> neste rico universo das “ruralidades”. Universo este, onde a dinâmica produtiva está mais estreitamente vinculada à dinâmica social. Nesse sentido, o mestrado em Desenvolvimento Rural foi uma opção que convergia com esta trajetória da graduação. E é a partir desse contexto aqui apresentado que se originaram as primeiras inquietações que estão inseridas no conjunto dessa pesquisa.

Portanto, posso dizer que estão condensados nessa tese elementos relacionados a momentos bastante distantes no tempo e no espaço pertinentes à minha trajetória pessoal. Com o tema da religião toco, como já foi dito, em uma questão caríssima à história de minha família e, conseqüentemente, à minha própria história. Este interesse renasce depois de muitos anos em que a religião e os próprios elementos que dão alicerce à uma fé religiosa deixaram de ter alguma significância pessoal. Apesar disso, ou por conta disso, assumiram pra mim uma enorme significância enquanto problema sociológico e como objeto de estudo. Não

---

<sup>376</sup> Curiosamente, quando já finalizava essa tese, meu pai, com 63 anos de idade, se viu convidado por dirigentes do MST a compor um grupo que acamparia em frente a uma fazenda que já havia sido declarada improdutivo pelo INCRA localizada no município onde minha família mora no interior de São Paulo. Tal convite chegou até ele em função de sua militância em um grupo religioso de esquerda a partir do qual o MST buscava adeptos dispostos a constituírem um grupo de produção coletiva no futuro assentamento. Consideravam que, pelas qualidades da área, não poderiam assentar qualquer pessoa, deveriam buscar pessoas de forte consciência política e com disposição para fazer daquela área um sucesso produtivo e político. Meu pai, que acompanhou tais lideranças para conhecer pessoalmente a área, estava bastante propenso a aceitar o convite.

<sup>377</sup> Re-inserção no sentido de que a origem camponesa de meus pais me colocou em contato com este universo durante a minha infância e o manteve, de alguma forma, sempre presente como realidade concreta e como horizonte.

estabeleço com essa observação uma dicotomia entre o eu-pesquisador e o eu-sujeito social.<sup>378</sup> Claro que trago em mim essas duas condições imbricadas uma na outra e, portanto, se tem significância como objeto sociológico, também tem, em alguma medida, significância pessoal. Apenas quero fazer acentuar que meus olhares sobre o MST e sobre a Religião não estão mediados pelo sentimento religioso<sup>379</sup> (e nem por um sentimento militante). Um sentimento baseado em um plano de significados que produz no sujeito religioso um tipo de emoção característica, similar ao sentimento amoroso (Latour, 2004). Reconheço, ao mesmo tempo, que “afetar-se” e deixar se afetar pelo grupo estudado não significa, necessariamente, “converter-se” a ele.<sup>380</sup>

O fato de num passado não muito distante haver me incorporado ao quadro técnico/militante do MST, atuando na assistência às famílias de um determinado assentamento recém criado no Mato Grosso do Sul também impõe reflexos nessa tese. Essa experiência se deu durante o ano 2000. Havia sido contratado a partir de um convênio com o governo do estado e naquele período tinha a responsabilidade de acompanhar os projetos produtivos daquelas famílias ligadas ao Movimento. Além disso, como é relativamente comum entre seu corpo técnico, minha vinculação ao MST ia bastante além de um simples enquadramento funcional, ela se expressava também, e, sobretudo, como um quadro reconhecidamente militante<sup>381</sup>.

Retomo aqui o diálogo, descrito na epígrafe, no qual *Riobaldo* reconhece a ausência de linearidade em sua narrativa e a desconexão que há entre os eventos por ele vividos. Assim me sinto diante do que acabo de descrever. Momentos me marcaram, outros nem tanto; uns parecem mais recentes do que realmente são. A sábia verdade constatada por Riobaldo é que não somos o mesmo: “*hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa*”. Nesse sentido, devo dizer que, da mesma forma que o percurso de muitos acampados e assentados analisados nessa tese, o meu próprio percurso até aqui está fundado num percurso nômade. Através desse percurso nômade transitei por muitos lugares objetivos e subjetivos, e assim fui me construindo como pessoa.

