

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAROLINE GONZAGA

A ESTRUTURA SIGNIFICATIVA DO MST: UTOPIA ROMÂNTICA, ECONOMIA
MORAL, MEMÓRIA COLETIVA E INFRAPOLÍTICA

CURITIBA

2024

CAROLINE GONZAGA

A ESTRUTURA SIGNIFICATIVA DO MST: UTOPIA ROMÂNTICA, ECONOMIA
MORAL, MEMÓRIA COLETIVA E INFRAPOLÍTICA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, na
linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: Reflexão
e Sentimento na História, Setor de Ciências Humanas,
Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à
obtenção do título de Doutora em História.
Orientação: Prof. Dr. Marcos Gonçalves.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Gonzaga, Caroline

A estrutura significativa do MST: utopia romântica, economia moral, memória coletiva e infrapolítica. / Caroline Gonzaga. – Curitiba, 2024.
1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.
Orientador: Prof. Dr. Marcos Gonçalves.

1. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. 2. Economia Moral. 3. Memória Coletiva. 4. Infrapolítica I. Gonçalves, Marcos, 1961-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA -
40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **CAROLINE GONZAGA** intitulada: **A estrutura significativa do MST: utopia romântica, economia moral, memória coletiva e infrapolítica.**, sob orientação do Prof. Dr. MARCOS GONÇALVES, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 22 de Agosto de 2024.

Assinatura Eletrônica
22/08/2024 19:20:21.0
MARCOS GONÇALVES
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
22/08/2024 19:22:50.0
ALFIO BRANDENBURG
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
22/08/2024 20:00:57.0
GILBERTO DA SILVA GUIZELIN
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
22/08/2024 18:48:17.0
ANTONIO MARCOS MYSKIW
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL)

Assinatura Eletrônica
23/08/2024 09:54:26.0
JOÃO CARLOS CORSO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO - OESTE)

*Para Julia, que carrega em suas pequenas mãos
um pedaço do meu coração.*

AGRADECIMENTOS

Elida Regina Gloëden, pela primeira palavra ensinada.

Lucas André Gonzaga, pela certeza de que nunca estou sozinha.

Minha família, pelo cuidado e acolhimento.

Professor Marcos Gonçalves, por ser o grande timoneiro desta pesquisa e de tantas outras; o responsável por me ensinar uma profissão com generosidade e responsabilidade.

Ticyane Molin, por me salvar de mim mesma tantas vezes que não caberia contar.

Roberta Rodrigues, por compreender e me amar sem que nada precise ser dito.

Thiago Alves Oliveira, pela semente de vida e de amor.

Luanna Fernanda da Cruz Bach, pela caminhada e pelas ideias compartilhadas desde o treze que nos acompanha.

Ágatha Almeida, pelas mãos entrelaçadas na passagem do tempo e espaço.

Élen Marcela de Oliveira Lacerda, pelos momentos de lucidez e pelos momentos de loucura.

Rafael Moraes da Cunha, pela docilidade da companhia.

Pedro Sá Marins de Souza, pelo dom da palavra.

André Gustavo Pupo, pela fé compartilhada.

Tarsila, Cecília e Clarice, por serem as grandes professoras dessa vida.

Érico Leandro Camargo, por ver o mundo sem o véu do deslumbre.

Victor Hugo Turezo, por ceder seus escritos e suas vivências.

Luan Fernando Leal Ferreira, por todos os anos discutindo histórias e estórias.

Gabriel Elysio Maia Braga, pela ajuda em tantos momentos onde a pesquisa parecia não ter mais sentido.

Ana Carolina Contin Kosiak, por me apoiar sem ressalvas.

Tais d'Albuquerque e Babi Age, pelas manhãs e tardes em ótima companhia.

Villa Bambu, por me permitirem recomeçar e acolherem a singularidade.

Andreza Marta da Costa, pelo poema mais lindo e certo no final desta caminhada.

Elisiane Mira de Paula, pelo trabalho e vida que nos unem.

Professor Antonio Marcos Myskiw, pela leitura atenta de toda minha trajetória na pós graduação.

Professor Alfio Brandenburg, por ensinar com leveza a ver o mundo sob nova ótica.

Professor João Carlos Corso, pelas contribuições no campo de história agrária.

Professor Gilberto da Silva Guizelin, pelas indicações que me incentivaram a pensar novas pesquisas.

Professor Anderson Prado, pela leitura e contribuição na banca de qualificação.

Professora Ana Paula Vosne Martins, pelas indicações nas aulas de seminário.

CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

GT de História Agrária e GT de História Rural, pelo diálogo e aprendizado.

Marmitas da terra, por fazerem ninho para minha alma.

*Arroz deu cacho e o feijão floriô,
Milho na palha, coração creio de amor.
(Chico César)*

RESUMO

Lucien Goldmann, em seus estudos sobre os fatos humanos, reconheceu a existência de uma finalidade interna desses fatos – o que chamou de *estrutura significativa*. Ela delimita a coerência interna de um conjunto de relações necessárias entre diferentes elementos constitutivos. Por se tratar de uma estrutura dinâmica e histórica, acrescenta-se a palavra *significativa*. Nos estudos de uma estrutura significativa, a interpretação de vários elementos de um conjunto ajuda a apreender a significação do todo. As reflexões de Goldmann nos levaram a questionar qual seria a estrutura significativa do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Em outras palavras, poderíamos dizer que o questionamento inicial do presente trabalho busca compreender quais são os “pilares” que tornam o MST um movimento social único entre tantos outros movimentos camponeses que já existiram/existem no Brasil. Fundado em 1984, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra remonta tradições de resistência camponesa que perpassaram toda a história de nosso país. Entretanto, sua organização e *práxis* demonstram a criação de um *novo*. Utilizando do conceito de estrutura significativa, buscamos aqui compreender quais “pilares” formam o movimento, sem deixar de considerar que seu processo histórico é dinâmico e que seus pilares dialogam constantemente entre si. Por meio do materialismo histórico e dialético, buscou-se apreender idealmente o movimento real do objeto aqui analisado – o MST. O método para análise se baseou em duas operações principais: uma leitura das fontes para a bibliografia e outra fazendo o caminho inverso, a fim de delimitar quais elementos da estrutura significativa do movimento são basilares em sua construção. Por fim, chegamos a quatro pilares: utopia romântica; economia moral; memória coletiva; e infrapolítica. Os capítulos que se seguem buscam descrever idealmente cada um desses pilares, defendendo também que são essas características que possibilitaram a criação de um todo único na história rural brasileira.

Palavras-chave: MST; estrutura significativa; utopia romântica; economia moral; memória coletiva; infrapolítica.

ABSTRACT

Lucien Goldmann, in his studies on human facts, recognized the existence of an internal purpose of these facts – what he called a *significant structure*. It delimits the internal coherence of a set of necessary relationships between different constituent elements. Because it is a dynamic and historical structure, the word *significant* is added. In studies of a significant structure, the interpretation of several elements of a set helps to understand the significance of the Whole. Goldmann's reflections led us to question what the significant structure of the Movimento do Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST (Landless Rural Workers Movement) would be. In other words, we could say that the initial questioning of this work seeks to understand what are the “pillars” that make the MST a unique social movement among many other peasant movements that already existed/exist in Brazil. Founded in 1984, the Landless Rural Workers Movement retraces traditions of peasant resistance that have permeated the entire history of our country. However, its organization and *praxis* demonstrate the creation of a *new one*. Using the concept of significant structure, we seek to understand which “pillars” form the movement, without forgetting that its historical process is dynamic and that its pillars constantly dialogue with each other. Through historical and dialectical materialism, we sought to ideally grasp the real movement of the object analyzed here – the MST. The method for analysis was based on two main operations: a reading of the sources for the bibliography and another doing the opposite, in order to delimit which elements of the significant structure of the movement are fundamental in its construction. Finally, we arrived at four pillars: romantic utopia; moral economy; collective memory; and infrapolitics. The chapters that follow seek to ideally describe each of these pillars, also arguing that it is these characteristics that enabled the creation of a unique whole in Brazilian rural history.

Keyword: MST; significant structure; romantic utopia; moral economy; collective memory; infrapolitics.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 01 – Áreas ocupadas pelo MST em 1986.....	26
IMAGEM 02 – Charge representando a dicotomia entre UDR e trabalhadores rurais.....	71
IMAGEM 03 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”.....	75
IMAGEM 04 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”.....	76
IMAGEM 05 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”.....	77
IMAGEM 06 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”.....	78
IMAGEM 07 – Camponeses marcham com uma cruz na ocupação de Ronda Alta (1979).....	79
IMAGEM 08 – Bandeira do MST.....	87
IMAGEM 09 – Hino do MST.....	87
IMAGEM 10 – Cartaz sobre Povos Indígenas.....	90
IMAGEM 11 – Cartaz sobre a resistência de Canudos.....	91
IMAGEM 12 – Cartaz com convite para a 1º Romaria da Terra de Ribeirão Preto.....	92
IMAGEM 13 – Cartaz com convite para a 1º Romaria da Terra e dos Mártires de Marabá.....	93
IMAGEM 14 – Cartaz em comemoração ao Dia do Colono.....	94
IMAGEM 15 – Cartaz em comemoração ao Dia do Agricultor.....	95
IMAGEM 16 – Cartaz produzido pelo INCRA.....	96
IMAGEM 17 – Cartaz pedindo liberdade aos padres e agricultores presos no Araguaia.....	97
IMAGEM 18 – Cartaz em homenagem à Ferreirinha.....	98
IMAGEM 19 – Cartaz em apoio às famílias de Nova Ronda Alta.....	99
IMAGEM 20 – Cartaz sobre o 6º Intereclesial das CEBs.....	100
IMAGEM 21 – Cartaz sobre o I Congresso da ACR.....	101
IMAGEM 22 – Cartaz em homenagem à Dom Tomás Balduino.....	102
IMAGEM 23 – Cartaz em comemoração aos 10 anos da retomada da luta pela terra.....	103
IMAGEM 24 – Keno homenageado na 20ª Jornada de Agroecologia, em Curitiba.....	140
IMAGEM 25 – Primeiro Túnel do Tempo realizado nas Jornadas de Agroecologia.....	143
IMAGEM 26 – Trabalho apresentado no Túnel do Tempo da Jornada de Agroecologia de 2019.....	144

IMAGEM 27 – Cuscuz e suco comercializados na feira da 20ª Jornada de Agroecologia.....	145
IMAGEM 28 – Espaço destinado à troca de sementes crioulas na 20ª Jornada de Agroecologia.....	145
IMAGEM 29 – Banco de sementes crioulas organizado pelos alunos do Colégio Iraci Salete Strozak, de Rio Bonito do Iguaçu (PR).....	146
IMAGEM 30 – Mística realizada na 1ª Jornada de Agroecologia.....	147
IMAGEM 31 – Símbolo utilizado pela Jornada de Agroecologia, pintado pelos alunos que construíram o Túnel do Tempo na 20ª edição.....	148
IMAGEM 32 – Painel da 15ª Jornada de Agroecologia, realizada na Lapa (PR), em 2016.....	155
IMAGEM 33 – Fogão à lenha utilizado pelo coletivo Marmitas da Terra.....	180
IMAGEM 34 – Linha de montagem no Coletivo Marmitas da Terra.....	183
IMAGEM 35 – Marmitas prontas para a entrega.....	183
IMAGEM 36 – Solo preparado para receber mudas na horta do Coletivo Marmitas da Terra.....	185
IMAGEM 37 – Detalhes da horta do Coletivo Marmitas da Terra.....	186
IMAGEM 38 – Memórias da luta pela emancipação.....	191
IMAGEM 39 – Homenagem à Marçal Guarani.....	235
IMAGEM 40 – Homenagem à Francisco Domingos Ramos.....	236
IMAGEM 41 – Homenagem à Eloy Ferreira da Silva.....	237
IMAGEM 42 – Homenagem ao Padre Ezequiel Ramin.....	238
IMAGEM 43 – Monumento Antônio Tavares.....	240
IMAGEM 44 – Poesia de Pedro Terra no Monumento Antônio Tavares.....	241
IMAGEM 45 – Ilustração do Setor de Gênero do MST.....	279
IMAGEM 46 – Ilustração sobre a luta de classes.....	286
IMAGEM 47 – Colocação de um Jornal Mural.....	302
IMAGEM 48 – Recorte da Revista Sem Terrinha: edição de 2022.....	306
IMAGEM 49 – Recorte da Revista Sem Terrinha: edição de 2023.....	307

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Agroecologia

ACR – Animação dos Cristãos no Meio Rural

ADAF – Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Amazonas

ALN – Ação Libertadora Nacional

ANA – Articulação Nacional de Agroecologia

AOPA – Associação para o desenvolvimento da Agroecologia

AP – Ação Popular

APP-Sindicato – Associação dos Professores do Paraná

APUFPR – Sindicato dos Professores da Universidade Federal do Paraná

AS-PTA – Associados à Secretaria Municipal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento

ASSESOAR – Associação de Estudos, Orientação e Assistência Técnica Rural

CAP – Comando de Caça aos Corruptos, Comunistas e Clero Progressista

CAPA – Centro de Apoio e Promoção da Agroecologia

CAPA – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor

CBA – Congresso Brasileiro de Agroecologia

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CECOPAM – Centro Comunitário Padre Miguel

CEFURIA – Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CITLA – Clevelândia Industrial e Territorial Limitada

CLOC – Coordenadoria Latinoamericana de Organizações Camponesas

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COBRINCO – Companhia Brasileira de Colonização e Imigração

COFINS – Contribuição para o Financiamento da Seguridade Social

COMIN – Conselho de Missão entre Índios

CONAGE – Conselho Nacional da Juventude Evangélica

CONCRAB – Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil

COOTAP – Cooperativa dos Trabalhadores Assentados da Região de Porto Alegre

Corte IDH – Corte Interamericana de Direitos Humanos

CPAs – Cooperativas de Produção Agropecuária

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CRESOL – Cooperativa de Crédito Rural com Interação Solidária

CTNBio – Comissão Técnica Nacional de Biossegurança

CUT – Central Única dos Trabalhadores

ELAA – Escola Latino-Americana de Agroecologia

ENA – Encontros Nacionais de Agroecologia

ENFF – Escola Nacional Florestan Fernandes

FEAB – Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil

FETRAF-SUL – Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar da Região Sul

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IAF – Instituto dos Auditores Fiscais

IAPAR – Instituto de Desenvolvimento Rural do Paraná

IBRA – Instituto Brasileiro de Reforma Agrária

ICMS – Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços

IEEP – Instituto Equipe de Educadores Populares

IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

JUC – Juventude Universitária Católica

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MASTRO – Movimentos dos Agricultores Sem Terra do Oeste do Paraná

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

MEB – Movimento de Educação de Base

MER – Movimento de Evangelização Rural

MIRAD – Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário

MMC – Movimento de Mulheres Camponesas

MNPR – Movimento Nacional da População em Situação de Rua

MPA – Movimentos dos Pequenos Agricultores

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OCB – Organização das Cooperativas do Brasil

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PAM – Programa de Evangelização e Mordomia

PcdoB – Partido Comunista do Brasil

PG – Ponta Grossa

PIS – Programa de Integração Social

PLANAPO – Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

PNDTR – Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural

PRONERA – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

PT – Partido dos Trabalhadores

RURECO – Fundação para o Desenvolvimento Econômico Rural Centro Oeste PR

SAPPP – Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco

SCA – Sistema Cooperativista dos Assentados

SEAF – Secretaria de Estado da Agricultura Familiar

SENAES – Secretaria Nacional da Economia Solidária

SINDIPETRO – Sindicato dos Petroleiros

SINOP – Sociedade Imobiliária Noroeste do Paraná

STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais

UDR – União Democrática Ruralista

UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	18
1.1 Sobre o materialismo histórico e dialético.....	29
1.2 Sobre a estrutura significativa.....	42
1.3 Sobre as fontes.....	49
2. SOBRE A UTOPIA ROMÂNTICA.....	52
2.1 Cristianismo e catolicismo no Brasil.....	55
2.2 A particularidade latino-americana: o Cristianismo de Libertação.....	60
2.3 O papel da CEB e da CPT na formação do MST.....	71
2.4 Zona de contato e zona de conflito: MST e Igreja.....	80
2.5 Re-encantamento do mundo através da ação: a mística no MST.....	83
2.6 Iconografia Sem Terra.....	86
2.7 A utopia romântica: uma leitura de <i>Revolta e Melancolia</i>.....	104
2.8 A utopia romântica entre fontes.....	109
2.9 Vestígios da utopia romântica na estrutura significativa do MST.....	118
3. SOBRE A ECONOMIA MORAL.....	121
3.1 Cooperação e cooperativas enquanto formas de sobrevivência e resistência.....	122
3.2 Cadernos de Cooperação Agrícola.....	126
3.3 Jornadas de Agroecologia: nova direção em busca das tradições camponesas.....	131
3.4 Acúmulo de experiências: as edições das Jornadas de Agroecologia.....	135
3.5 As cartas das Jornadas de Agroecologia (2002-2023).....	149
3.6 Economia solidária: um conceito útil?.....	159
3.7 Economia moral enquanto categoria de análise.....	166
3.8 Aspectos da economia moral na Jornada de Agroecologia e no MST.....	174
3.9 Marmitas da terra: união entre campo e cidade em prol da Economia Moral.....	177

4. SOBRE A MEMÓRIA COLETIVA.....	191
4.1 A poética da memória.....	193
4.2 A luta pela terra no Brasil.....	199
4.3 Esquecimento: fronteiras entre o dizível e o indizível.....	212
4.4 A memória coletiva do campesinato brasileiro construída pelo MST.....	215
4.5 Debates em torno da memória coletiva.....	228
4.6 Celebrar os mortos para que os vivos sejam reconhecidos.....	233
4.7 A utopia romântica e a memória coletiva.....	243
4.8 A economia moral e a memória coletiva.....	245
4.9 Da experiência individual ao sujeito coletivo.....	249
 5. SOBRE A INFRAPOLÍTICA.....	 254
5.1 Notas sobre a vida privada.....	255
5.2 Cadernos de Formação: a organização da vida contra a privação de direitos.....	260
5.3 A permanência do patriarcado no mundo rural brasileiro.....	270
5.4 A emergência de novos atores políticos para além do modelo patriarcal.....	274
5.5 A mulher no MST: recortes de classe, gênero e raça.....	280
5.6 Elementos para um novo trabalho de base no MST.....	289
5.7 A criança no MST: entre cirandas e educação no campo.....	294
5.8 A infrapolítica enquanto forma de existência e resistência.....	309
5.9 Da lona preta ao assentamento: laços de convívio que fortalecem a luta.....	314
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 321
FONTES.....	328
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	338

1. INTRODUÇÃO

No Brasil, um país onde as manifestações camponesas sempre foram reprimidas com violência, é atípico se deparar com um movimento duradouro que luta pela reforma agrária. Afastando-se dessa regra, em 2024 o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra completou 40 anos de existência. Segundo Maria da Glória Gohn:

Um movimento social com certa permanência é aquele que cria sua própria identidade a partir de suas necessidades e seus desejos, tomando referentes com os quais se identifica. Ele não assume ou “veste” uma identidade pré-construída apenas porque tem uma etnia, um gênero ou uma idade. Esse ato configura uma política de identidade, e não uma identidade política. O reconhecimento da identidade política se faz no processo de luta (Gohn, 2008, p. 444).