---

<sup>378</sup> A este propósito cito um extrato do livro de Maurice Godelier “*Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l’anthropologie*” que me parece apropriado a estas observações a propósito do eu-pesquisador e do eu-sujeito social que faço referência nessa parte e mais adiante quando discuto com uma acampada os receios que ela tem com relação aos efeitos políticos da pesquisa acadêmica: “*le Moi cognitif de l’ethnologue n’est pas seulement un Moi intellectuel, qui n’est d’ailleurs qu’un cas particulier du Moi social. C’est en même temps, et nécessairement, un Moi éthique et un Moi politique. Éthique parce que contraint de respecter une déontologie, politique parce qu’un ethnologue doit être conscient du contexte historique dans lequel il exerce son métier, conscient non seulement des intérêts et des enjeux, des rapports de force et des contradictions et autres sources de conflit qui traversent aussi des rapports qui existent entre ces deux sociétés, surtout si la sienne appartient au monde occidental et est une ancienne puissance coloniale quand l’autre est une ancienne colonie. Un(e) anthropologue qui ignorerait l’histoire et ne chercherait pas à la connaître ne pourrait pleinement assumer ni son métier ni ses responsabilités éthiques et politiques.*” (Godelier, 2007, p. 58-59).

<sup>379</sup> Nesse sentido, é como faz Charles Suaud ao contestar uma observação que dizia impertinente um estudo sociológico sobre as vocações sacerdotais ao considerar que tal empreendimento seria comparável ao que um surdo poderia produzir como crítico musical. Suaud contesta essa objeção dizendo que o sociólogo não seria como um surdo, mas “*ressemblerait plutôt à celle d’un homme ‘qui ne réagit pas émotionnellement aux oeuvres musicales et qui s’occupe d’acoustique’.*” (Suaud, 1978, p.11).

<sup>380</sup> Ver as análises de Favret-Saada (1999) e também de Oliveira (2008) e Goldman (2006)

<sup>381</sup> Lembro-me quando fui designado pelo MST a acompanhar os técnicos do INCRA na vistoria de uma fazenda e diante de seu proprietário ele me fez a seguinte pergunta: “você é técnico do MST ou é do MST?”. Hesitante e ciente dos riscos contidos na minha resposta eu acabei respondendo: “os dois”. Escutei algumas injúrias iniciais, mas diante do inevitável, ele logo adotou uma postura cortês. A possibilidade do MST, na figura de seus técnicos, acompanhar as vistorias das fazendas por ele indicada era fruto de um acordo com o INCRA, mas, diante de episódios violentos em que os técnicos chegavam a ser recebidos a tiro, o MST não mais lançou mão dessa possibilidade que, de fato, não era nada prudente.

Mas, de qualquer forma, suponho que a seleção destas breves informações de caráter pessoal possam situar o leitor frente àquilo que considero o mais relevante em minha trajetória e que, de alguma forma, produz reflexos nesta pesquisa. É dizer que elas dão pistas a meu respeito, se não como um componente imanente ao objeto que selecionei ao menos como uma informação paralela atinente a todo universo no qual estou ou estive envolvido.

Da emergência do interesse por esta temática até a chegada nesta fase de concretização da tese, o grande desafio enfrentado, especialmente no meu caso em que não me mantive exatamente na seqüência teórica dos estudos realizados no mestrado, foi incorporar os fundamentos básicos do debate sócio-anropológico acerca da religião. Ao ingressar num curso de doutorado em ciências sociais de caráter multidisciplinar, prioritariamente voltado para as questões sociais do mundo rural, fui colocado em contato estreito com as teorias sociais acerca dos movimentos sociais e em contato mais genérico com as teorias sócio-anropológicas clássicas e contemporâneas, nas quais o tema da religião teve presença apenas tangencial. Minha aproximação a esta temática se deu de forma mais precária e dispersa, uma construção menos sistemática e menos dirigida, apoiada sobre uma literatura ampla e fragmentada que fui coletando a partir da importante e constante interlocução com o orientador e com outros colegas envolvidos nesse campo de interesse empírico/teórico. Por aí penso que a construção de uma problemática sociológica e o seu tratamento teórico se realiza a partir de uma trajetória errante, assim como é a própria vida. “Errante” tanto no sentido do percurso a ser percorrido (múltiplos e longos) quanto no sentido de se constituir também de erros que, espero, estejam menos evidentes, ainda que tenho a certeza de que estão, em grande medida, ocultos nos fundamentos dos acertos.