O MST passou por diversas violências que incluem chacinas, massacres, prisões, torturas, perseguições políticas e assassinatos de seus militantes. Ainda assim, manteve-se coeso a partir de uma identidade coletiva¹ onde foi possível gestar e solidificar uma nova classe social: os *Sem Terra*. Escrito com letras maiúsculas, os Sem Terra não significam apenas o trabalhador rural expropriado da terra. Dentro do movimento, seus membros continuam fazendo parte desta classe social mesmo quando o assentamento garante o acesso à terra. Aqui a nova denominação toma o sentido da luta.

Por meio de fontes é possível esclarecer quais *tipos* de violências e perseguições atravessaram a história do MST. Em carta publicada em 1989, assinada pela Comissão do Movimento Sem Terra de São Paulo, vemos que as famílias camponesas da região estavam sofrendo ameaças de morte por parte da UDR². A carta serviu para explicar a situação de fome e miséria em que os trabalhadores do campo se encontravam. Ademais, trouxe um convite para que a população visitasse sua ocupação, o que demonstra uma tentativa de se aproximar dos demais trabalhadores.

Somos 120 famílias de 09 municípios do Estado de São Paulo (Andradina, Castilho, Sumaré, Nova Odessa, Santa Barbara, Campinas, Valinhos, Limeira e Osasco). Estávamos desempregados, passando fome e miséria. Por outro lado, estamos cansados das promessas do Governo e das medidas da Nova Constituição e da extinção dos órgãos do governo da Reforma Agrária

¹ Alves (2005, p. 132) explica que o MST, por meio de práticas e ações objetivadas, busca imprimir uma identidade coletiva aos trabalhadores. Os espaços do movimento possibilitam materializar sua base em um *Ser Social em Movimento*.

² A União Democrática Ruralista (UDR) surgiu em junho de 1985, durante o Congresso Nacional sobre reforma agrária. Radicalmente oposta ao Plano Nacional de Reforma Agrária, formulado em maio do mesmo ano, a União defendia uma “resposta à altura para as invasões de terra”. Entre seus lemas estava “para cada fazenda invadida, um padre morto”. Desde a sua criação dois inimigos foram delimitados: a Igreja progressista e o Movimento Sem-Terra (Bruno, 1997, p. 50-51).

(INCRA, SEAF e MIRAD). Por isso resolvemos procurar um futuro melhor para nós e nossos filhos. Ocupamos no dia 27 de janeiro a Fazenda Pendendo, no município de Castilho, região de Andradina. Esta imensa Fazenda de 4.159,9 hectares, foi grilada nas décadas de 1950, quando houve um bárbaro e violento despejo, expulsando os pequenos lavradores daquela área. Hoje, esta Fazenda pertence ao suposto proprietário Sr. Serafim Rodrigues de Moraes (popular Cemi), que só nesta região tem mais 04 grandes Fazendas e 26 no Brasil, o que fizemos foi apenas pegar de volta as terras que pertencem aos trabalhadores. Esta Fazenda já foi aprovada para a Reforma Agrária, pela Comissão Agrária Estadual. Ela está em processo de desapropriação pelo Governo Federal, a pedido das Câmaras Municipais de Vereadores de Castilho e Nova Independência, e pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Andradina. O que nós queremos é apenas trabalhar. Pedimos o apoio de toda a população para que nos ajude nesta luta. Estamos dispostos a tudo para ver a Reforma Agrária acontecer. DIVULGUEM ESTA CARTA ABERTA E VENHAM NOS VISITAR. Estaremos firmes na luta, mesmo havendo ameaças de morte, feitas pelo Sr. Cemi e os Srs. da UDR³.

Também em 1989, a Direção Nacional do MST publicou um dossiê intitulado “A violência da PM, UDR e paramilitares contra os Sem Terra”. Dividido em 11 partes, o dossiê aponta diversas violências que o MST sofreu em vários estados brasileiros. Trazemos abaixo alguns exemplos.

Em Santa Catarina, no dia 26 de julho de 1989, a PM realizou um violento despejo de um acampamento de 100 pessoas que estavam na praça principal de Florianópolis. A polícia espancou lavradores, queimou barracos, feriu jornalistas que estavam cobrindo o caso e destruiu todos os pertences das pessoas. O bispo de Chapecó – Dom José Gomes – recebeu ameaças de morte por telefone por parte da UDR e do CAP (Comando de Caça aos Corruptos, Comunistas e Clero Progressista)⁴.

No Paraná, dois lavradores e um motorista foram assassinados em 1989. Todos tinham relação com o acampamento do MST de Inácio Martins. Slaviero, fazendeiro vinculado à UDR, organizou uma polícia paralela em suas fazendas na região de Cantagalo: contratou 100 pistoleiros que se instalaram em barracas ao longo da rodovia e que paravam veículos e revistavam todos que passavam por lá⁵.

Em Minas Gerais, na cidade de Unai, nove lideranças do MST foram presas. No dia 27 de julho de 1989, após realizarem uma reunião, a casa onde estavam foi invadida sem ordem judicial por 20 policiais que levaram todos os documentos que falavam do movimento. Os lavradores foram algemados, levados para Paracatu e depois para o DOPS

³ MST. Carta aberta à população. São Paulo, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

⁴ MST. Dossiê resumido: A violência da PM, UDR e paramilitares contra os sem terra. São Paulo, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

⁵ *Ibidem*.

de Belo Horizonte. Advogados do MST entraram com *habeas corpus*, mas nem mesmo o juiz conseguiu localizar os presos. Após três dias, eles foram soltos em Belo Horizonte⁶.

Em outro documento, produzido pela Secretaria Regional do Nordeste do MST, foi relatado um caso de prisão e tortura em Alagoas. No dia 29 de agosto de 1989 Ivan Brito de Assis, dirigente do MST, saiu de Arapiraca para ir até Quebrangulo. Ao chegar no Sindicato dos Trabalhadores Rurais da cidade dois policiais o levaram até a delegacia, onde sofreu ameaças de morte. Após, foi amarrado para ser levado até a delegacia de Viçosa. No caminho, encontraram o delegado regional Ricardo Lessa, que decidiu retornar o preso para Quebrangulo, onde se iniciaram as torturas físicas. Ivan foi despido e espancado enquanto pediam que ele confessasse informações sobre pessoas ligadas ao MST. O camponês também foi submetido à pau de arara, choques, toalha umedecida em coca-cola no rosto e outros suplícios⁷.

A mídia hegemônica brasileira, inclinada a posições políticas de direita, não se furtou em atacar o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra em diversas ocasiões⁸. Retomamos aqui alguns exemplos para demonstrar a visão construída sobre o movimento.

Em março de 2000, o jornal *A Tribuna*, publicado em São Paulo, afirmou que o MST estaria programando oito *invasões* de terras, sendo estes atos ilícitos e ilegais⁹. Em março de 2011 o mesmo jornal defendeu que a distribuição de terras – reivindicada pelo MST – não é solução para a pobreza no Brasil. Também acusou os assentamentos do movimento de serem “burros e sem futuro”, compostos por membros que praticam vandalismo e servem de massa de manobra para grupos fundamentalistas¹⁰.

Em maio de 2000, o jornal *Correio do Povo*, de Santa Catarina, publicou uma matéria que se iniciou admitindo que as reivindicações dos trabalhadores sem-terra são justas e que a distribuição de renda no Brasil é perversa. Contudo, o jornal evidenciou que setores do MST são violentos por optarem pela luta armada “de foice e faca”.

⁶ *Ibidem*.

⁷ MST. Sem Terra são presos e torturados em Alagoas. Maceió, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

⁸ Adissi (2011, p. 49) explica que, nas pesquisas na área de comunicação, podemos encontrar relações entre as mídias e o MST por meio da Análise de Discurso dos textos publicados sobre o movimento. A estratégia utilizada pela imprensa com inclinações políticas de direita segue algumas etapas: primeiro, um silêncio diante dos fatos; segundo, uma tentativa de cooptação do movimento; terceiro, uma tentativa de dividir internamente os militantes; quarto, a satanização do MST e seus integrantes.

⁹ Invasões anunciadas: O MST promete tornar abril um mês atribulado. *A Tribuna*, São Paulo, 06 mar. 2000.

¹⁰ Esvaziamento do MST. *A Tribuna*, São Paulo, 29 mar. 2011.

Compararam o movimento com o crime organizado e delegaram a ele a responsabilidade por uma possível guerra civil que poderia ser deflagrada em nosso país¹¹.

A revista *Veja*¹², em novembro de 2009, denominou o MST como um “terrorismo oficializado” e “um grupo dedicado ao crime organizado”¹³. Visão semelhante também apareceu na *Gazeta do Povo*, em agosto de 2023, quando o MST foi chamado de grupo criminoso, terrorista, seita de fanáticos, organização especializada em roubar cofres públicos e extorquir produtores rurais¹⁴.

A criminalização é um mecanismo pelo qual se considera determinada conduta como crime, ou determinados grupos e indivíduos como criminosos. A seletividade penal e o encarceramento dos miseráveis atuam como medidas que propõem o controle social das classes subalternas. No Brasil, a posição privilegiada da propriedade privada gera a desconsideração da legitimidade das ações do MST, bem como sua criminalização e penalização. A mídia, ao agir como mecanismo de controle social informal, detém alto poder de influência sobre a sociedade e, frequentemente, interfere até mesmo na atividade legislativa. Por conseguinte, os integrantes do MST, associados à uma péssima imagem disseminada pela mídia, acabam sendo vitimados pelo exercício do controle social (Lino, 2014, p. 195-201).

Em abril de 2023 foi autorizada, pela Câmara dos Deputados, a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que visava investigar as ações e funcionamento dos movimentos sociais que lutam pela terra. Conhecida como “CPI do MST”, a Comissão foi composta majoritariamente por parlamentares de direita, como o Tenente Coronel Zucco (presidente da CPI, do partido Republicanos) e Ricardo Salles (relator da CPI e ex-Ministro do Meio Ambiente do governo Bolsonaro)¹⁵. Em setembro do mesmo ano, os dirigentes da Comissão anunciaram o encerramento dos trabalhos sem a votação

¹¹ Perigo iminente. **Correio do Povo**, Jaraguá do Sul, 03 mai. 2000.

¹² Para saber mais sobre a construção discursiva que a Revista *Veja* formulou contra o MST, recomenda-se a dissertação de mestrado de Najla Passos, publicada em 2008, intitulada *A revista Veja e a invenção do “MST terrorista”*.

¹³ O MST e o terrorismo oficializado. **Veja**, São Paulo, 05 nov. 2009. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/o-mst-e-o-terrorismo-oficializado>>. Acesso em fevereiro de 2024.

¹⁴ Todas as faces do MST. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 22 ago. 2023. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/opinioao/artigos/todas-as-faces-do-mst/>>. Acesso em fevereiro de 2024.

¹⁵ CPI do MST é instalada com Ricardo Salles de relator. **UOL**, São Paulo, 17 mai. 2023. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/05/17/cpi-do-mst-e-instalada-com-ricardo-salles-de-relator-veja-integrantes.htm>>. Acesso em março de 2024.

de um relatório final¹⁶. Em suma, a CPI serviu para acirrar tensões, colocar a direita em destaque e acusar os movimentos sociais – em especial o MST – de serem criminosos sem provas contundentes.

Apesar de todas as perseguições citadas acima – físicas, políticas e midiáticas – o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra manteve-se organizado. O MST é um corpo em movimento. Com pés, mãos, ombros, cabeça e coração. Muito coração. Possui paixões, amores, lutos e lutas. É formado por um ecossistema de indivíduos. Únicos. Indivíduos com passado e memória coletivos. Ainda assim, mergulhados nas suas particularidades.

Tanto a organização dos Sem Terra quanto a sua *práxis* demonstram a criação de um *novo*. Ao adotá-lo enquanto objeto deste trabalho, a problemática construída busca apreender qual é a estrutura significativa do movimento. Em outras palavras, poderíamos dizer que o questionamento inicial busca compreender quais são os “pilares” que tornam o MST um movimento social único entre tantos outros movimentos camponeses que já existiram/existem no Brasil, sem deixar de considerar que seu processo histórico é dinâmico e que seus pilares dialogam constantemente entre si.

Lucien Goldmann (1979, p. 93-94), em seus estudos sobre os fatos humanos, reconheceu a existência de uma finalidade interna desses fatos – o que chamou de *estrutura significativa*. Ela delimita a coerência interna de um conjunto de relações necessárias entre diferentes elementos constitutivos. Por se tratar de uma estrutura dinâmica e histórica, acrescenta-se a palavra *significativa*. Nos estudos de uma estrutura significativa a interpretação de vários elementos de um conjunto ajuda a apreender a significação do todo.

Para ele, a estrutura é uma totalidade e quem age nela são os seres humanos. Por conseguinte, a totalidade é genética, histórica e passa por constantes estruturações e desestruturações. A estrutura significativa é um elemento das estruturas mentais, das visões de mundo, das classes sociais e das estruturas socioeconômicas de um determinado período histórico – ela se dá a partir da homologia de estruturas (Ferreira, 2019, p. 10-11).

O MST é um movimento presente em todas as regiões do Brasil. Formado por milhares de famílias com costumes, tradições, organizações e passados diferentes. Essa

¹⁶ CPI do MST encerra atividades sem votar o relatório de Ricardo Salles. **Carta Capital**, Brasília, 27 set. 2023. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/cpi-do-mst-encerra-atividades-sem-votar-o-relatorio-de-ricardo-salles/>>. Acesso em março de 2024.

heterogeneidade se reflete também nas pesquisas acadêmicas que, muitas vezes, não conseguem explorar o movimento em sua *totalidade*. Portanto, acreditamos e defendemos que uma análise das suas partes pode auxiliar na compreensão do todo.

Ainda assim, compreender essa totalidade não significa dar conta de tudo que existe sobre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, nem de explicar a infinidade de fenômenos do presente, passado e futuro que fazem parte de sua realidade histórica. Trata-se aqui de “apresentar a interação de suas partes no modo de produção, os fatos e as mediações necessárias para (sua) compreensão” (Silva; Hermida, 2021, p. 183).

Por meio do materialismo histórico e dialético, buscou-se apreender idealmente o movimento real do objeto aqui analisado. O método para análise se baseou em duas operações principais: uma leitura das fontes para a bibliografia e outra fazendo o caminho inverso, a fim de delimitar quais elementos da estrutura significativa do movimento são basilares em sua construção.

Maria da Glória Gohn (2008, p. 444-445) pontuou que todo movimento social – enquanto sujeito social coletivo – precisa ser pensado dentro do seu contexto histórico e conjuntural. Suas identidades são móveis e existe um processo de socialização da identidade que é construída. Ainda, são identidades múltiplas, combinadas e intercambiáveis. A identidade política dos movimentos sociais é múltipla porque há aprendizagens que geram consciência de interesses. Suas ações coletivas têm início em uma demanda socioeconômica, mas ao longo do tempo seus participantes fazem leituras do mundo, identificam projetos diferentes e convergentes, participam de ações coletivas e moldam sua própria identidade. Por esse motivo, faz-se necessária uma contextualização sobre qualquer movimento social que se pretenda estudar.

Segundo Fernandes (2000, p. 47), entre 1979 e 1984 ocorreu o processo de gestação do MST que reuniu e articulou as primeiras experiências de ocupações de terra dessa nova organização. Em 1979, durante a Ditadura Militar brasileira, 110 famílias ocuparam a Gleba Macali, no município de Ronda Alta (RS), onde formaram o acampamento Encruzilhada Natalino. Foi essa ocupação que deu início ao processo de formação do movimento.

Em documento publicado em 1985, pela Secretaria Regional Sul do MST, temos acesso ao histórico do Movimento Sem Terra. Dividido em seis partes, o documento narra os principais acontecimentos que envolveram a criação do movimento desde 1978 até 1984.