## APÊNDICE 2: Extrato de uma entrevista

Trago nesse apêndice um longo extrato de uma entrevista com a Dona Catarina [entre colchetes a fala de seu esposo o Sr. Matias], considero que dá uma boa medida do percurso empreendido pelos que se juntam sob a liderança dos dirigentes do MST rumo à conquista de um lote de terra.

Vim eu com os 5 filhos pra debaixo da lona, o Rodrigo tinha 6 meses e pouco naquela época, era bebê e a Tainara tinha 2 aninhos, hoje ela já tá com 9 anos e o Rodrigo vai fazer 7 e a Silvana o Siloé e a Tais vieram juntos. Mas aí cheguei debaixo da lona “mas vamos ficar quanto tempo?”, e uma mulher me disse, “iii veio acampar, tu não vai ganhar terra já, já faz 5 anos que eu estou debaixo da lona, tu vai ficar 5 anos pra ganhar um pedaço de terra?” eu disse “eu vou” e ela disse, “meu Deus, mas 5 anos é bastante”, mas eu não vou desistir, eu vim com aquela fé que eu ia ganhar, eu vou lutar. Daí fiquei mesmo, e não to arrependida hoje. Hoje os 3 ganharam terra juntos, meu filho, minha filha e eu. To contente porque se eu ficasse lá não ia ganhar um pedacinho de terra. **Onde vocês acamparam era perto da onde vocês moravam?** [não, dava 370km, no primeiro acampamento] e naquele tempo não tinha nem telefone pra se comunicar com ele. **E o sr ficou...** [Eu fiquei, como ela explicou, deixei ela vir com os meus dois que já eram maiores, a Silvana e o Siloé, os outros eram todos menores. Então era mais fácil dela vir porque os outros apoiavam ela (...). Então achamos melhor ela vir e eu ficar.] **E ficaram 5 anos acampados...** 5 anos debaixo de uma lona, agora faz um anos que nós estamos aqui debaixo, que nós saímos da lona. Mas nós ficamos 5 anos debaixo de uma lona. **E ficavam no mesmo acampamento?** Não!!! Nesses 5 anos nós fizemos acho que mais de 10 mudanças. Nós começamos o acampamento em lagoa vermelha,

em Lagoa Vermelha nós viemos por todo lá. Fomos até Julio de Castilhos, depois voltemos pra Sarandi de novo... Eu sei que é 10 mudanças, não lembro de todos os lugares que nós fomos acampar... era na beira da faixa. Não era assim, nós chegava num lugar e nós ficava. Nós ficava na beira da faixa, depois nós fazia as ocupação, aí ficava 40, 60 dias numa ocupação e depois saía de novo, porque tinha que sair. Aí de novo ia pra beira das faixas e fazia o barraquinho e depois continuava de novo a nossa luta né. Aí nós ia de novo pras fazendas, para o governo ver que nós estávamos ainda vivos, porque se nós ficássemos debaixo da lona sentados ele não via né. Aí nós fazia a luta pra ele ver que nós queria um pedaço de terra. ***A luta que vocês faziam era o que?*** Era ir pras fazendas pra ele desapropriar porque ele dizia que não tinha fazenda né, aí nós ia nas fazendas mostrar pra eles [terra sobrando] é, as fazendas que tinham terras sobrando pra ver se ele desapropriava. Aí ele empurrava para o Incra e o Incra empurrava pra ele e nós debaixo da lona durante 5 anos, esperando onde é que tinha terra pra assentar todos nós.

***Mas o que deu forças pra vocês ficarem tanto tempo assim?***

Ah eu tinha fé de ganhar terra. [nois não tinha condição de dar pros filhos, agora essa daqui vai ficar pra ela e pro rodrigo, nos não temos isso aqui pra mim e pra ela, vai ser pros...] Não por dizer... eu tinha o meu emprego bom, que nem eu te falei antes, naquela época o salário era cento e poucos e eu ganhava 600 pila pra cozinhar, eu era cozinheira, sempre fui cozinheira de restaurante, só que eu cheguei à conclusão de que eu não queria trabalhar a minha vida inteira assim, de ser cozinheira [e nós trabalhava de empregado!!!] É... nós cuidemos de uma granja e depois que saímos da granja eu fui trabalhar de cozinheira e daí eu sempre trabalhei na cozinha. Daí eu pensei “será que eu vou viver minha vida inteira assim e minha filha também?” que sempre trabalhando aqui, trabalhando ali. Daí eu pensei “eu vou acampar e vou tirar um pedacinho de terra pra parar essa luta de correr aqui, correr ali”. Que nem eu pensei, eu levo os 3 juntos que já são de maior e daí eles vão ganhar o pedacinho deles, e o meu eu precisava dessa terra e mais tarde vai ficar pros filhos pequenos. Porque ficar sempre dependendo de trabalhar de empregado pros outros?! Daí eu pensei “vou acabar com isso”.

***No acampamento quantas famílias que eram?***

Nós começamos com cento e pouco, depois foi até seiscentos [mas conta a historio do inicio, como é que foi] No dia em que nós viemos acampar, nós começamos o acampamento nosso com 7 famílias. Nós ia acampar numa segunda e ele articulou nós pra acampar num domingo Daí no domingo de manhã ele foi buscar nós, chegamos no acampamento de tarde, nós saímos de casa era umas 4h30 da madrugada [em cima de uma boiadeira ainda] é, em cima de uma boiadeira, ahh tava fedendo de merda... foi um sofrimento até chegar no acampamento aí chegamos lá e tinha só 7 famílias, as 7 que vieram com nós, daí os outros tudo chegaram na segunda. Aí assim que chegamos, na Lagoa Vermelha, na beira da faixa pra acampar, quando nós começamos a fazer o primeiro buraco pra nós fazer nosso barraco, a policia chegou. Daí estava só eu, as minhas crianças e aqueles 7 com nós. E nós com aquela bugiganga de acampamento, colchão, fogão que nós tinha levado ... nós tava fazendo o buraco pra começar a fazer nosso barraco e a polícia chegou. A polícia disse assim... tava só eu ali... os outros tinham ido olhar uma água, daí eles disse assim pra mim “o que a sra ta fazendo aí?” daí eu fui falar o que que era, ninguém queria falar “nois viemos acampar” “a sra veio acampar?” eu disse “eu vim” “e esse filho é da sra?” “esse filho é meu” “mas tu trouxe esse filho pequeninho?!” “eu trouxe, é meu, onde é que eu vou eles vão juntos” “mas a sra vai acampar no MST”, eu disse “eu vou acampar no MST” aí ele disse “a sra pega essa criança e vai pra casa de novo” eu disse “não, se o sr me da um pedaço de terra pra morar eu vou” eu disse “só que eu vim acampar pra tirar um pedaço de terra pra mim dar pros meus filhos mais tarde, porque eu não tenho condições de comprar e não temos aonde morar, então viemos acampar” aí ele disse “meu deus!!! Não pode, não vai atrás do MST, nunca na sua vida que tu

vai ganhar um pedacinho de terra, pega esse filho e volta pelo mesmo caminho que tu veio” eu disse “eu não, eu vou ficar aqui” “mas a sra não podem ficar aqui” “mas aqui é a beira da faixa como é que eu não posso ficar?” eu disse “ninguém vai proibir eu de ficar aqui” eu disse “tu quer saber mais detalhes fica aí que daqui a pouco vem os outros 200/300 vai chegar” (risos) “Ah, vão chegar?” “vão chegar”. Eles embarcaram no carro e foram embora. Aí foram dar uma voltinha e vieram de novo. Mas daí eles (uma liderança do MST) foram pedir reforço num outro assentamento, um pessoal que já estava assentado ali, daí eles vieram, acho que um ônibus cheio e ficou com nós até no outro dia. No outro dia daí começou a chegar as pessoas do nosso acampamento. Mas nós começamos com 7 famílias. (...) Ai na segunda feira começou a chegar gente de tudo quanto era lugar, aí nosso acampamento foi longe, foi uns duzentos e poucos naquele dia, na segunda feira, e no fim nós tinha 600. Ali em Lagoa Vermelha nós ficamos acho que uns seis meses. E a primeira ocupação que nós fomos fazer foi numa fazenda em Julio de Castilhos. Eu sei que nós viajemos a noite inteira de ônibus até outro dia de madrugada pra chegar lá em Julio. Aí fomos lá naquela fazenda e ficamos 45 dias pra ver se saia aquela fazenda, e nada. Daí a policia entrou e fez nós desocupar aí nós fomos de volta de novo lá em Lagoa Vermelha. Daí nós ficamos acampados mais uns seis meses em lagoa vermelha e depois nós fomos em Três Pinheiros, ocupamos a fazenda Três Pinheiros, fazia 3 anos que não plantava e tava aquela fazenda lá, e falava de terra, não tinha terra e a fazenda lá. Ai fomos lá acampar pra mostrar pra eles que tinha aquela terra lá pra sair, agora faz, acho que uns 3 meses, que saiu aquela área. Eu queria aquela área pra nós, eu era doente pela aquela área de Três Pinheiros. **Era boa?** Deus o livre!!! Era uma área seca, era uma área bonita mesmo, mas agora que saiu, faz uns seis meses que saiu, mas essa saiu primeiro, daí pegamos essa aqui.