Para os Sem Terra, o ano de 1978 foi marcado por lutas concretas de trabalhadores rurais sem terra que foram se desenvolvendo de forma isolada na região sul do Brasil, possibilitado pela abertura política. Em 1979, houveram as lutas das fazendas Macali e Brilhante, relacionadas com a Reserva Indígena de Nonoai, no Rio Grande do Sul. No Paraná, agricultores que perderam suas terras com a construção da barragem de Itaipu formaram o MASTRO. Em 1980, no estado de Santa Catarina, 300 famílias ocuparam a Fazenda Burro Branco, no município de Campo Erê. No mesmo ano, em São Paulo, 400 famílias ocuparam a Fazenda Primavera, em Andradina. No Mato Grosso do Sul, milhares de famílias que trabalhavam como arrendatários em fazendas passaram a travar uma luta pela resistência na terra. Esses acontecimentos delimitaram o ressurgimento das mobilizações camponesas no Brasil¹⁷.

O ano de 1981 foi marcado pela conquista do acampamento Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul, que serviu de estímulo para a organização de diversos trabalhadores rurais no sul do Brasil¹⁸. Segundo o MST:

Dessas lutas, vitórias e conquistas, que apesar de isoladas representavam a existência de milhares de famílias sem terra e refletiam a disposição muito grande de lutar e conquistar os seus direitos, nasceu a necessidade dos trabalhadores se conhecerem, se encontrarem e discutiram suas experiências concretas. Passaram, assim, a organizar dentro do Sindicalismo Rural, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra¹⁹.

Em 1982 a CPT e os Sindicatos passaram a estimular o intercâmbio e o contato entre trabalhadores rurais envolvidos em lutas concretas, realizando diversas reuniões. Entre elas, destaca-se a reunião de julho de 1982, na cidade de Medianeira (PR); e de setembro de 1982, em Goiânia (GO). Em 1983 uma ampla reunião foi realizada em Chapecó (SC) onde os trabalhadores rurais decidiram criar a Comissão Regional Provisória, formados por dois lavradores de cada estado em diálogo (RS, SC, PR, SP, MS, GO) que representassem os movimentos sociais antes isolados. Também em 1983, a organização camponesa se expandiu de forma orgânica. Nas bases, surgiram núcleos de sem terras. A partir dos núcleos surgiram as Comissões Municipais que realizavam assembleias, concentrações e ocupações culminando, por fim, em Comissões Regionais que se reuniam a cada três meses²⁰.

¹⁷ MST. Histórico do Movimento Sem Terra. Porto Alegre, 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

Em 1984, na cidade de Cascavel-PR, o MST foi fundado oficialmente durante seu Primeiro Encontro Nacional. Participaram deste encontro sem-terra, sindicalistas, agentes de pastoral e assessores dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Mato Grosso do Sul, Espírito Santo, Bahia, Pará, Goiás, Rondônia, Acre e Roraima (Fernandes, 2000, p. 79).

O nome do movimento também foi escolhido nesse primeiro Encontro, assim como seus primeiros objetivos gerais, que foram: “1 – Lutar pela reforma agrária; 2 – lutar por uma sociedade justa, fraterna e acabar com o capitalismo; 3 – integrar à categoria dos sem-terra: trabalhadores rurais, arrendatários, meeiros, pequenos proprietários etc; 4 – a terra para quem nela trabalha e dela precisa para viver” (Fernandes, 2000, p. 83).

Aretio-Aurtena (2016, p. 84-85) delimitou aspectos que diferenciam o MST de outros movimentos camponeses brasileiros. Primeiro, trata-se de um movimento popular aberto. O MST não surgiu como uma organização exclusiva de camponeses sem terra: todos que desejam lutar pela reforma agrária podem fazer parte do movimento (sem distinção de raça, sexo, idade ou religião). Dentro do MST toda a família é envolvida na dinâmica organizativa, diferente de um modelo tradicional onde há o predomínio do homem adulto. Neste movimento incluem-se os idosos, mulheres e crianças. Segundo, o MST possui um *componente sindical* no sentido corporativo. A luta pela reforma agrária não se limita à ocupação de terras. Mesmo que essa reivindicação seja conquistada, o movimento continua *movimentando-se* em torno de reivindicações específicas do campesinato (créditos, serviços sociais, assistência técnica, etc.). A reforma agrária é vista como ferramenta para a transformação estrutural da sociedade.

Durante o Primeiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, realizado em Curitiba (PR) em janeiro de 1985, uma lista de exigências foi formulada por 1.500 delegados. No tocante à distribuição e uso das terras, os camponeses pediram:

- 1.1 – Que a terra seja para quem nela trabalha.
- 1.2 – Que a Reforma Agrária seja feita sob controle dos trabalhadores.
- 1.3 – Que os trabalhadores rurais tenham o poder de decidir como se vai dividir as terras, como se vai cultivar e também sobre a forma de titulação.
- 1.4 – Que o governo legalize todas as terras que forem ocupadas.
- 1.5 – Que o tamanho máximo das propriedades seja fixado de acordo com as regiões, não devendo ultrapassar a 500 hectares.
- 1.6 – Que o governo desaproprie todas as propriedades acima de 500 ha.
- 1.7 – Que na distribuição das terras se respeitem as necessidades de cada família, de acordo com cada região.
- 1.8 – Que o Estado garanta todas as condições de produção e de assistência nas terras distribuídas.
- 1.9 – Que o governo estimule a produção para o atendimento das necessidades de todo o povo.

- 1.10 – Que o governo garanta que a produção respeite a preservação do meio ambiente.
- 1.11 – Que o governo aplique, no mínimo, 5% do orçamento da União para a reforma agrária.
- 1.12 – Que o governo distribua imediatamente todas as terras nas mãos dos governos Federal e Estadual.
- 1.13 – Que os assentamentos sejam nos Estados e regiões de origem dos trabalhadores.
- 1.14 – Que os governos estaduais possam realizar desapropriação para a Reforma Agrária²¹.

O referido documento demonstra que, mesmo com pouco tempo de existência, o MST foi capaz de ampliar o contingente de militantes. Além disso, houve um acréscimo nos objetivos a serem seguidos.

Em 1986 a situação das ocupações do MST era a seguinte:

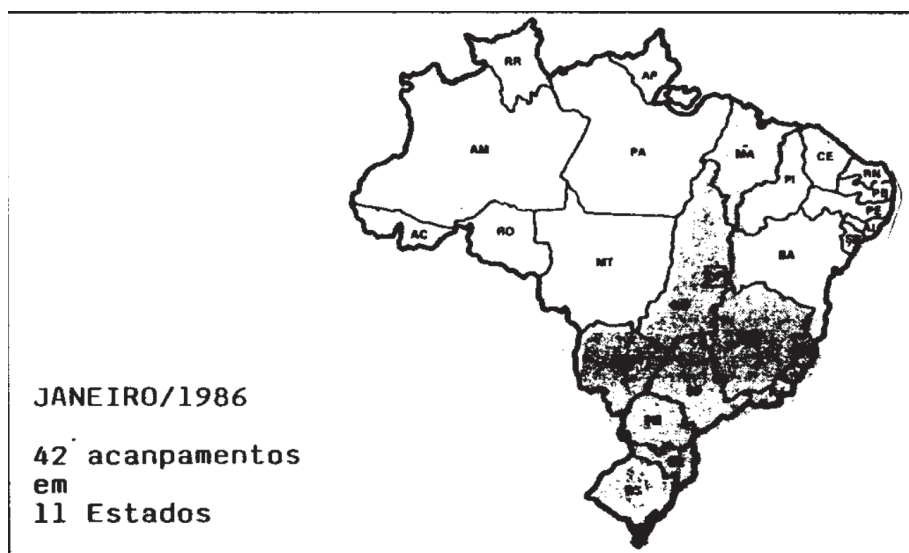


IMAGEM 01 – Áreas ocupadas pelo MST em 1986. Disponível em: MST. Cadernos de Formação nº 1. Rio Grande do Sul, fev. 1986.

Alguns autores, como Coelho (2010, p. 94), consideram que o MST – desde o seu nascimento até 2002 – passou por cinco períodos. O primeiro deles começou em 1979, com a retomada das mobilizações pela terra no Brasil, onde os agentes pastorais tiveram bastante destaque. O segundo período corresponde aos anos de 1984 a 1985 quando houve uma unificação das lutas pela terra no país que resultaram no surgimento do MST. Já o terceiro período abarcou os anos de 1986 a 1988: foi quando o MST consolidou diversos assentamentos, investindo na sua organização com o objetivo de demonstrar para a

²¹ MST. Documento Final do Primeiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Curitiba, 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

sociedade que a luta pela reforma agrária era legítima. No quarto período, correspondente aos anos de 1989 a 1994, houve uma crise na produção. Foi quando o MST passou a se preocupar não apenas com a produção para subsistência, mas também para o mercado. Nesse período houve a construção de muitas cooperativas. Por fim, no quinto período, de 1994 a 2002, o MST buscou pautar e superar os efeitos do neoliberalismo que aumentou o desemprego no campo.

Considerando os fins didáticos que uma delimitação de períodos pode promover, acrescentamos aqui um sexto período na história do MST. De 2002 até 2024 (ano de conclusão desta pesquisa) observamos que o Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra buscou na agroecologia um retorno às tradições camponesas, bem como um meio de produção correspondente aos interesses de um mercado que se preocupa, cada vez mais, com as questões ambientais. Portanto, o sexto período é marcado pelo desenvolvimento da agroecologia nos territórios ocupados e gestados pelo MST.

Para Almeida e Sánchez (1998, p. 82) os sem-terra representam um dos frutos mais característicos do processo de modernização conservadora no campo brasileiro. Esse processo é parte do desenvolvimento de relações capitalistas que assimilam a revolução burguesa de modo passivo. Dessa forma, os sem-terra:

Surgiram em meio à crise econômica “pós-Milagre Econômico”, consequência direta do surto industrial dos anos setenta (sob o governo da Ditadura), o MST se estruturou, inicialmente, a partir de pequenos núcleos de trabalhadores agrícolas do interior do Rio Grande do Sul, e logo em seguida no Paraná, jogados às fileiras do desemprego devido à grande mecanização estabelecida no campo nestes estados. Assim, mesmo parecendo paradoxal, as experiências como classe do assentado podem ter nascido na cidade e não no campo, pois é na cidade que ele tem a noção do que é ser e depender do proletário e dos donos dos meios de produção, tendo assim uma ideia, mesmo que genérica, de classe. E isso se confirma com sua volta ao campo em forma de movimento social, retornando para ser dono de seu pedaço de terra, e não empregado (Prado, 2010, p. 34).

Segundo Comparato:

[...] o MST constitui um ator político novo, mesmo que nenhuma de suas áreas ou características organizativas seja original. A novidade está na articulação, feita a partir de táticas e elementos já conhecidos, e na habilidade política que o movimento tem demonstrado, ao fazer aliados em vários segmentos da sociedade civil. Trata-se de uma forma diferente de reivindicação social, ou, se preferirmos, de uma nova forma de atuação política (COMPARATO, 2001, p. 105).

Quanto à organização interna do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra vemos que o órgão mais importante, que delimita as linhas a serem seguidas, é a Coordenação Nacional. Após ela, temos o seguinte esquema: Direção Nacional → Coordenação Estadual → Direção Estadual → Coordenações Regionais → Coordenações dos Assentamentos e Acampamentos. Existem demandas e discussões que são propostas “de cima para baixo”. Ainda assim, a Coordenação Nacional é a responsável por replicar as decisões tomadas em todos os territórios do MST.

Para efeitos didáticos, podemos dividir o universo dos movimentos sociais em três frentes de ações. A primeira categoria engloba os “movimentos identitários” que lutam por direitos sociais, econômicos, políticos e culturais. São movimentos de segmentos sociais excluídos como luta por mulheres, afrodescendentes, grupos geracionais, grupos de portadores de necessidades especiais, grupos de imigrantes, etc. Na segunda categoria temos os “movimentos de luta por melhores condições de vida e de trabalho” que agem tanto na esfera urbana quanto rural. Esse grupo demanda condições de moradia, terra, alimentação, saúde, educação, etc. E, por fim, na última categoria temos os “movimentos globais ou globalizantes” que se ocupam de lutas em redes sociopolíticas e culturais via fóruns, plenárias, conselhos, etc. Esta última categoria de movimentos são uma novidade deste milênio (Gohn, 2008, p. 439-440).

Apesar do MST se encaixar na segunda categoria apresentada, é necessário destacar que sua articulação, principalmente em conjunto com a Via Campesina²², faz com que o movimento possa ser considerado global devida a sua articulação com outros movimentos pela terra ao redor do mundo (Gohn, 2008, p. 44).

A presença de movimentos sociais em nosso país é cheia de ciclos, com fluxos ascendentes e refluxos. Esse campo de força sociopolítico possui ações que impulsionam mudanças sociais diversas (Gohn, 2013, p. 305). Isto posto, estudar suas ações e compreender um movimento social tão grande quanto o MST ajuda a apreender a realidade social brasileira, principalmente no tocante as classes subalternas.

Na busca por apreender idealmente o movimento real do MST, a presente pesquisa foi dividida em quatro partes principais. Na primeira delas – sobre a utopia romântica – discutimos as relações que o MST possui com a Igreja Católica e com o Cristianismo de

²² Articulação de movimentos sociais rurais, fundada em 1992. Ainda que presente na Ásia, África, América e Europa, a Via Campesina possui um caráter latino, o que pode ser visualizado pela grafia do nome em espanhol (Vieira, 2012). Dentro dessa organização o MST integra a Comissão da reforma agrária, tendo ingressado em 1993 (Ribeiro, 2016).

Libertação. Por meio de fontes iconográficas e textuais, buscamos compreender como o cristianismo delegou tantas características ao movimento.

Na segunda parte do texto – sobre a economia moral – analisamos o cooperativismo adotado pelo movimento como forma de organização econômica. Através de uma análise de documentos da CONCRAB e das Jornadas de Agroecologia, pudemos perceber contradições dentro do MST. Também foi possível constatar o surgimento de um *tipo* de economia particular: a qual chamamos de economia moral. O MST surgiu de uma estrutura econômica que colocou os trabalhadores do campo numa situação de extrema pobreza. Após constatarem sua condição e retomarem os processos de ocupação de terra, formularam outra estrutura econômica para combater as causas do seu descontentamento. Considerando que o MST se insere no mercado capitalista, vemos que sua economia é uma “estrutura estruturada na estrutura dominante”.

A terceira parte da tese trata sobre a memória coletiva. No decorrer do texto apresentamos pistas de que os Sem Terra consideram-se herdeiros de lutas camponesas anteriores. Partindo dessa premissa, buscaremos analisar como a construção da memória coletiva é basilar para a estrutura significativa do movimento.

E, por fim, a última parte do texto – sobre a infrapolítica – trata das formas de resistência cotidianas, mais “silenciosas” e, muitas vezes, delegadas ao âmbito da vida privada. Tomando como base os estudos de James Scott, procuraremos demonstrar como essa resistência é o que de fato fomenta os momentos de cólera e paixões mais acirradas do movimento.

1.1 Sobre o materialismo histórico e dialético

Nas Ciências Humanas a escolha de um método de pesquisa deve ser determinada pela natureza do objeto estudado. Após essa unidade básica ser estabelecida, o método passa a orientar a interpretação de mundo a partir de uma determinada perspectiva (Silva; Hermida, 2021, p. 178). Nesta parte do trabalho, buscar-se-á explicitar a escolha do materialismo histórico-dialético, bem como as características utilizadas para compreensão do objeto investigado: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Dentro de uma leitura da realidade a partir deste método/teoria/práxis apreende-se um todo vivo e articulado, construído objetivamente e subjetivamente pelo ser social. Ademais, a pesquisa não é neutra. Ela é um caminho político que desvenda interesses classistas e apoia a vontade coletiva da emancipação do ser social. “Portanto, o método e

a teoria marxiana se dirigem a um projeto societário alternativo ao capital” (Silva, 2019, p. 50).

Em primeiro lugar, a perspectiva dialética consiste em ver a vida como um movimento permanente, um processo dotado de provisoriedade. Na análise das formas e fenômenos sociais cria-se uma superação da visão estagnada na medida em que o devir – o movimento – segue seu curso próprio (Prates, 2012, p. 118). Em uma carta escrita por Marx, em 1846, para o jornalista e crítico literário russo Pavel Annenkov temos acesso a uma síntese do pressuposto levantado acima: “na vida econômica dos nossos dias, o senhor verá não somente a concorrência e o monopólio, mas também a sua síntese, que não é uma *fórmula*, mas um *movimento*” (Marx; Engels, 2020, p. 59).

No materialismo histórico e dialético encontramos algumas categorias centrais: dialética, contradição, totalidade, luta de classes, movimento e emancipação humana das classes subalternas (Silva; Hermida, 2021, p. 179). Atentemo-nos na questão de classes. No livro *A miséria da filosofia* Marx deixa claro que, no momento em que a civilização começa, a produção passou a se basear no antagonismo das ordens, dos estados, das classes, do trabalho acumulado e do trabalho imediato (Marx, 2007, p. 58). No *Manifesto do Partido Comunista*²³, Marx e Engels sublinham ainda mais essa ideia:

A história de toda sociedade até hoje é a história de luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros, envolvidos numa luta ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou sempre ou com uma transformação (*Umgestaltung*) revolucionária de toda a sociedade, ou com o declínio comum das classes em luta (Marx; Engels, 2014, p. 39-40).

Dentro desta lógica, são os homens concretos – e não o espírito – que fazem a história (Löwy; Duménil; Renault, 2015, p. 67). Mas estes homens a fazem com uma *relativa liberdade*, já que o antagonismo de classes e o sistema em que se inserem condicionam algumas ações dos sujeitos. Ao tratar sobre a religião, Marx deixou claro que:

[...] o homem faz a religião; a religião não faz o homem. É a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acocorado

²³ Diferente de outros textos aqui citados, *O manifesto do Partido Comunista* não foi fruto de pesquisas acadêmicas diretas. No prefácio à edição alemã de 1872, Marx e Engels afirmam que se trata de um “documento histórico”, que não possuem o direito de modificar. Sua finalidade de propaganda e difusão de ideias políticas, no entanto, não exclui a permeabilidade das pesquisas dos autores em diversos de seus trechos.

fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade (Marx, 2017, p. 71).