***Mas vocês fizeram a viagem de Marcelino Ramos até Lagoa Vermelha, 360 km...***

Numa boiadeira... ah, mas sofremos até chegar ali, me dava vontade de desistir, sabe [estrada de chão]... um homem desistiu, chegou junto com nós, nós chegamos de meio dia, ele só pousou uma noite e foi embora “eu não vou ficar...”[mas daí vocês fizeram um barraco porque eu mandei as madeiras todas, né? (...) Então eu cortei tudo no tamanho certo, mandei as taquaras, lonas eles dão... Daí eles terminaram de fechar a barraca...] nem terminemos [debuio água com força, chuva, segundo eles falam, porque eu não estava junto.] Sete dias choveu assim que nem hoje, sete dias de chuva, o neném usava fraudas e não consegui lavar nem as fraudas do neném de tanta chuva. Nós tinha um rio que nós lavava roupa num riozinho, porque não tinha onde lavar roupa, a água era preta de barro sabe, não tinha como lavar roupa e foi oito dias assim chuva chuva chuva... que não dava pra tirar fora do barraco. Dava aquela estiadinha assim e nós corria pra armar o barraco, porque tinha que fazer um buraco pra armar a lona, pra inteirar a lona, pra não entrar água dentro. E daí chuva chuva ... Deus o livre, não tinha o que fazer. Nós trouxemos uma chapa de fogão pra fazer o nosso fogão, pra cozinhar... e aí chuva, chuva... não deixava nós fazer o barro, tinha que fazer o barro pra colocar os tijolos pra colocar a chapa em cima. Fizemos uns pauzinhos fincados na terra com uma lona em cima e uns tijolos ali em cima pra fazer o fogo e a chuva não deixava nós fazer. A sorte é que nós tinha levado um fogão a gás junto. Nós se atraquemos de fazer comida num fogão a gás, era de 4 bocas o fogão e aí nós fazia pra 7 pessoas ali. Daí no outro dia pra cozinhar o feijão, nós tinha mais gente que vinha ajudar nós, daí uns homens foram embaixo de uma ponte e fizeram um buraco lá e botaram a panela e tacaram fogo, cozinhamos arroz e feijão pra gente comer. Ai ficamos sete dias comendo assim, arroz e feijão... e feijão duro, sabe, na panela assim no tempo e no vento no frio fogo mal de lenha. Mas daí nós comia aquele feijão duro, ah.... mas daí nós tinha vontade de desistir... mas daí nós ficamos, nós vamos agüentar. Já que viemos vamos resistir, vamos ver ate onde é que nós agüentemos, mas daí começou a melhorar, o tempo limpou, daí nós fizemos nosso barraquinho bem feitinho, nosso fogão, botemos tudo as coisas, aí fizemos um pia, uma pia de madeira, botemos umas