Em outro trecho da carta de Marx para Annenkov podemos ler: “o que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disto (...) a uma determinada sociedade civil corresponde um determinado estado político, que não é mais que a expressão oficial da sociedade civil” (Marx; Engels, 2020, p. 53).

A história do MST é permeada pela luta de classes. Enquanto os latifundiários construíram uma lógica de mundo onde o trabalhador rural foi alijado de direitos básicos estes mesmos trabalhadores buscaram, por meio das ocupações e da criação de acampamentos e assentamentos, construir um *mundo novo*, um *homem novo*. No entanto, sua decisão de resistir frente às investidas do latifúndio partiu de dentro desse mesmo sistema imposto. Ao se depararem com as péssimas condições de vida, os trabalhadores buscaram, coletivamente, mudar suas trajetórias, construir sua própria história e criar sua própria classe social – o Sem Terra. O sufixo “sem” pressupõe a existência de sujeitos antagônicos: àqueles que possuem terras. Para compreender os pilares, ou então a *estrutura significativa*, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, faz-se necessário uma metodologia/teoria/práxis que considere a importância do antagonismo mencionado.

Existem diversas críticas ao materialismo histórico e dialético de que este modo de fazer ciência pretende explicar a complexidade da vida social pela redução aos fatores econômicos. Em 1890, Engels escreveu uma carta a J. Bloch, onde afirmou que ele e Marx defenderam que o fator, “em última instância”, que determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Mas, se alguém distorce suas palavras dizendo que o fator econômico é o único determinante é apenas uma distorção das ideias apresentadas. A situação econômica é vista como base, mas os diversos fatores da superestrutura que sobre ela se levantam exercem influência sobre o curso das lutas históricas e determinam, em diversos casos, a sua forma. Assim como Engels, Marx não defendia que o complexo universo da superestrutura era um simples reflexo das condições materiais de existência (Boron, 2007, p. 39-41). Segundo ele:

O conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva um edifício [*Ueberbau*] jurídico e político e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material determina [*“bedingen”*, em alemão] o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do

homem que determina seu ser, mas sim, ao contrário, o ser social é o que determina sua consciência (Marx *apud* Boron, 2007, p. 41-42).

Diversos autores utilizam a passagem de Marx, destacada anteriormente, para dizer que a base limita e determina a superestrutura. Analisando a questão de modo semântico e etimológico, podemos constatar que o verbo utilizado por Marx – *bendigen* – pressupõe significados como “condicionar”, “requerer” e “implicar”. Diferente da palavra *bestimmen*, um verbo cuja tradução exata é “determinar”. Considerando o cuidado que Marx empreendia em se expressar na sua língua materna e do cuidado no manejo de seus termos, a substituição do vocabulário não pode ser vista como um descuido do autor. Ainda que pese a dificuldade das traduções, é necessário pensar que a base condiciona a superestrutura, mas nem sempre a determina (Boron, 2007, p. 42-43).

Para sublinhar o cuidado que Marx tinha com os termos e palavras utilizadas em suas obras, retomo aqui uma carta escrita pelo autor, em 1 de agosto de 1846, para o editor Carl Friedrich Julius Leske. Na ocasião, Marx tentava publicar dois tomos da obra *Crítica da política e da Economia Política*, projeto nunca concluído. Com a demora nas negociações de publicação, o autor escreveu:

Como o manuscrito quase terminado do primeiro volume de minha obra se encontra aqui há algum tempo, não o entregarei para impressão sem voltar a repassá-lo outra vez a partir do ponto de vista do conteúdo e da forma. *É muito compreensível que um escritor que avança em seu trabalho não possa mandar à impressão palavra por palavra, seis meses depois, o que havia escrito seis meses antes* (Marx; Engels, 2020, p. 49, *grifo nosso*).

Bauman (2010, p. 88) também discorreu sobre o determinismo das relações econômicas. Para ele, as relações materiais não determinam as escolhas dos sujeitos, nem as tornam inevitáveis e inescapáveis. Elas podem limitar de forma severa a probabilidade de algumas opções, mas não são capazes de suprimi-las.

Portanto, no materialismo histórico e dialético a relação entre base econômica e o restante da vida social não é mecânica, muito menos direta. O materialismo surgiu de uma concepção que buscava explicar a construção de instituições a partir de fatores econômicos. Mas Marx destaca também a importância das dinâmicas específicas da luta de classes, onde ocorre uma ação recíproca entre os elementos diferentes de uma formação social. Engels vai mais longe e sublinha uma autonomia relativa das superestruturas, afirmando que as condições econômicas são determinantes apenas “em última instância” (Löwy; Duménil; Renault, 2015, p. 20).

O conjunto de pensamento aqui estudado – o materialismo histórico e dialético – traz no próprio nome uma explicação de seu funcionamento. É materialismo porque, em uma sociedade capitalista dividida em classes, as relações de produção condicionam a forma de pensar dos homens. É histórico porque considera a importância das mudanças históricas que influenciam nas condições sociais e na divisão social do trabalho – porque a ação concreta depende de seres humanos do seu tempo. É dialético porque o processo histórico é permeado de contradições (Bressan; Brzezinski, 2022, p. 5).

Engels nos explica que para o metafísico uma coisa existe ou não existe. Uma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, ela própria e algo diferente dela. Nesta concepção de mundo o negativo e o positivo se excluem absolutamente. Ao contrário, na dialética, os objetos e suas representações intelectuais são vistos em movimento e desenvolvimento (Engels, 2010, p. 68-70). Por isso, a ideia de dialética designa uma dinâmica de contradições entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção: os conflitos e as contradições da sociedade capitalista (Löwy; Duménil; Renault, 2015, p. 51).

Marx iniciou uma análise da sociedade burguesa na metade dos anos 1840. Seu objetivo era descobrir a estrutura e dinâmica desta sociedade. Sua pesquisa foi resultado de um longo processo de elaboração teórica onde o autor, progressivamente, foi determinando o método mais adequado de investigação. O método de Marx, portanto, não resultou de descobertas abruptas ou intuições geniais. Foi fruto de uma demorada elaboração e reelaboração durante suas pesquisas (Netto, 2011, p. 18, 19). Ainda assim, o método marxista – o materialismo histórico dialético – não foi uma construção objetivada por Marx. Para compreendê-lo é preciso se atentar a passagens da obra do autor, que fazem referência à sua maneira de elaboração, já que ele não nos deixou regras e procedimentos pré-estabelecidos (Silva; Hermida, 2021, p. 181-182).

Marx possuía uma forma particular de trabalhar e de estudar que reunia uma gama diversa de matérias que, associadas às matérias de outras áreas (como seus conhecimentos vinculados à filosofia clássica, à economia política e até a obras clássicas da literatura da sua época), agregam valor quantitativo e principalmente qualitativo, tendo em consideração o grande volume de material utilizado em suas reflexões. Costumava fazer extrato dos textos de consultados principais clássicos da sua época, acompanhado de anotações pessoais, com isso, deixa registrados temas, autores, desdobramentos e a trilha utilizada em sua busca (Silva; Hermida, 2021, p. 181, 182).

Como resultado, não é possível oferecer conjuntos de regras que norteiam esse método/teoria/práxis porque, para Marx, o método não é um conjunto de regras formais

que se aplicam a um objeto recortado. Também não é um conjunto de regras que o pesquisador escolhe para “enquadrar” seu objeto de investigação – o próprio objeto vem antes de tudo. Quando Marx estudou o capital não foi a partir de um sistema de categorias previamente elaboradas e ordenadas, atribuindo ou imputando uma lógica. Ele observou no movimento do capital a *sua* lógica (Netto, 2011, p. 52).

Não tendo um conjunto de regras, é possível se deparar com uma multiplicidade de interpretações, uma variedade de “marxismos” que têm sua raiz na diversidade de fundamentações epistemológicas. “É tal a complexidade presente na obra de Marx que foi possível construir interpretações diferentes (e às vezes radicalmente opostas) de suas principais proposições teóricas, apelando em cada caso à seleção de determinados textos (e suprimindo outros)” (Lander, 2007, p. 234).

De todo modo, cabe destacar aqui alguns elementos que norteiam a presente pesquisa sobre a estrutura significativa do MST, demonstrando quais interpretações foram indispensáveis para a leitura do objeto estudado.

Em primeiro lugar, Marx e Engels defendem uma compreensão da história enquanto processo dinâmico e material, produto da construção dos próprios homens. Este processo não se sobrepõe aos sujeitos, pois são eles próprios os responsáveis pela construção da história. Para viver e sobreviver os homens necessitam de recursos materiais: alimentação, vestimentas, calçados, reprodução de si mesmos. Ainda assim, para além da satisfação das necessidades básicas, os homens atuam na base material sobre a qual se reproduzem. Ao assegurarem a produção de recursos para a manutenção de sua existência os sujeitos produzem a sua própria vida material. Após satisfeitas as necessidades básicas, surgem novas necessidades que impulsionam atos históricos (Santos, 2021, p. 3-4). Como explica David Harvey, “não há nada de não natural no fato de as espécies, incluindo a nossa, modificarem o ambiente de modo que lhe seja propício à sua própria reprodução” (Harvey, 2011, p. 75). À vista disso, o primeiro pressuposto da história humana é a existência de indivíduos humanos. O primeiro estado de coisas a se constatar é a organização corporal desses indivíduos e a relação com a natureza. Ao produzirem seu meio de vida, os indivíduos produzem também sua vida material (Silva, 2019, p. 40-41).

Partimos, então, de uma realidade concreta, com um sujeito ativo e que produz. Ele precisa garantir sua existência biológica modificando a natureza já que o objetivo da atividade humana é produzir os meios de vida e de autoconstrução de si. Ainda assim, a mediação das necessidades humanas com a natureza contempla também as formas

subjetivas. Uma subjetividade que está sempre em relação com as determinações existentes, gerando complexidade entre sujeito e objeto (Silva, 2019, p. 41).

Em Marx e Engels encontramos um realismo que contempla o papel ativo dos sujeitos sociais concretos. Mas a atividade produtiva desses sujeitos não se reduz apenas a produção material. Também implica uma produção ideal e simbólica (Netto, 2020, p. 163-197). Com isso conseguimos compreender uma passagem importante de *A miséria da filosofia*. Nesta obra, Marx defendeu que diferentes pessoas consomem diferentes produtos – demonstrando uma *relativa liberdade* de escolha/opinião. Ainda assim, o papel que desempenham na sociedade condiciona também o seu consumo:

O consumidor não é mais livre que o produtor. Sua opinião depende de seus meios e de suas necessidades. Tanto uns como outros estão determinados por sua situação social que, por sua vez, depende da organização social em seu conjunto. Sim, o operário que compra batatas e a amante que compra rendas seguem suas respectivas opiniões. Mas a diversidade dessas opiniões se explica pela diferença de posição que ocupam no mundo e que é o produto da organização social (Marx, 2007, p. 42).

Em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* também encontramos a mesma ideia:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos (Marx, 2008, p. 19).

A estruturação da teoria marxiana deu-se por três linhas principais: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês (Netto, 2011, p. 18). Na filosofia alemã pré-marxista a concepção geral era partir da consciência e do pensamento do homem para explicar sua vida. Depois do amadurecimento de suas pesquisas e do distanciamento de Hegel, Marx considerava que essa teoria estava de cabeça para baixo. Em sua concepção – materialista e histórica – é necessário partir da existência e da prática real do homem para apreender o seu pensamento. Essa “quebra” também explica o trecho de *18 de Brumário*, citado anteriormente, onde o autor afirma que os homens fazem sua história, mas não em condições dadas e escolhidas unicamente por eles (Oliveira; Hespanhol, 2003, p. 146). Nas palavras de Javier Amadeo, as contradições observadas por Marx e Engels não são um “estado ideal das coisas”, mas um “movimento real das coisas” (Amadeo, 2007, p. 48). Löwy, Duménil e Renault (2015, p. 9) também sublinham

que o ponto de partida real do pensamento marxista é a intuição do mundo real, não as categorias abstratas.

Eduardo Chagas nos resume essa ideia:

[...] o método dialético de Marx tem como sujeito o próprio real, a lógica da coisa e não a coisa da lógica, do conceito, razão pela qual ele nem é um método subjetivista, tal como o idealismo especulativo acrítico e abstrato, que pressupõe um pensamento autonomizado enquanto demiurgo do real, isto é, um sujeito que dá, a partir da ideia, sentido à realidade, tomando-a como um caos desordenado, nem um método puramente objetivo, como o empirismo acrítico, o positivismo, que toma o pensamento como atividade passiva e a realidade como algo já acabado, pronto, dada imediatamente pela experiência direta, assumindo e ratificando ingenuamente a sua existência empírica, positiva (Chagas, 2001, p. 56).

Há um consenso entre diversos estudiosos do materialismo histórico e dialético que esse método/teoria/práxis busca descrever, no plano das ideias, o movimento real de um objeto. Silva e Hermida destacam ser necessário a reprodução ideal do movimento real do objeto estudado para que seja possível produzir novas inteligibilidades do social (Silva; Hermida, 2021, p. 180). Para Boron, o método analisado “propõe reproduzir, no plano do intelecto, o desenvolvimento que tem lugar no processo histórico” (Boron, 2007, p. 36). Sobral defende que o marxismo busca compreender o movimento real das “coisas”, onde o desenvolvimento histórico se dá em uma tensão de forças que são geradas pelas condições materiais da vida cotidiana (Sobral, 2012, p. 14). Ao encarar o materialismo histórico e dialético enquanto uma reprodução do movimento real, podemos compreender as críticas que Marx fazia as leis imutáveis da economia:

Admitamos que as relações econômicas, encaradas como leis imutáveis, princípios eternos, categorias ideias, tenham sido anteriores aos homens ativos e atuantes; admitamos ainda que essas leis, esses princípios, essas categorias tenham, desde a origem dos tempos, dormitado “na razão impessoal da humanidade”. Já vimos que, com todas essas eternidades imutáveis e imóveis, já não há história, há quando muito história da ideia (Marx, 2007, p. 105).

A formulação de categorias não são degradáveis de sua ontologia. Ou seja, as categorias marxianas não são entidades do pensamento abstrato, nem uma figuração ideal. Elas representam a própria dinâmica da sociedade em que estão inseridas, numa relação que é determinada pela história e pela sociedade. Não se parte de conceitos ou construtos ideias que separam a subjetividade da objetividade. A apreensão da realidade, no materialismo histórico e dialético, não se origina de tematizações autônomas, não se

configura como um método especulativo. O método marxiano parte de uma atividade objetiva, de uma *práxis* social (Silva, 2019, p. 35-44).

Ao observar o “todo” nos deparamos com cenários caóticos. Para sua compreensão, é necessária uma mediação das partes. Essa realidade caótica e complexa é dividida em partes menos complexas para retornar à totalidade. Mas as “partes” que compõem o objeto não devem ser apresentadas apenas como uma somatória de justaposição mecânica. Elas devem ser organizadas de acordo com as relações internas de determinações essenciais, produzindo um conhecimento categorial-sistemático (Silva; Hermida, 2021, p. 186-189).

Portanto, para reconstruir o objeto do pensamento e o processo histórico de desenvolvimento do objeto, é necessário se iniciar do mais simples para o mais complexo (Silva, 2019, p. 46). O objeto de investigação só consegue ser “encontrado” por intermédio da mediação histórica e pelos conceitos que o pesquisador traz consigo. No materialismo histórico e dialético encontramos um método científico que procura sair do imediatismo, buscando uma compreensão mediada da realidade – uma apreensão do real que vai do simples ao complexo, da parte ao todo, do singular ao universal e da aparência à essência (Sobral, 2012, p. 15).

Considerando esses apontamentos, esclareço que os pilares da estrutura significava do MST, que serão apresentado no decurso da tese, não foram categorias formuladas enquanto conceito como uma figuração ideal. O movimento da pesquisa não partiu dos conceitos para, em seguida, adequá-los a realidade observada. Em um primeiro momento de investigação foi realizada uma leitura de todas as fontes disponíveis (das quais, boa parte se encontra citada durante a investigação). Também foi observado, no cotidiano real, como o movimento se organiza e opera. Após essa primeira leitura e observação, buscou-se conceitos que poderiam classificar o que foi constatado. E, por fim, um último movimento de retomada da leitura das fontes e das anotações de vivência para organizar o *movimento real* observado, buscando repassar em formato textual as ideias que foram elaboradas.

Chagas (2001, p. 57) explicita que o método dialético pressupõe dois momentos inseparáveis: a investigação e a exposição. A investigação (*Forschungsmethode*) é o esforço prévio de apropriação, pelo pensamento, do conteúdo do objeto no próprio objeto. Trata-se de uma apropriação analítica e reflexiva, onde é necessária uma “escavação”, uma maturação do objeto que seja possível a captação com detalhes das suas formas de evolução e suas conexões íntimas. A exposição (*Darstellungsmethode*) não significa uma

autoexposição do objeto. É uma crítica do objeto, da lógica interna do objeto e do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto com base em suas contradições. Em resumo, busca-se com isso livrar-se do “envoltório místico” e da “crosta idealista” para extrair o núcleo, o “caroço racional” de dentro das coisas.

Anteriormente, já havia citado que existe uma multiplicidade de interpretações das obras de Marx e Engels, bem como uma variedade de “marxismos”. Magalhães assinala que, ao falar dos marxistas franceses da década de 1870, o próprio Marx afirmou que tudo que sabia de suas elaborações é que não era, ele próprio, um marxista (Magalhães, 2000, p. 41). Apesar das interpretações equivocadas, Löwy (1997, p. 21) defende que “são os marxismos do século XX — partindo de Marx, mas indo bem mais além — que nos ajudaram a compreender (...) as novas formas de capitalismo”. Para o autor, não se pode simplesmente “voltar a Marx” negligenciando outras obras importantes como as de Rosa Luxemburgo, Lukács, Walter Benjamin, Thompson, Raymond Williams, Lucien Goldmann, José Carlos Mariátegui, etc.