tabuas lá ai começemos a se ajeitar. Fizemos as camas, beliches que nós... que era a tarimba, cama não adiantava, botar cama no chão... ***O que é tarimba?*** Tarimba, é fincado 4 cepinhos assim de cada lado daí bota umas ripas de lado e nós enchia de taquara em cima. (...) Ali que nós dormia, era alto do chão... Naqueles dias que chovia não tinha como fazer as tarimbas, tinha que botar uma lona no chão e botar os colchão no chão. Depois de 7 dias começou a endireitar. Fizemos uma áreazinha, fizemos um tipo de uma cozinha, estiquemos a lona, fizemos o fogão, compremos os canos... daí começou a endireitar. Pra nós sentar fazia um cepo, fincava um cepo de cada lado e colocava taquara pra nós sentar em cima, não tinha cadeira. Então começou a se ajeitar e depois que nós tinha tudo ajeitadinho nós fomos pra luta... Tinha que desmanchar de novo e levar tudo aquelas coisas junto de novo e quando chegava, ajeitava de novo. É.... a luta é sofrida mesmo.... vale a pena né!! ***Você deve ter passado por muita gente que desistiu no meio da....*** Iiiii, só da nossa turma, daqueles lá que veio não tem nenhum... daquelas sete famílias tem só nós, tudo desistiram, não agüentaram, achava difícil de ficar assim. Acostumados com todo o conforto em casa, eu também era acostumada com tudo que eu tinha, mas eu resisti. Eu disse, “eu vou lutar e vou chegar lá aonde eu quero” [a primeira queda é pra quem é acostumado com luz elétrica e chegar assim, na base da velinha...] nós tinha um liquinho ainda, levemos o liquinho... aquele cara q foi articular nós ele já falou o que nós precisa, o que nós podia trazer só, não era o que nós queria trazer, era o que nós podia trazer. Não era assim, que nós podia trazer um monte de coisa, nós não podia trazer rádio naquela época que nós acampemos.... ***não podia?!!*** Não podia trazer radio porque eles não queria que a gente trouxesse muita coisa , porque não parava num lugar só. Nós podia trazer só o fogão, a chapa... nem o fogão não podia ser , podia trazer colchão, panela, coisas que usa todo dia, negócios de higiene, isso tudo podia trazer. Mas não podia trazer mais do que um prato pra cada um, um talher cada um, era coisa mínima... a bugiganga, nós dizia. Não podia trazer assim, sobrando sempre mais, era só aquilo que precisava todo dia [...de uma ocupação pra outra, quando eles colocavam os ônibus...] ***Tinha que ser rápido...*** É, daí não tinha tempo de colocar muita coisa junto, que nem coberta, essas coisas, tinha que trazer o que usava só, roupa de cama, roupa pra ti tinha que ter umas 2 ou 3 mudinhas só, né... Vamos dizer que quando tinha que fazer uma ocupação tinha que ser rápido né, tinha que ser uma coisa ligeira pra ti ajeitar: de noite vamos fazer uma ocupação você já tinha que estar com sua tralha pronta ali já.

## APÊNDICE 3: Fotografias

### O Acampamento

O acampamento se caracteriza pelas suas construções “provisórias” e seu cotidiano é marcado por reuniões como esta de um NB retratada abaixo. Ao abandonarem a área ficam apenas o esqueleto de seus barracos que antes ostentavam frases de fundo religioso. Cidade da Lona Preta, Capital do Bolinho Frito, a simplicidade com delicadeza.



Café da manhã com bolinho frito



Reunião do Núcleo de Base



“Deus não quer o latifúndio, quer a terra compartilhada”



“Na luta com Deus, o MST vencerá”



Vista de alguns barracos



Após quase 4 anos de existência, o fim de um acampamento.



## Crianças e Famílias





## Celebrações e Festas

As celebrações e as festas são momentos marcantes de sociabilidade dos agricultores. É o momento de expor para fora e para dentro as conquistas e fortalecer o sentido de comunidade. O “sagrado” e o “profano” se harmonizam no mesmo espaço.



Festa do Produto (Comunidade Três Passos – Morinhos do Sul-RS) . Primeira parte: Celebração da Missa, uma ao lado do outro e todos voltados para o altar



Segunda parte: Almoço ou Janta. Longas mesas divididas entre familiares e amigos.



Terceira parte: Baile. Novo cenário e outros participantes



Festa da Cooperativa do assentamento antigo. Comemorando os 15 anos de existência



Festa da comunidade do assentamento antigo que segue o mesmo roteiro descrito acima



Missa de preparação às Missões no mesmo local onde são realizadas as reuniões da coordenação do assentamento novo



## Místicas

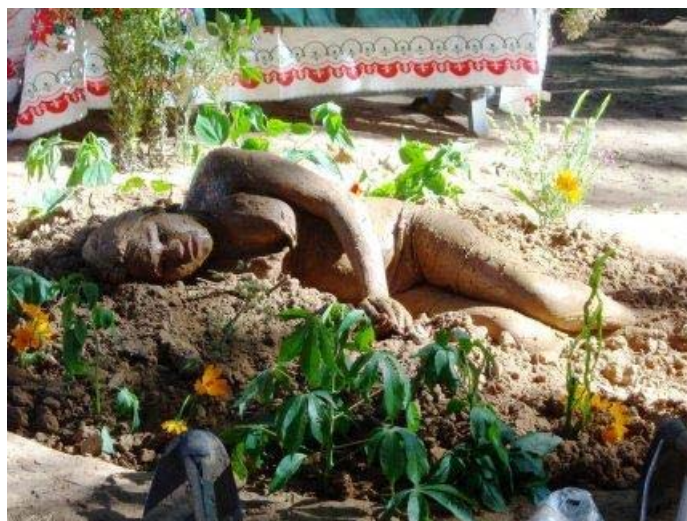
As místicas tem papel fundamental na dinâmica do MST. Como ilustrado por essas imagens, ele são polimorfa e polissêmica.



O simples gesto de estender a bandeira em certos locais já se constitui numa mística. Na bandeira se condensa a força simbólica do Movimento.



Encenação como parte de uma Celebração Ecumênica no acampamento.



Ao lado, jovens preparam uma mística. Acima, momento de expressar a fidelidade e a gratidão ao MST ostentando cada um o seu boné.



## As Lutas

As lutas representam a parte central na formação da identidade Sem-terra. O caráter espetacular da ação e a visibilidade que ganham fazem fortalecer a coesão do grupo e “formar as consciências”.



“Trancamento da faixa”: 17-04-2009. 13 anos do Massacre de Eldorado de Carajás – PA. 19 Cruzes fincadas no canteiro central da rodovia.



Oficial de justiça, Polícia Federal e Brigada Militar negociam a desobstrução do escoamento do arroz pelos arrendatários.



Jejum de quatro dias em frente ao MPF contra a ameaça de despejo do acampamento.



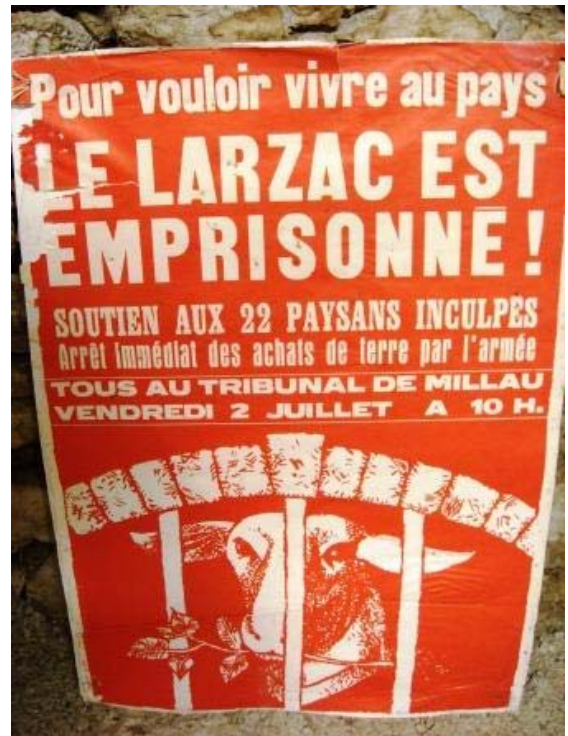


## Larzac – França

Trajetória de um movimento que guarda algumas semelhanças com o MST: ações de impacto, influência da religião em sua origem, formação de lideranças, etc.



Cartazes retratando o histórico da luta de Larzac. Acima, marcha camponesa de Larzac a Paris (710Km) e ao lado manifestação contra a detenção de camponeses envolvidos com a luta (1971 a 1981).



Os herdeiros da luta de Larzac. José Bové sendo entrevistado por jornalistas islandês e francês. Ao lado, Thierry Castelbou, um paysan-boulangier a quem devo minha estada em Larzac.



“Resistir se conjuga apenas no presente”, faixa fixada em um vilarejo símbolo da luta de resistência contra a expansão do campo militar. As terras de Larzac e sua principal atividade agropecuária: a criação de ovelhas leiteiras para produção de queijo.