No prefácio à edição alemã de 1872 do *Manifesto do Partido Comunista*, Marx e Engels reconhecem avanços no desenvolvimento da indústria e da organização operária que não haviam sido trabalhados por eles:

Tendo em vista o imenso desenvolvimento da grande indústria nesses últimos vinte e cinco anos e, com ele, o progressivo desenvolvimento da organização da classe operária em partido; tendo em vista as experiências práticas, primeiro da revolução de fevereiro e depois, sobretudo, da Comuna de Paris, que pela primeira vez permitiu ao proletariado, durante dois meses, a posse do poder político, este programa está agora envelhecido em alguns pontos (...) pois a situação política está totalmente mudada e o desenvolvimento histórico fez desaparecer a maior parte dos partidos ali enumerados (Marx, Engels, 2014, p. 14).

Para Fernando Magalhães (2000, p. 41), a teoria marxista só pode sobreviver criticando a si mesma, renovando seu ponto de vista. Morrendo e renascendo mais adiante, onde “a *autoria passada* encontra resposta na *leitura* e na determinação das condições do presente”. Seguir uma teoria com zelo bíblico seria cair no equívoco do dogma. Mas ignorá-la completamente faz com que se abandonem princípios que movem determinadas concepções. Por isso:

Retornar ao marxismo, então, é regressar a um determinado espaço depois de haver acumulado experiências, triunfos e derrotas e às vezes — em alguns casos afortunados — regressar com o benefício de uma fecunda e enriquecedora assimilação dos ensinamentos da história. Chega-se de regresso, é certo, mas quem volta não é o mesmo, assim como tampouco é o mesmo o lugar ao qual

se retorna. Porque a obra de Marx e a tradição que se remete a seu nome não flutuam impávidas acima da história. O marxismo, em suma, é uma tradição vivente que reanima seu fogo na incessante dialética entre o passado e o presente (Boron, 2007, p. 30).

À vista disso, a tradição marxista a que nos referimos não se esgota nos limites da biografia de seus fundadores. Devemos somar a esse riquíssimo legado os aportes daqueles que seguiram seus passos. Considerando também que, nos dias de hoje, o capitalismo enquanto sistema dinâmico apresenta mecanismos de exploração e de extração da mais-valia mais complexos e diversificados do que aqueles observados por Marx e Engels (Boron, 2007, p. 30-33).

Atentemo-nos então para a questão da totalidade. Retomando a leitura de Lukács, Boron nos diz que existe uma fragmentação e reificação das relações sociais no pensamento burguês. No plano teórico, a sociedade capitalista propõe um conjunto de “saberes disciplinares” como a economia, sociologia, ciência política, antropologia, etc., que pretendem dar conta da fragmentação que existe, dentro da sociedade burguesa, entre vida econômica, sociedade, política e cultura – vistas aqui como esferas separadas e distintas da vida social, cada uma reclamando um saber específico. Mas, o materialismo histórico e dialético busca uma unidade concreta do todo, já que todos esses elementos citados se encontram dialeticamente relacionados entre si. A totalidade, destaca na obra de Lukács, mostra como os aspectos apreendidos da sociedade são dinâmicos. Não se trata de observar a totalidade suprimindo ou negando a existência do “diverso”, mas sim compreender que o concreto é o concreto porque ele é a síntese de várias determinações (Boron, 2007, p. 43-44). “O conhecimento da totalidade implicaria, pois, na restituição ao ‘Todo’ dessa ‘Parte’ que é, como dizíamos, imediatamente não-visível. Contudo, precisamente, como essa parte não é perceptível pelos sentidos, somente pode ser reposta por mediação da razão” (Grüner, 2007, p. 115).

Compreender uma totalidade não significa compreender tudo que existe no mundo, ou então explicar a infinidade de fenômenos do presente, passado e futuro. Significa compreender a realidade dentro de suas articulações, sem isolar e tornar o objeto independente. A partir da interação de suas partes no modo de produção, os fatos e as mediações para compreender o movimento do objeto surgem (Silva; Hermida, 2021, p. 183). Em outras palavras:

[...] totalidade não significa todos os fatos. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classe de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido. Acumular todos os fatos não significa ainda conhecer a realidade; e todos os fatos (reunidos em seu conjunto) não constituem, ainda, a totalidade. Os fatos são conhecimento da realidade se são compreendidos como fatos de um todo dialético (..) se são entendidos como partes estruturais do todo. (...) Sem a compreensão de que a realidade é totalidade concreta - que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos - o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si (Neto; Moradillo, 2020, p. 1334).

Para Jane Prates (2012, p. 117), a separação como processo de análise é diferente da fragmentação. Este movimento permite um aprofundamento parcial do objeto, mas o retorno ao conjunto articulado é fundamental para o processo. Portanto, é necessário realizar um movimento indutivo e dedutivo – do todo para a parte e da parte para o todo.

Quando proponho pensar a estrutura significativa do MST por meio de quatro pilares principais não afirmo que essas categorias separadas funcionam de modo independentes. Separá-las é uma tentativa de expressar no plano das ideias o funcionamento de um movimento tão complexo quanto o Movimento Sem Terra. Ao restituir o “todo” é possível observar que os pilares não apenas se relacionam, mas um serve de sustentação ao outro, sem que haja uma hierarquia definida entre eles. Início meu trajeto de investigação pela utopia romântica respeitando o caráter histórico que nos mostra que, antes de existir um movimento coeso, a mística e a religiosidade já estavam presentes na vida dos trabalhadores rurais. Mas se a utopia romântica fosse basilar para um movimento camponês existir e resistir no Brasil, muitos outros não haveriam sido duramente reprimidos. Os demais pilares que são desenvolvidos no decurso da história e do acúmulo de experiências do movimento dão sustentação a esse primeiro e são sustentados por ele através da mística. Lógica semelhante se segue para os demais pilares – economia moral, memória coletiva e infrapolítica.

Em todo o texto levantei a questão de que o materialismo histórico e dialético é uma metodologia, uma teoria e uma práxis. Tratemos agora, especificamente, sobre *teoria* dentro do pensamento marxista.

Para Marx, a teoria é uma das modalidades peculiares do conhecimento (como, por exemplo a arte e o conhecimento mágico-religioso). Ela se distingue das outras modalidades ao passo que o conhecimento teórico é *o conhecimento do objeto*, tal como ele é em si mesmo, independente das aspirações e representações do pesquisador. A teoria é o que sintetiza a reprodução ideal do movimento real do objeto. A reprodução será mais correta e verdadeira quando o sujeito que pesquisa for fiel ao objeto. O objeto não

depende do pesquisador para existir. Por isso “o objetivo do pesquisador, indo além da aparência fenomênica, imediata e empírica (...) é apreender a *essência* (ou seja: a estrutura e a dinâmica) do objeto” (Netto, 2011, p. 20-22).

Quanto à *práxis*, cabe destacar que ela sempre existe: a ação é a condição do conhecimento, ambos com sua “autonomia relativa”, mas no interior de um mesmo movimento proposto pela realidade social (Grüner, 2007, p. 107). Marx definiu a *práxis* como uma “atividade objetiva” e como uma “atividade efetiva, sensível” (Löwy; Duménil; Renault, 2015, p. 98). O conceito de *práxis* é, em primeira instância, uma atividade prática que faz e refaz coisas – que transmuta uma matéria ou uma situação. Segunda a etimologia grega, expressa em Aristóteles, *práxis* é um fenômeno que se esgota em si mesmo. No marxismo, é um ato (ou conjunto de atos) pelos quais um sujeito ativo modifica uma matéria prima dada. Portanto, não tem um significado apenas material ou espiritual, é uma união de ambos entranhado no trabalho criador. É pela *práxis* social que os sujeitos agrupados buscam modificar suas relações econômicas e de mundo (Mayoral, 2007, p. 331).

A *práxis* é mais que prática, ou sua unidade com a teoria. É mais, porque há práticas habituais, com um conhecimento limitado a certo know-how. A *práxis* tenta adequar os efeitos aos ideais antecipatórios, partindo do pressuposto de que a realidade nunca duplica o modelo pensado; além disso, a prática é subjetiva, coletiva ou de classe: constitui-se de “uma espécie de corte transversal”. E como se isso fosse pouco, a história das ciências e das técnicas brotam de práticas de base, seja na física, na química, nas matemáticas ou na engenharia (Mayoral, 2007, p. 335).

Ainda assim, o mundo não muda somente pela prática. É necessária uma crítica teórica, com fins e táticas. Apenas a teoria tampouco modifica o mundo. Faz-se indispensável uma íntima conjugação dos dois fatores. As limitações do conhecimento também ocorrem pela prática que marca seus objetos de estudos e seus fins. Somente se conhece o mundo por meio de uma atividade transformadora. Por isso, sujeito e objeto não têm uma relação de exterioridade. O sujeito não está isolado, sendo autônomo e não-social (Mayoral, 2007, p. 336).

Em uma carta escrita por Engels, em 20 de janeiro de 1845, ele pede que Marx termine seu livro *Economia Política* o mais breve possível. As razões explicitam uma simbiose entre teoria e *práxis*, visando um *agir* no mundo:

Disponha-te a terminar teu livro de Economia Política; pouco importa que muitas páginas não te satisfaçam: os espíritos estão maduros e temos que golpear o ferro agora que ele se apresenta em brasa. Também o meu trabalho sobre a Inglaterra não deixará, seguramente, de produzir seu efeito (Marx, Engels, 2020, p. 44).

Para os autores, é por meio da práxis revolucionária, pela experiência na ação, pela aprendizagem prática e pela autoeducação que a classe subversiva (*stürzende*) – o proletariado – pode derrubar o poder das classes dominantes, transformando a si mesma e livrando-se “do amontoado de quinquilharias que pesa sobre as consciências, para se tornar uma coletividade de *seres humanos novos*” (Löwy; Duménil; Renault, 2015, p. 17). Nas linhas desta pesquisa veremos o esforço do MST em construir um *mundo novo* e um *homem novo*. Diante disto, acredita-se que somente uma metodologia/teoria/práxis que condense e respeite as ideias do movimento possa servir como instrumento de estudo deste objeto.

1.2 Sobre a estrutura significativa

A problemática desta pesquisa busca responder o seguinte questionamento: qual é a estrutura significativa do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra? De outro modo, a investigação busca apreender quais são os pilares que tornam o MST um movimento social único entre tantos outros movimentos camponeses. O conceito de *estrutura significativa* pode ser encontrado nas obras de Lucien Goldmann. Logo, dedicamos parte da introdução para esclarecer seus principais apontamentos a respeito do marxismo e do estruturalismo.

Goldmann nasceu em 1913, na cidade de Bucareste, Romênia. Em 1933, após se formar em direito, mudou-se para Viena onde assistia as palestras de Max Adler, um marxista convicto. As ideias de Adler abriram caminhos para o contato com o austro-marxismo (de Otto Bauer, Karl Renner e Frédéric Adler) e para a Escola de Frankfurt (principalmente as obras de Herbert Marcuse) (Bergmann, 2014, p. 7).

Em 1934, ao chegar em Paris, Goldmann deparou-se com a vida difícil de um estudante estrangeiro. Nesta época, exerceu diversas atividades como entregador de lavanderia e vendedor de jornais. Em 1940, temendo a invasão alemã, fugiu para Toulouse onde foi enviado para um campo de refugiados, do qual conseguiu escapar. Em 1942, durante a invasão da zona livre francesa, Goldmann passou clandestinamente para a Suíça onde foi enviado, novamente, para um campo de refugiados. Devido a intervenção de Piaget, foi libertado e obteve uma bolsa de estudos que lhe permitiu preparar sua tese de

doutorado na Universidade de Zurique (Löwy; Naïr, 2008, p. 16). Além de Piaget, manteve conversas com Walter Benjamin e cultivou uma amizade com o filósofo húngaro Joseph Gabel, responsável por apresentar a Goldmann a obra de Georg Lukács (Pinto, 2020, p. 463).

Em 1945 defendeu sua dissertação, intitulada *Origem da dialética: A comunidade humana e o universo em Kant*, publicada em livro no ano de 1948. Na mesma época, estava envolvido no projeto que resultou na tese *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine* (O Deus absconso: Estudo sobre a visão trágica nos Pensamentos de Pascal e no teatro de Racine), publicada em 1955. Nestes estudos, a concepção de mundo trágica era o centro das preocupações de Goldmann (Bergmann, 2014, p. 64).

Nas obras de Kant, Goldmann deparou-se com a concepção de que o mundo constitui *uma tarefa a realizar* e de que o homem é um ser racional. Como a razão implica em universalidade e em comunidade, o homem é “social”, faz parte de um todo maior, um *universo* (Goldmann, 1968, p. 49 e 248).

Para Goldmann, as origens do pensamento marxiano se encontram em Pascal e Kant – representantes do “pensamento trágico” e racionalista. A filosofia kantiana, ao levar o racionalismo até as últimas consequências, acenou para a sua superação. Como não conseguia dar o passo decisivo para esta superação, possui um caráter trágico. O marxismo seria então a continuação/superação do pensamento trágico (Frederico, 2015, p. 147).

Entre 1960 e 1968 sua teoria política centrou-se na experiência da autogestão iugoslava, chamada de nova classe operária. Em maio de 1968, dois anos antes de sua morte, o autor era visto pelas ruas e nos anfiteatros da Sorbonne ao lado de manifestantes (Bergmann, 2014, p. 7). Goldmann foi um estudioso que viveu a *práxis* revolucionária. Embora não tenha se filiado a nenhum partido político, acreditava na importância da experiência e da ação.

Segundo Löwy, a obra de Goldmann representou um humanismo marxista radical que teve bastante impacto nos anos de 1955-1975. Acabou marginalizada na França pela moda do estruturalismo e pelo anti-marxismo vulgar que se tornou hegemônico nos meios de comunicação (Löwy *apud* Löwy; Naïr, 2008, p. 11). Diversos “marxistas”, submetidos ao Partido Comunista Francês, atiravam pedras em Goldmann. Ele era uma espécie de “desmancha-prazeres”: ainda que não fosse filiado ao partido, dedicava-se a formular, de

modo original, os princípios gerais e particulares da filosofia marxista (Löwy; Naïr, 2008, p. 19).

O autor empreendeu investigações nos artigos publicados pelo jovem Marx na *Gazeta Renana*. Neles, encontrou uma “posição dualista” onde observou dois tipos de análises autônomas. A primeira é uma análise sociológica, com a investigação sobre diversos temas. A segunda demonstra a tomada de posições políticas e éticas que independe da primeira. O dualismo visto no jovem Marx só foi superado a partir de *A ideologia alemã* e *Teses sobre Feuerbach* (Frederico, 2015, p. 148).

Por meio das *Teses sobre Feuerbach*, Lucien Goldmann buscou restaurar o sentido original do pensamento marxiano. Para ele, apesar de algumas antecipações nos textos juvenis, faltava a delimitação de um conceito central – o de totalidade. Tal conceito foi encontrado nos estudos de Lukács, nas obras *A alma e as formas* e *História e consciência de classe*. Lukács foi responsável por realizar a passagem de um estruturalismo estático para um estruturalismo genético e generalizado (Frederico, 2015, p. 149-150).

O estruturalismo defendido por Goldmann, herança das concepções de Lukács, chama-se genético pois, para o autor, não se pode compreender uma estrutura sem a sua gênese. O conceito de *gênese* foi formulado com influência de Piaget – psicólogo e epistemólogo suíço, do qual Goldmann foi aluno. Piaget desenvolveu uma teoria, chamada de epistemologia genética, onde insistiu na importância da gênese para entender uma série de fenômenos no nível da psicologia, no nível social e no nível histórico. Quando Goldmann utiliza o conceito genético pode-se interpretar como histórico. O que ele designa como gênese é, então, o processo de constituição histórico do objeto e da totalidade (Löwy, 2016, p. 29). Nas palavras do autor:

O estruturalismo genético parte da hipótese de que todo o comportamento humano é uma tentativa para dar uma resposta significativa a uma situação particular e tende, por isso mesmo, a criar um equilíbrio entre o sujeito da ação e o objeto sobre o qual ela se exerce, o mundo ambiente. Essa tendência para o equilíbrio conserva sempre, porém, um caráter falível e provisório, na medida em que todo o equilíbrio mais ou menos satisfatório entre as estruturas mentais do sujeito e o mundo exterior redundando numa situação em que o comportamento dos homens transforma o mundo e onde essa transformação torna o antigo equilíbrio insuficiente e gera uma tendência para um novo equilíbrio que, por sua vez, será ulteriormente superado. Assim, as realidades humanas apresentam-se como processos bilaterais: desestruturação das estruturas antigas e estruturação de novas totalidades, aptas a criarem equilíbrios que poderão satisfazer às novas exigências dos grupos sociais que as elabora (Goldmann, 1967, p. 204).

Löwy explica que o conceito de estruturalismo genético é amplo e tem aplicações não só no terreno da cultura, mas também como método nas ciências sociais e na aplicação em todos os terrenos do conhecimento (Löwy, 2016, p. 25). Em resumo, esse estruturalismo é o materialismo dialético purgado do positivismo e do dogmatismo (Löwy; Naïr, 2008, p. 14).

Por conseguinte, Goldmann critica o que ele chama de *estruturalismo não genético ou a-histórico*, presente nas obras de Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, etc. Para ele, os sujeitos da história não são os indivíduos simplesmente. O sujeito essencial é um sujeito transindividual – um sujeito coletivo. A linguagem, as estruturas e as relações de produção não são sujeitos e não produzem nada. São os homens que, inseridos em uma estrutura determinante, produzem a história, criam a própria linguagem e transformam as relações de produção (Löwy, 2016, p. 30-31). “Goldmann não pretende, de forma alguma, eliminar o papel dos indivíduos na ação histórica ou na criação cultural, mas inscrevê-los no contexto do sujeito transindividual e, particularmente, da classe social a que pertencem” (Löwy, 1995, p. 186).

O estruturalismo genético tem como ponto de partida a categoria da totalidade (Löwy, 2016, p. 26). A questão da totalidade possui diferentes conotações em diferentes dialéticas. Em Platão, a totalidade se dava no mundo inteligível. Em Hegel, a totalidade é o núcleo organizador do método dialético. Em Marx, a totalidade é um processo dinâmico, estruturado socialmente (Bergmann, 2014, p. 12). Na concepção de Goldmann:

A categoria da totalidade significa que qualquer fenômeno social, ou cultural, tem que ser visto como parte de uma totalidade mais ampla, e que essa totalidade tem de ser vista como uma estrutura. Isto é, essa totalidade não é um conjunto homogêneo, é algo que é estruturado e sua estrutura é o tipo de relação que se estabelece entre as partes e o todo: existe um tipo de articulação entre as várias partes dessa totalidade e esse conjunto, que constitui a estrutura total. O estruturalismo genético é, portanto, um método que procura analisar totalidades estruturadas, e que procura observar qual é a dialética entre o todo e as partes, entendendo que é impossível compreender a totalidade sem a articulação das suas partes, sem perceber o lugar que elas ocupam nas relações que constituem a estrutura total (Löwy, 2016, p. 26).

Assim, a totalidade para Goldmann não é determinável *in abstracto*, como uma equação algébrica. Também não é um modelo teórico e formal. A totalidade é uma realidade histórica em construção, um processo contínuo. O sujeito que constrói a totalidade é, ele próprio, um *momento* desse processo e dele participa plenamente. Não é possível ter um *olhar externo* sobre a totalidade porque estamos dentro dela. A totalidade engloba a materialidade e a espiritualidade. Ela não é uma identidade absoluta e total.

Antes de mais nada, é submetida a um princípio de relatividade e equilíbrio (Löwy; Naïr, 2008, p. 23-24).

Nas palavras de Goldmann:

[...] para uma perspectiva dialética, a categoria filosófica e científica central é exatamente a categoria da totalidade. É dizer a impossibilidade, por exemplo, (...) de separar os juízos de fato e os juízos de valor, isto significa que não há axiologia autônoma possível – pode-se isolar provisoriamente os problemas axiológicos para as necessidades da exposição ou da pesquisa – mas que não existe axiologia desenvolvida que não esteja baseada na natureza, no ser e na ciência (Goldmann, 1969, p. 63).

A ação humana configura-se como um eterno processo de transformação da totalidade. O homem destrói totalidades antigas para criar novas. Se a totalidade está submetida a um processo de variação, as estruturas internas – chamadas também de “partes” – não existem de maneira absoluta. Elas próprias estão em processo de transformação. “A própria estrutura é um processo de estruturação” (Löwy; Naïr, 2008, p. 23). Ou então, “todos os fatos humanos constituem processo de estruturação significativo orientado para equilíbrios provisórios e dinâmicos” (Goldmann, 1972, p. 15).

Partindo de uma visão dialética, de uma circulação entre o elemento parcial e a totalidade, Goldmann buscou superar uma oposição tradicional na ciência social acadêmica entre compreensão e explicação. O conceito de compreensão parte da ideia de que as ciências que estudam o social têm a tarefa de compreender o significado cultural e social das várias manifestações da realidade. As ciências naturais, por muito tempo, foram consideradas como tendo uma função puramente explicativa. Goldmann buscou relativizar essa oposição e mostrar como, na análise das totalidades, existe uma relação dialética entre compreensão e explicação (Löwy, 2016, p. 26). Para o autor, “a descrição de uma estrutura significativa e de seus vínculos internos é um fenômeno de *compreensão*” (Goldmann, 1972, p. 16).

A compreensão busca entender a estrutura significativa imanente de um objeto de estudo. Além de compreender o objeto, na análise da estrutura significativa, existe uma necessidade de explicá-lo. Para a explicação faz-se necessário ter o contexto mais amplo do objeto no foco de análise. Quando explicamos a função de um objeto conseguimos compreender seu significado, sua função e seu relacionamento com a totalidade mais ampla. Em outras palavras, o método estruturalista genético opera numa espécie de

círculo permanente. A compreensão de uma nova estrutura nos dá a explicação dos elementos parciais – o elemento parcial ajuda a entender a totalidade (Löwy, 2016, p. 27).

Considerando o caráter histórico da ciência defendida por Goldmann, bem como a importância da *compreensão* de determinadas estruturas significativas, esclareço que as “partes” que compõe o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra não serão discutidas com base na sua “importância”. Defendo que todos os elementos da estrutura significativa do MST – utopia romântica, economia moral, memória coletiva e infrapolítica – são imprescindíveis para a existência do movimento. A escolha narrativa respeita a história do MST e o modo como apreendi seus aspectos. Início a análise pela utopia romântica pois, antes mesmo do movimento ser fundado, a influência do Cristianismo de Libertação já estava presente entre os pobres do campo. Após esse momento, fez-se necessário organizar a vida material dentro dos assentamentos e acampamentos. Para produzir, foi necessário encontrar uma economia condizente com as concepções de mundo dos sem-terra. Delimitados os meios de produção, o movimento passou a se empenhar na construção de uma identidade coletiva por meio da consolidação da memória. E, por fim, quando a classe Sem Terra estava consolidada e os meios materiais minimamente garantidos, “organizou-se” a vida privada e a infrapolítica do MST.

Retomando a leitura de Lukács, vemos que o ponto central das suas concepções residia no conceito de “estrutura dinâmica significativa”. Posteriormente, esse conceito foi substituído por *totalidade*. Em *A alma e as formas*, diversas estruturas significativas foram apresentadas. Elas representavam “formas” engendradas pelas relações entre a alma humana e o absoluto, considerando também que são os homens ativos que criam as estruturas significativas (Frederico, 2015, p. 151). Segundo Goldmann (1979, p. 18), “quase nenhuma ação humana tem por sujeito um indivíduo isolado. O *sujeito* da ação é um grupo, um ‘Nós’”.

As coletividades, ou sujeitos transindividuais, podem ser os grupos profissionais, as escolas religiosas, os grupos intelectuais, as famílias, etc. Mas o sujeito fundamental, o sujeito transindividual decisivo para a compreensão do processo histórico, são as classes sociais. Para Goldmann, as classes são o fator essencial do conjunto de relações entre os homens. São elas que produzem a totalidade (Löwy, 2016, p. 32). Dentro de um grupo a concordância entre o pensamento e o comportamento é rigoroso. Disso resulta uma estrutura significativa para qual tendem o pensamento, a afetividade e o comportamento dos indivíduos (Goldmann, 1979, p. 19-94).

Ao assumir uma problemática que busca apreender qual é a estrutura significativa do MST não pretendo, com isso, afirmar que não existem pensamentos e comportamentos dissidentes dentro do movimento. O que se analisa aqui é a *concordância* enquanto movimento e enquanto classe social.

No pensamento dialético nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos. O pensamento não avança em linha reta: toda verdade parcial assume sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto. O conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. O conhecimento se dá, por conseguinte, numa perpétua oscilação entre as partes e o todo (Goldmann, 1979, p. 5-6).

Em *Sociologia do Romance*, Goldmann realizou uma introdução ao estudo estrutural dos romances de Malraux. Ele explica que, neste estudo, é necessário a elucidação de certo número de estruturas significativas, suscetíveis de dar conta (ou, pelo menos, em grande parte) do conteúdo e do caráter formal dos escritos de Malraux. Disso, é necessário buscar uma relação significativa entre as estruturas do universo estudado. No estudo dos fatos humanos – sejam eles econômicos, sociais, políticos ou culturais – é necessário empreender um esforço para esclarecer o processo, destacando os equilíbrios que eles desfazem (Goldmann, 1967, p. 29 e 204).

Cabe discutir ainda o problema da esquematização do objeto. Para Goldmann, não é possível estudar as estruturas sem um conjunto de dados empíricos imediatos que a compõem. Só é possível delimitar esses dados empíricos na medida em que se possui uma hipótese mais ou menos elaborada sobre a estrutura que lhes dá unidade. Então, parte-se de uma hipótese que pode reunir um certo número de fatos numa unidade estrutural. Após, tenta-se estabelecer o máximo de relações compreensivas e explicativas entre esses fatos. Chega-se, assim, a eliminação de alguns fatos e à admissão de outros; a modificação da hipótese inicial. “Repete-se essa operação por sucessivas aproximações até o momento em que se chega a uma hipótese estrutural que pode explicar um conjunto perfeitamente coerente de fatos” (Goldmann, 1967, p. 210-211).

Na elaboração desta tese diversas hipóteses foram formuladas ao longo dos quatro anos de pesquisa. A operação principal consistiu na leitura de fontes e na elaboração de uma lista de aspectos que poderiam constituir a estrutura significativa do MST. Dentre os aspectos elencados, observou-se aqueles que se repetiram de maneira mais duradoura e coesa dentro do movimento para chegar, enfim, aos quatro pilares que serão apresentados nos capítulos subsequentes.

Para Lucien Goldmann a realidade é inesgotável. É uma operação viva que conhece progressos e retrocessos. Por isso, o pensamento nunca se fecha. Podemos apenas nos aproximar do objeto estudado, que se encontra inserido em outras relações que conduzem a resultados inesperados e exigem novas pesquisas (Bergmann, 2014, p. 74). A tese que se segue buscou compreender quais elementos constituem a estrutura significativa do MST desde a sua criação até o presente momento. Com isso, não se exclui que a totalidade real do movimento não pode ser alcançada. Além disso, estando *em movimento*, a análise considera que outros elementos podem surgir no decorrer das experiências gestadas pela luta dos Sem Terra.

1.3 Sobre as fontes

As fontes consultadas para a realização desta pesquisa possuem diversos formatos. Para melhor organizá-las na listagem final, propomos uma subdivisão em oito categorias: 1) Documentos produzidos pelo MST; 2) Documentos produzidos pela Igreja Católica; 3) Documentos produzidos pela CONCRAB; 4) Documentos da Jornada de Agroecologia; 5) Documentos de caráter poético; 6) Documentos de caráter hemerográfico; 7) Fontes audiovisuais; e 8) Outros documentos.

Os *documentos produzidos pelo MST* estão disponíveis, em sua maioria, para consulta online na *Biblioteca da Questão Agrária*²⁴. Mantida pelo próprio Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e tendo destaque na aba de publicações do site do MST, a Biblioteca reúne parte das pesquisas sobre a questão agrária no Brasil. Ademais, destina-se a preservar materiais que tratam sobre a luta pela terra, reforma agrária, agroecologia, educação no campo e soberania alimentar. Destinada à militantes do movimento, camponeses, estudantes, professores e pesquisadores, a Biblioteca possui acesso livre, sem a necessidade de cadastro ou senha. Entre a documentação consultada encontram-se *Boletins da Educação*, *Cadernos de Formação*, cartas, dossiês, etc.

Além dos documentos provenientes da *Biblioteca da Questão Agrária*, na primeira categoria de fontes estão os livros *MST, Universidade e Pesquisa* e *MST em cartaz*. O primeiro conta com uma seleção de artigos e documentos importantes para a trajetória do Movimento Sem Terra, enquanto o segundo reúne um vasto acervo de cartazes que contam a história do movimento através da iconografia.

²⁴ Disponível em: <<https://mst.org.br/biblioteca-da-questao-agraria/>>. Acesso em junho de 2024.

Na categoria *documentos produzidos pela Igreja Católica* diversas publicações foram acessadas a partir da *Biblioteca da Questão Agrária*. As fontes colhidas em locais diferentes são: os *Documentos do CELAM: Conclusões das Conferência do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*, publicado pela Editora Paulus em 2005; os *Documentos da CNBB: N° 17. Igreja e problemas da terra*, publicado pelas Edições Paulinas em 1980; o caderno *Conflitos no Campo Brasil (2023)*, publicado pela CPT Nacional em 2024, tendo acesso livre por meio do *Centro de documentação Dom Tomás Balduino*²⁵; e um editorial sobre a morte do Padre Ezequiel Ramin, produzido pela CPT Nacional em 2010, com acesso livre em site próprio²⁶.

Os *documentos produzidos pela CONCRAB* também foram acessados através da *Biblioteca da Questão Agrária*. A Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil foi responsável pela publicação de diversos *Cadernos de Cooperação Agrícola* que serviram como baliza para a construção das cooperativas que sustentam a economia moral do MST.

Os *documentos da Jornada de Agroecologia* foram acessados no site da própria organização²⁷. Nesta categoria encontram-se vinte cartas, resultado das plenárias finais de cada encontro e também uma definição do que são as Jornadas.

Os *documentos de caráter poético* serviram, principalmente, para investigar a memória coletiva presente na estrutura significativa do MST. Nesta categoria foram selecionados quinze textos. Dentre eles, treze estão publicados na *Biblioteca da Questão Agrária*; dois fazem parte do acervo pessoal da autora e tratam sobre o coletivo Marmitas da Terra.

Entre os *documentos de caráter hemerográfico*, algumas reportagens foram acessadas nos sites próprios de cada jornal. Como, por exemplo, *Bem Paraná*, *Carta Capital*, *Globo Rural*, *Folha de S. Paulo* e *Folha de Londrina*. Outras matérias estão disponíveis na *Hemeroteca Digital*²⁸ – é o caso dos jornais *A Tribuna* e *Correio do Povo*. O *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* e a *Revista Sem Terrinha* foram acessados no site do MST, ambos na aba “publicações”. Além de ajudarem na reconstrução de diversos acontecimentos que permearam a história do campesinato brasileiro, as fontes

²⁵ Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/cedoc/centro-de-documentacao-dom-tomas-balduino>>. Acesso em junho de 2024.

²⁶ Disponível em: <<https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt/336-25-anos-da-morte-de-ezequiel>>. Acesso em janeiro de 2024.

²⁷ Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/>> Acesso em junho de 2024.

²⁸ Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em junho de 2024.

hemerográficas foram imprescindíveis para apreender como a mídia hegemônica construiu estereótipos a respeito do Movimento Sem Terra.

Na categoria *fontes audiovisuais* oito documentários foram elencados. A maior parte deles está disponível para acesso online por meio da *Videoteca Virtual Gregório Bezerra*²⁹. A Videoteca foi organizada pelo MST em parceria com o projeto Armazém Memória. Sua proposta era disponibilizar filmes e vídeos sobre a questão agrária brasileira, objetivando aumentar o debate em torno da reforma agrária. Embora não seja atualizada há nove anos, a Videoteca conta com um rico acervo audiovisual que ajuda a apreender diversos aspectos da história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Além dos documentários provenientes da *Videoteca Virtual Gregório Bezerra*, também foram utilizados *Cabra marcado para morrer*, de Eduardo Coutinho (1984); *Josimo – o padre negro de sandálias surradas*, do Instituto Cultural Padre Josimo (2016); e *O massacre de Corumbiara*, da Televisão dos Trabalhadores (1995).

Na última categoria de fontes – *outros documentos* – encontramos duas publicações, assinadas por diversos movimentos sociais, contra a UDR. Ambas estão disponíveis na *Biblioteca da Questão Agrária*. Além destas, fazem parte da categoria os documentos produzidos pela Corte Interamericana de Direitos humanos (*Caso Tavares Pereira e outros vs. Brasil*, 2023; *Caso Garibaldi vs. Brasil*, 2009; *Caso Escher e outros vs. Brasil*, 2009); a *Carta de Reivindicação dos escravos rebelados no Engenho Santana, Ilhéus-BA*, de 1789; o dossiê sobre Eloy Ferreira da Silva, publicado pela Comissão da Verdade de Minas Gerais; o *Estatuto da Terra – Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964*, publicado no livro *A questão agrária no Brasil: Programas de reforma agrária 1946-2003*; o Comício da Central do Brasil de 1964, proferido por João Goulart; e o livro *Tragedia Épica: Guerra de Canudos*, de Francisco Mangabeira.

²⁹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UC3C5WLLfrDnNsMR7Z-46eug>>. Acesso em junho de 2024.

2. SOBRE A UTOPIA ROMÂNTICA

Assumindo uma metodologia materialista histórico-dialética pode parecer paradoxal não iniciar a análise dos pilares do MST pela sua organização econômica ou seu modo de produção. Analisando a história do movimento vemos que sua trajetória se cruzou com o cristianismo e a religiosidade antes mesmo de uma cooperativa ser formada, ou antes que uma horta fosse plantada em território ocupado. Por esse motivo, iniciamos a análise tentando reencontrar um vestígio que sempre acompanhou o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o qual chamamos de *Utopia Romântica-Religiosa* ou, simplesmente, *Utopia Romântica*.

Michael Löwy, sociólogo marxista e estudioso dos fenômenos religiosos, apontou que tanto os adeptos quanto os inimigos do marxismo concordam que a frase de Marx “a religião é o ópio do povo” representa a quintessência da concepção marxista sobre o fenômeno religioso. Ainda assim, destacou que essa concepção nada tem de marxista em sua gênese. A mesma ideia pode ser encontrada em Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer, etc. (Löwy, 1998, p. 157). Tendo aparecido pela primeira vez no artigo *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), a frase de Marx carece, muitas vezes, de uma leitura mais atenta. Seu pensando é mais complexo do que se costuma imaginar. Ao repelir a religião, Marx demonstrou o seu duplo caráter: ela é a expressão da verdadeira angústia e o protesto contra essa angústia. É o suspiro da criatura oprimida. O coração de um mundo sem coração. E, por fim, o ópio do povo (Marx *apud* Löwy, 1998, p. 158).

Atenta-se ainda que, quando escreveu essas considerações, Marx era um discípulo de Feuerbach. Portanto, um neo-hegeliano em uma fase “pré-marxista”. Mesmo assim, o autor se mostrou dialético ao apreender o caráter contraditório da angústia religiosa que ora legitima a sociedade existente, ora protesta contra ela (Löwy, 1998, p. 158).

Em 1846, ao escrever *A ideologia alemã*, Marx iniciou um estudo propriamente marxista da religião. Em seu novo método, considerou a religião (assim como o direito, a moral, a metafísica e as ideias políticas) uma das formas da ideologia. Ela seria a produção espiritual de um povo, a produção de ideias e representações condicionadas pela produção material e pelas relações sociais. Aqui vemos um dos princípios do método de Marx: o vínculo indissolúvel entre a história dos fatos econômicos e sociais e a história das ideias (Löwy, 1998, p. 158-159).

Para Löwy (1998, p. 160), mais do que a validade das análises historiográficas que se seguiram, o interessante é seu significado metodológico. Houve, no decorrer dos anos, um reconhecimento da religião como uma das causas das transformações

econômicas do sistema capitalista. Marx não se preocupou em delimitar se a religião é um reflexo ou uma causa dessas transformações, mas sublinhou a conexão direta entre os dois fenômenos.

Diferente de Marx, Engels demonstrou um interesse mais profundo pelos fenômenos religiosos e seu papel na história. Dele temos acesso à uma grande contribuição à sociologia marxista das religiões: sua análise da relação entre representações religiosas e classes sociais. Para Engels, o cristianismo não possui uma essência a-histórica. Ele é uma forma cultural que se transforma e, como espaço simbólico, possui forças sociais antagônicas. Vemos aqui, mais uma vez, a dualidade do fenômeno religioso – como uma sacralização da ordem estabelecida e como papel crítico, contestatório e revolucionário (Löwy, 1998, p. 161-162).

No livro *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1894-1895), Engels delimitou uma análise sociológica dos primeiros cristãos. Estes seriam homens livres expulsos das cidades, escravos, ex-escravos e camponeses esmagados por dívidas. Em uma realidade que não permitia a emancipação, a religião ofereceu uma perspectiva e um sonho comum. A lembrança desse cristianismo foi presente em diversos momentos posteriores, em movimentos populares e revolucionários, em heresias medievais, no comunismo operário do século XIX, na guerra dos camponeses alemães, etc. (Löwy, 1998, p. 162-163).

Constatada a importância do cristianismo primitivo, Engels demarcou um paralelismo estrutural entre esse cristianismo e o socialismo moderno. Para o autor, nos dois casos se trata de um movimento de massas oprimidas, nos quais seus membros eram banidos e perseguidos pelos poderes públicos e que pregavam a libertação da escravidão e do desespero. A diferença entre eles residia no fato de que os cristãos visavam uma libertação no “além”, enquanto os socialistas buscavam agir neste mundo. Ainda que a diferença pareça bem delimitada, nos estudos do próprio Engels ele demonstrava que as barreiras se perderam na guerra dos camponeses alemães, já que Thomas Münzer (teólogo e dirigente do movimento) buscava o estabelecimento do reinado de Deus na terra. Do fascínio pela personagem de Münzer, Engels se debruçou sobre a publicação de uma nova obra: *A guerra dos camponeses*, de 1850 (Löwy, 1998, p. 163).

Nas palavras de Sales Jr. e Aguiar:

[...] Engels demonstra interesse essencialmente pelo cristianismo primitivo e suas relações com as camadas e grupos subalternos, como os artesãos, os operários, entre outros. Em sua leitura, como movimento das massas oprimidas

pelos Impérios, os subalternos vão aderir ao cristianismo e às comunidades cristãs como um programa comum a esses grupos: o único elo que relacionava esse “povo” seria a aspiração a um Reino de Deus (Sales Jr; Aguiar, 2020, p. 101-102).

Outro marxista que se ocupou em estudar os fenômenos religiosos foi Lucien Goldmann. Esse autor buscou comparar, sem assimilar um ao outro, a fé religiosa e a fé marxista. Para ele, ambas têm em comum a recusa do individualismo e a crença em valores transindividuais. Para a fé religiosa a crença em Deus e para a fé marxista a crença na comunidade humana pelo socialismo. Além disso, baseiam-se numa aposta que possui risco, perigo de erro e esperança de sucesso. No caso da fé religiosa a aposta pascalina reside na existência de Deus. Na fé marxista a aposta se baseia na libertação da humanidade. Ambas as crenças não são demonstráveis no nível exclusivo de juízos fatuais. A diferença reside no caráter supra-histórico da fé religiosa, já que na fé marxista os homens são responsáveis por construir sua esperança de futuro no aqui e agora. Os estudos de Goldmann se mostram importantes para quebrar o conflito entre crença religiosa e ateísmo marxista. O autor sublinhou uma maneira de convergir os dois campos (Löwy, 2000, p. 32).

Percebe-se, com esse breve levantamento, que Marx e Engles – herdeiros do hegelianismo e do iluminismo – foram responsáveis por criar um novo modo de análise da religião que vincula esse fenômeno com as alterações econômicas e os conflitos de classes. Com eles, um campo de pesquisa foi aberto e se mantém recebendo contribuições até os dias de hoje (Löwy, 1998, p. 220).

Isto posto, iniciar a análise da estrutura significativa do MST pelo campo religioso não contradiz a metodologia utilizada na presente pesquisa. Antes de tudo, respeita a formação do MST enquanto um conjunto orgânico que apreendeu suas práticas durante a caminhada de sua luta.

Retomando a história do movimento aqui analisado, faz-se necessário recuperar um aspecto registrado por Eduardo Matarazzo Suplicy. Antes da ocupação na área de Macali o Padre Arnildo, da Paróquia de Ronda Alta no Rio Grande do Sul, fez uma leitura do livro do Êxodo para cerca de 50 pessoas que haviam pedido abrigo na igreja. Nessa leitura estavam as seguintes palavras: “eu vi a aflição do meu povo no Egito, e ouvi o seu clamor causado pela crueza daqueles que têm a superintendência das obras. E, conhecendo a sua dor, desci para o livrar das mãos dos egípcios, e para o conduzir daquela para uma terra boa e espaçosa, para uma terra onde corre o leite e o mel”. Foi a partir desse trecho da Bíblia que os trabalhadores perceberam semelhanças com sua história e

resolveram participar de diversos acampamentos sem-terra que existiam na região a fim de construir uma forma de organização que os possibilitasse lutar pelos seus direitos. Quando os sem-terra ocuparam a área de Macali, colocaram uma cruz no solo e nela uma bandeira do Brasil para simbolizar o sofrimento para obter a terra e também a sua luta para serem reconhecidos como cidadãos (Suplicy *apud* Fernandes, 2000, p. 13).

Na perspectiva do pesquisador Antônio Máspoli de Araújo Gomes (2009, p. 57), a história dos movimentos sociais foi contada, em sua maioria, pelos vencedores e pelas elites dominantes. Suas narrativas tendem a colocar no esquecimento a importância dos fenômenos religiosos e de seus bens simbólicos para a compreensão da história das minorias. O capítulo que se segue também objetiva preencher lacunas nessa história, buscando uma contribuição para apreender de maneira mais pormenorizada o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil.

2.1 Cristianismo e catolicismo no Brasil

O catolicismo foi a primeira religião cristã que penetrou, por meio do colonialismo, nas terras brasileiras. A historiadora Vera Irene Jurkevics (2004, p. 25-26) apontou que tal catolicismo refletiu, de modo geral, em práticas que integravam a cultura religiosa portuguesa. Era marcado por uma tradição medieval onde não havia sido absorvida a reforma tridentina, em curso em boa parte da Europa. O cristianismo que chegou em nossas terras tinha um caráter piedoso, santoral e festivo. Era expresso nos exercícios de piedade individual e na comunicação com Deus mediada por divindades. Cerimônias públicas como sacramentos, novenas, trezenas, rezas fortes, procissões e romarias eram comuns. Dotado de diversas alegorias, esse cristianismo arrastava centenas de pessoas que tinham santos padroeiros. Em resumo, a religiosidade trazida pelos portugueses colonizadores tinha ênfase nos atos exteriores e não em profundas introspecções espirituais.

Uma das particularidades da relação entre luta de classes e religiosidade na América Latina surgiu de nossa formação econômico-social, já que “a imposição de uma religiosidade eurocentrada incidiu, junto com fatores políticos, econômicos e de representações simbólicas, como uma das formas de dominação colonial”. Em nosso território, algumas revoltas populares foram acolhidas por membros da Igreja Católica que demonstravam uma profunda hostilidade ao espírito do capitalismo. A religião aqui se apresentou como parte de uma cultura popular, necessária para a compreensão do pensamento crítico produzido (Sales Jr; Aguiar, 2020, p. 103-104).

Ao final do Império, alguns centros religiosos despertaram atenção dos membros da Igreja Católica. Entre eles Canudos (1896-1897), Contestado (1912-1916) e Caldeirão (1936-1938). Convertendo-se em movimentos, os centros representavam uma ameaça as autoridades civis e à hierarquia católica, pois possuíam um modo diferente de interpretar as liturgias. Neste período, a Igreja se empenhou na divulgação das diretrizes pontificiais através de jornais, semanários, revistas, livros, etc. (Jurkevics, 2004, p. 44).

À título de reflexão, buscar-se-á ressaltar, de modo simplificado, os movimentos religiosos mencionados acima.

A região de Canudos, nas margens do rio Vaza-Barris no sertão da Bahia, era marcada pelo latifúndio, secas e grave crise econômica. Em 1893, com a chegada de Antônio Vicente Mendes Maciel³⁰, conhecido como Antônio Conselheiro, muitas pessoas descontentes com sua condição (na maioria ex-escravos e caboclos sertanejos) passaram a residir no local que tomou as proporções de uma cidade. Com um forte apelo religioso, Antônio Conselheiro acreditava que a República era responsável pela condição de miséria vivida pela população. Ademais, enxergava D. Pedro II como um homem bondoso. Com o crescimento exponencial de Canudos, o poder político e religioso passou a se incomodar com a organização na região.

A Guerra de Canudos teve início em 1896 quando a primeira expedição militar foi enviada para a região. Foram necessários mais três expedições e diversos combates para destruir o povoado de Canudos: o que ocorreu em 1897 quando a maior parte dos seus habitantes (em torno de 25 mil) foram assassinados.

Uma das obras mais famosas da literatura brasileira – *Os Sertões* de Euclides da Cunha – empenhou-se em narrar os acontecimentos vividos em Canudos. Para Silva, Euclides da Cunha concebia o homem sertanejo como prisioneiro de credices e superstições, mantendo padrões morais distintos da civilização litorânea (SILVA, 2001, p. 32).

No livro *Tragédia Épica: Guerra de Canudos*, Francisco Mangabeira reiterou algumas dessa posições. Tendo se voluntariado para servir ao exército na quarta expedição contra Canudos, ele chamou a população do povoado de “fanáticos” diversas vezes, como no seguinte exemplo:

³⁰ Antigo beato. Era um homem culto: falava e escrevia fluentemente, inclusive em latim. Foi caixeiro de armazém, professor e advogado provisionado (Martins, 1981, p. 52).

Nisso, os trinta fanaticos, do seio
 Das moitas silenciosas e esquecidas,
 Arremettem em cheio
 Aos soldados que, aos centos, se levantam.
 Ouvem-se vozes surdas e perdidas,
 Detonações fortissimas que espantam
 Os assaltantes rispídos e loucos

São rechaçados pela soldadesca.
 Que, em vagalhões borrificos e roucos,
 Numa furia dantesca
 Os esmaga, espetando-lhes a fontes
 Nas lanças. Retalhando-os. Restam poucos...
 E estes, vendo-se sós no alto de um monte,
 Resistem sempre, tontos e sombrios³¹

Essa dicotomia entre sertão e litoral, bem como a ideia do fanatismo religioso, foi quebrada na década de 1940 quando surgiram novas análises sobre a Guerra de Canudos. Elas foram responsáveis por derrubar o argumento do “fanatismo religioso”, com estereótipos classistas e racistas que projetavam uma imagem negativa dos sertanejos e viam Antônio Conselheiro como um “louco”, “vagabundo religioso”, “esquizoide”, etc. (Silva, 2001, p. 33).

Para Silva, a religião praticada em Canudos não possuía um significado político: era fruto de antigas missões que andavam pelo sertão do Brasil propagando o fim do mundo. Portanto, não possuía um caráter revolucionário e a busca pela construção de uma nova sociedade. Conselheiro não pregava contra a propriedade privada. O incômodo com a sua figura, por parte dos fazendeiros da região e da Igreja Católica, dava-se pela sua influência em atrair diversas pessoas para morar na nova “cidade” (Silva, 2001, p. 38).

Apesar das contradições em torno da figura de Antônio Conselheiro e na própria organização de Canudos, o massacre ocorrido em 1897 ficou marcado na memória de sobreviventes e nas obras de diversos autores.

A Guerra do Contestado, conhecida também como Guerra Sertaneja do Contestado, perdurou entre 1912 e 1916. Em conflito estavam, de um lado, posseiros e, de outro, os governos dos Estados de Santa Catarina e Paraná. No período, uma área desses estados foi desapropriada para a construção de uma estrada de ferro que ligaria Rio Grande do Sul e São Paulo, fato que ocasionou a expulsão dos posseiros de suas terras. Estes, pegaram em armas para defender seu território.

³¹ MANGABEIRA, Francisco. Tragedia Epica: Guerra de Canudos. Bahia: Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1900. p. 28.

Para Machado (2001, p. 1-5), o movimento social do Contestado se iniciou como um fenômeno religioso de exaltação milenar, com fortes características messiânicas e místicas. Unidos em torno da figura do monge José Maria, os posseiros reivindicavam suas terras com um fundo de reivindicação divina. Diferente de outros movimentos, como Canudos, o ineditismo foi a morte precoce (ainda no primeiro conflito) do monge José Maria, em 1912. Após esse episódio, os sertanejos alimentaram uma expectativa pela “volta” do monge, conseguindo assim agregar mais e mais pessoas para seu movimento – entre eles sitiados expulsos de suas terras, comunidades negras e caboclas, ervateiros, trabalhadores desempregados pela estrada de ferro, fazendeiros médios, antigas lideranças federalistas e opositores políticos dos coronéis da região. Na imprensa da época os sertanejos eram chamados de “fanáticos”, em alusão à sua crença no monge José Maria. Suas ações foram consideradas “banditismo” e “jaguncismo”. Mesmo reunindo um grupo elevado de pessoas, o conflito terminou com a rendição dos sertanejos.

Sobre a Guerra do Contestado, José de Souza Martins pontua que:

Os camponeses lutavam na esperança do retorno de José Maria e de outros mortos na guerra, que através da morte teriam ido constituir o Exército Encantado de São Sebastião. Lutas e morrer passou a ser condição para ressuscitar, para viver. Esse foi o princípio que tornou a guerra inevitável e prolongada (Martins, 1981, p. 57).

Neste episódio a linguagem religiosa foi compartilhada por todos os posseiros. Não há como separar, na experiência do movimento social que ocorreu na região do Contestado, as lideranças “religiosas” e “não religiosas”. Todos os comandantes dos posseiros legitimavam seu poder político por meio de uma ligação espiritual com o monge José Maria, as “virgens” e os “comandantes de reza”. Ainda assim, cabe destacar que o movimento do Contestado não pode ser definido apenas pelo binômio laico *versus* milenar. Mesmo com um forte discurso em defesa da “Santa Religião”, os revoltosos tinham clareza que seus alvos principais eram os chefes políticos, grandes fazendeiro e comerciantes. Em resumo, a classe dominante (Machado, 2001, p. 3-5).

O movimento em Caldeirão – também conhecido como Caldeirão dos Jesuítas ou Caldeirão de Santa Cruz do Deserto –, situado no Crato (CE), remonta ao final da década de 1920 quando o Padre Cícero doou diversas terras férteis aos romeiros da região. Estes sertanejos, em 1936, organizavam-se em torno da figura do beato José Lourenço. Contando com, aproximadamente, mil habitantes as famílias do Caldeirão dividiam sua produção entre todos, num modo de vida comunitário, semelhante a uma cooperativa

rústica. Este aspecto desagradou os latifundiários que perdiam trabalhadores em suas lavouras. O movimento logo foi acusado de “comunista”. Padre Cícero, respeitado na região, morreu em 1934, abrindo margem para ataques. Sem a sua proteção, a região começou a ser invadida em 1936. Após serem expulsos, os sertanejos retomaram suas terras e seu modo de vida. Em 1937, o governo de Getúlio Vargas, assumidamente anticomunista³², invadiu o Caldeirão e assassinou as famílias que residiam no local. Até hoje o número de mortos é desconhecido.

Gomes (2009, p. 58) explica que, no sertão nordestino, a terra não prometia nada. O latifundiário, misto de político e *pater família predador*, retirava tudo dos sertanejos. Restava a eles a crença no absoluto como uma saída para sua condição de miséria. Por esse motivo, surgiram na região um conjunto de crenças, misturando formas primárias da religião indígena, africana e do catolicismo popular, formando o que se chama de catolicismo popular.

A respeito de Caldeirão e, mais especificamente, Juazeiro do Norte, vemos que a maioria dos migrantes estava movida pela fé nos poderes de Padre Cícero. A busca por melhores condições de vida estava entrelaçada com vivências do sagrado. A experiência religiosa se mostrou uma tática de sobrevivência, um motor para a organização da população. Nas “cidades” construídas em torno da fé, o crescimento do comércio também se tornou atrativo. Vemos então “cidades sagradas” desenvolvendo-se em paralelo com “cidades profanas”: o que não delimita uma dicotomia, mas sim uma complexa rede de entrançamentos e sobreposições de territórios (Ramos, 2014, p. 95).

Os três eventos narrados não foram os únicos exemplos de uma relação íntima entre movimentos camponeses e cristianismo nos séculos XIX e XX no Brasil. Podemos relembrar ainda Rodeador (1820, Pernambuco), Pedra Bonita (1838, Pernambuco), Cabanada (1832-1835, Pernambuco), Muckers (1873, Rio Grande do Sul), Juazeiro do Norte (1914, Ceará), Pau de Colher (1934-1938, Bahia) e Panelas (1938, Pernambuco). Com exceção da figura de Padre Cícero, todos os outros líderes religiosos/políticos foram assassinados por forças do Estado (Cordeiro, 2020, p. 26).

Para o teólogo Miguel Coelho (2017, p. 13-15), a religiosidade popular – “gerida pelo povo” – foi experienciada e vivida pelas classes excluídas “do ter”, “do poder” e “do

³² No Brasil, durante décadas foi comum, por meio de um expressivo repertório simbólico, a associação de estratégias de conspiração política à prática “subterrânea” dos comunistas. As alianças existentes entre o fenômeno anticomunista, em algumas de suas especificidades, e a centralidade dada ao tema da conspiração (detalhando o imaginário produzido sobre os comunistas) constituíram-se em local privilegiado dos registros que envolveram paixões e ressentimentos políticos (Gonçalves, 2004, p. 3).

saber”. Foram os mais pobres, que viviam no interior, nos campos e na beira mar, que desenvolveram esse modo particular de religiosidade. Ela é transmitida pela educação familiar, pelas sociabilidades e pela vizinhança, escapando do controle social e eclesial. Possui também alguns elementos fundamentais: o mágico, o simbólico, o místico, o festivo, o comunitário e o político.

Considerados fanáticos religiosos e até mesmo bandidos, as populações camponesas que resistiram através da fé foram massacradas. A busca por melhores condições de vida trouxe uma mobilidade que não foi tolerada pelo poder político e religioso hegemônico. Sobre essa questão, o historiador Eric Hobsbawm pontuou que:

[...] os camponeses viveram, em geral, em sociedades nas quais veem a si próprios como um grupo coletivo separado e inferior ao grupo dos ricos e poderosos, embora seja frequente que, individualmente, seus membros dependam de um ou outro deles. O ressentimento está implícito nessa relação (...) o banditismo faz com que essa possível rejeição da inferioridade seja explícita, pelo menos no mundo dos homens. Com sua simples existência, implica um desafio à ordem moral (Hobsbawm, 2010, p. 22).

Para Coutinho (2012, p. 181), as religiões ajudam a compreender as coletividades. São lugares onde se desenvolvem práticas e onde se elaboram e discutem crenças. Por isso, faz parte da essência da religião seu caráter organizativo.

A história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra não pode ser dissociada de toda experiência de luta e resistência das populações camponesas anteriores. O movimento representa também um acúmulo de táticas, de ser e agir no mundo. Por conseguinte, sua relação íntima com o sagrado também está gravada em sua estrutura significativa.

2.2 A particularidade latino-americana: o Cristianismo de Libertação

Como foi demonstrado, a organização das populações camponesas esteve, muitas vezes, atrelada às suas tradições religiosas. Em alguns casos (como o de Caldeirão), a experiência organizativa dos camponeses foi taxada, até mesmo, de “comunista”. O fenômeno religioso que mais incidiu sobre o surgimento do MST se deu, justamente, pela união entre cristianismo e as teorias marxistas. O presente subcapítulo busca demonstrar como o marxismo se aproximou da Igreja Católica na América Latina, dando origem às CEB's e, mais tarde, influenciando a criação e as práticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Comumente chamada de Teologia da Libertação, essa aproximação entre cristianismos e marxismos se revelou um fenômeno complexo e profundo – sendo mais amplo que uma mera corrente teológica. Configurando-se como movimento social, adotamos aqui a classificação de Michael Löwy (2000, p. 57) e chamamos esse fenômeno de *Cristianismo de Libertação*, sem excluir, no entanto, as reflexões de pesquisadores que adotaram outras classificações.

Para Emmanuel Luna (2018, p. 64), a Teologia da Libertação é uma das mais importantes correntes teológicas da América Latina e, talvez, a mais importante das formas do “fazer teológico” na região. Adotando a *práxis* enquanto categoria fundamental, essa teologia via as minorias estigmatizadas como agentes autônomos no processo de libertação da cultura eurocêntrica e do modelo neoliberal.

O cristianismo da libertação latino-americano representa uma inovação radical: a) ao propor a separação total entre a Igreja e o Estado; b) ao rejeitar a ideia de um partido ou sindicato cristão, e ao reconhecer a necessária autonomia dos movimentos sociais e políticos; c) ao rejeitar qualquer sugestão de uma volta a um “catolicismo político” pré-crítico e sua ilusão de uma “nova Cristandade”; e d) ao defender a participação cristã nos movimentos ou partidos populares não religiosos (Löwy, 2000, p. 99).

Em resumo, podemos compreender a ideia central da Teologia da Libertação pela expressão “opção preferencial pelos pobres”. Em uma região mergulhada na miséria e exploração, parte da Igreja constatou que uma organização marcada pela pobreza não estava nos projetos de Deus e que a própria Igreja se mostrava inerte, colaborando com as injustiças (Mitidiero Jr, 2008, p. 77). Acrescenta-se, ainda, que esses pobres são vistos como os agentes de sua própria libertação e sujeitos de sua história. Há aqui uma inversão na doutrina tradicional da Igreja que via os pobres como objeto de atenção caridosa.

Na Teologia da Libertação podemos observar oito princípios básicos, quais sejam: 1) luta contra a idolatria, bens materiais, riqueza e mercado; 2) libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo; 3) crítica da teologia dualista tradicional, na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis; 4) nova leitura da bíblia; 5) forte crítica moral e social do capitalismo; 6) uso do marxismo como instrumento socio-analítico; 7) opção preferencial pelos pobres; e 8) desenvolvimento de comunidades de base cristãs (Löwy, 2000, p. 61).

Weber já havia mencionado a existência de uma aversão, uma espécie de antipatia cultural – básica e irreconciliável – entre Igreja Católica e espírito do capitalismo. Isto não impediu uma acomodação e uma adaptação “realista” das instituições católicas ao

sistema, dirigindo suas críticas aos excessos do liberalismo e não às suas bases. Ainda, diante de outra ameaça considerada maior, o movimento socialista, a Igreja uniu suas forças com a burguesia. Por meio dos estudos weberianos, observamos que a Igreja nunca buscou, de fato, abolir o capitalismo. Mas sim corrigir alguns de seus aspectos através de ações caritativas (Löwy, 2000, p. 40-41).

Embora as considerações de Weber sejam preciosas, o trabalho de outros historiadores, como Groethuysen, apontaram para uma fonte imprescindível do anticapitalismo católico – a identificação ética e religiosa de Cristo com os pobres, onde os últimos seriam a representação terrestre da imagem dos sofrimentos de Cristo. Este aspecto influenciou, diretamente, na criação da Teologia da Libertação (Löwy, 2000, p. 42).

Na pesquisa de Mitidiero Jr (2008, p. 131-134) observamos que a história da vida de Jesus foi marcada pelo ambiente rural da Galiléia. Vivendo entre camponeses, miseráveis e oprimidos, Cristo passou a anunciar um novo céu e uma nova terra que poderia ter início naquele instante a partir dos pobres. Nas interpretações dessa nova corrente da Igreja, a luta pela terra possuía um valor teológico genuíno.

Nas palavras de Löwy (2000, p. 53-55): “A ‘Igreja dos Pobres’ da América Latina é herdeira da rejeição ética do capitalismo pelo catolicismo – a ‘afinidade negativa’ – e especialmente dessa tradição francesa e europeia do socialismo cristão”. Entretanto, o cristianismo de libertação latino-americano não é apenas uma continuação do anticapitalismo tradicional católico, ou sua variante francesa. É a criação de uma nova cultura religiosa que traz em seu cerne as condições sociais e políticas específicas da América Latina como a questão da miséria, violência institucionalizada e religiosidade popular.

A emergência de um cristianismo revolucionário e da Teologia da Libertação na América Latina abriu um novo capítulo histórico, sendo necessária uma renovação da análise marxista da religião. Diversos marxistas se frustraram ou ficaram confusos com o fenômeno, definindo essa ideologia religiosa como reacionária e idealista. Outros consideraram que a Teologia da Libertação era um truque do clero, um novo tipo de “ópio do povo”. Alguns foram mais abertos em aceitar os cristãos revolucionários (Löwy, 2000, p. 11-12, 133).

Entre os aspectos marxistas rejeitados pela Teologia da Libertação estão a filosofia materialista e a ideologia ateísta (Löwy, 2000, p. 129). No tocante aos seus pontos de afinidade e correspondência, temos:

1. Como indicou Lucien Goldmann, ambos rejeitam a afirmação de que o indivíduo é a base da ética e criticam as visões individualistas do mundo (liberal/racionalista, empiricista e hedonista). A religião (Pascal) e o socialismo (Marx) compartilham a fé em valores transindividuais. 2. Ambos acham que os pobres são vítimas de injustiça. É óbvio que existe uma distância considerável entre os pobres da doutrina católica e o proletariado da teoria marxista, mas não podemos negar um certo ‘parentesco’ socio ético entre eles. Como vimos acima (p. 49) um dos primeiros autores alemães a falar sobre o proletariado, dez anos antes de Marx, foi o filósofo católico Romântico Johannes von Baader. 2. Ambos compartilham o universalismo – o internacionalismo ou ‘catolicismo’ (em seu sentido etimológico) – ou seja, uma doutrina e instituições que veem a humanidade como uma totalidade, cuja unidade substantiva está acima de raças, grupos étnicos ou países. 4. Ambos dão grande valor à comunidade, à vida comunitária, à partilha comunitária de bens, e criticam a atomização, a anonimidade, a impersonalidade, a alienação e a competição egoísta da vida social moderna. 5. Ambos criticam o capitalismo e as doutrinas do liberalismo econômico, em nome de algum bem comum considerado mais importante que os interesses individuais de proprietários privados. 6. Ambos têm a esperança de um reino futuro de justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade (Löwy, 2000, p. 116-117).

Foi a partir de 1970 que diversas figuras latino-americanas iniciaram uma produção textual que deu corpo teórico à Teologia da Libertação. Entre elas podemos citar: Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador) Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Plabo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai) e Samuel Silva Gotay (Porto Rico) (Löwy, 2000, p. 56).

Um dos intelectuais que mais inspirou a Teologia da Libertação foi José Carlos Mariátegui. Seu socialismo era inseparável da tentativa de re-encantamento do mundo através da ação revolucionária (Löwy, 2000, 34). Em suas palavras:

Os intelectuais burgueses se ocupam com a crítica racionalista, a teoria e a técnica do método revolucionário. Que falta de compreensão! *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 (Mariátegui *apud* Löwy, 2000, p. 33, *grifo nosso*).

Embora os textos teóricos sejam importantes para a consolidação e compreensão da Teologia da Libertação ela é, ao mesmo tempo, reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. É a expressão de um vasto movimento social que surgiu no

começo da década de 1960 e envolveu setores da igreja, movimentos religiosos laicos (como a Juventude Universitária Católica), redes pastorais, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e organizações populares criadas por ativistas das CEBs (como clube de mulheres, sindicatos de camponeses e trabalhadores, etc.) (Löwy, 2000, p. 56-57).

A partir da década de 1960 – com a influência da teologia francesa recente, da economia humanista e do socialismo personalista – surgiu uma nova tendência na Igreja, conhecida como “Esquerda Católica”. Influenciada pela Revolução Cubana, a Juventude Universitária Católica (JUC) radicalizou-se e se aproximou das ideias socialistas. Seus estudantes reivindicavam a substituição de uma economia baseada no lucro por uma economia que respeitasse os princípios humanos (Löwy, 2000, p. 136-137). Especificamente sobre o contexto histórico brasileiro, podemos ver que o país:

[...] sofria com a política implementada pelo Estado. A repressão e a truculência dos militares diante do florescimento e disseminação de lutas sociais no campo e na cidade fizeram com que a Igreja não ficasse inerte à situação. O Estado, que antes andava de mãos dadas com a Igreja, se tornaria hostil, reprimindo e violentando os seus sacerdotes. Assim, mais uma vez é preciso enfatizar que as transformações ocorridas na Igreja, ou em alguns setores da Igreja, não estavam desconexas da estrutura política, econômica e social do país (Coelho, 2010, p. 51).

A Esquerda Católica foi a precursora do Cristianismo de Libertação, ainda que contasse com um número limitado de seguidores. A hierarquia da Igreja acusou esse movimento, bem como a tendência esquerdista da JUC, de serem contrários à sã doutrina social da Igreja (Löwy, 2000, p. 140).

O novo movimento social surgiu primeiramente entre os grupos que estavam localizados na interseção desses dois grupos de mudanças: os movimentos laicos (e alguns membros do clero), ativos entre a juventude estudantil e nas comunidades mais pobres. Em outras palavras, o processo de radicalização da cultura católica latino-americana que iria levar à formação do cristianismo da libertação não começou, de cima pra baixo, dos níveis superiores da Igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações “de orientação popular” e, sim, da periferia para o centro (Löwy, 2000, p. 70-71).

Da radicalização mencionada, a JUC, em conjunto com o MEB, criou a Ação Popular (AP) no ano de 1962: movimento político não-confessional que lutava pelo socialismo. Depois de 1964 a AP se distanciou da Igreja e do cristianismo no geral. A

maioria dos seus membros entrou para o Partido Comunista do Brasil (Pcdob) (Löwy, 2000, p. 139-140).

Considerando a contextualização histórica do tema, foi após 1959 que o marxismo e o cristianismo começaram a se aproximar na América Latina. Isso se deu por dois acontecimentos principais: a Revolução Cubana e a nova orientação da Igreja Católica impulsionada pelo Papa João XXIII.

No tocante à Revolução Cubana, observamos que o próprio marxismo evoluiu nesse período: houve uma ruptura do monolitismo stalinista. No continente latino-americano, a revolução trouxe uma versão indígena e mais atraente do marxismo do que aquela apresentada pelos soviéticos, ocasionando questionamentos sobre a hegemonia dos Partidos Comunistas. O marxismo deixou de ser um sistema fechado, sujeitado à Moscou, e se tornou uma cultura mais pluralista, com pensamentos mais dinâmicos. Tudo isso tornou mais acessível uma interpretação cristã do marxismo (Löwy, 2000, p. 120).

Outro ponto importante para o Cristianismo de Libertação foi a Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Medellín, de 1968, que reconheceu o direito do povo à insurreição contra qualquer tirania. Outras duas Conferências também tiveram papel de destaque na construção e consolidação do Cristianismo de Libertação – a Conferência dos Bispos Latino-Americanos do Rio de Janeiro (1955) e a Conferência dos Bispos Latino-Americanos de Puebla (1979).

Além da análise bibliográfica, para tratar sobre essas Conferências recorreremos a uma fonte: os *Documentos do CELAM: Conclusões das Conferência do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. O referido documento foi publicado pela editora Paulus (2005) e possui 878 páginas³³.

A Conferência dos Bispos Latino-Americanos do Rio de Janeiro foi realizada entre 25 de julho e 04 de agosto de 1955. Em uma fase que podemos chamar de “pré-Teologia da Libertação”, as conclusões da conferência não trazem aspectos diretamente marxistas, mas já apontavam para os problemas sociais existentes em nosso continente e para a necessidade de ação por parte da Igreja, como no caso da seguinte passagem:

³³ A editora Paulus dedica-se à publicação de textos cristãos e é subordinada à Pia Sociedade de São Paulo. Criada em 1954, pelo Padre Tiago Alberione, sua missão “é a evangelização. Ou seja, ajudar as pessoas a se cultivarem e a colaborarem na construção de um ‘mundo melhor’, mais ‘humano’, mais ‘cristão’”. Além disso, assume prestar serviço à Igreja, à luz do Evangelho e do Magistério da Igreja Católica, especialmente do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais Latino-Americanas e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Dados disponíveis em: <<https://www.paulus.com.br/portal/pia-sociedade-de-sao-paulo/>>. Acesso em setembro de 2023.

O panorama social que apresenta o Continente Latino-Americano nos permite advertir que, não obstante a multidão de bens que a Providência tem depositado nele para benefício de seus provedores, nem todos desfrutam efetivamente de tão rico tesouro, já que muitos de seus habitantes – especialmente entre os trabalhadores do campo e da cidade – vivem, entretanto numa situação angustiosa. Tão deplorável condição de vida material, que põe evidentemente em perigo o bem-estar geral das nações e seu progresso, repercute forçosa e inevitavelmente na vida espiritual dessa numerosa população. De modo especial observamos a profunda e rápida transformação que se verifica nas estruturas sociais da América Latina, devido ao intenso processo de industrialização, e nos preocupa a necessidade de que o pensamento cristão, tão amiúde ausente dela, a esclareça e anime. Para tanto se requer a presença ativa da igreja, a fim de influir no mundo socioeconômico, orientando-o com seu espírito³⁴.

Postura diferente foi adotada durante a Conferência de Medellín onde denunciaram as estruturas existentes (como injustiça e violência institucionalizada) e defenderam a importância da solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à libertação de toda a servidão – reconhecendo, inclusive, que a insurreição revolucionária era legítima (Löwy, 2000, 76).

Logo no início do texto de conclusão dessa Conferência podemos ler que:

A Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral de seu episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Assim sendo, não se acha “desviada”, mas “voltou-se para” o homem, consciente de que “para conhecer Deus é necessário conhecer o homem”. Pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem; procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à Luz da Palavra, que é Cristo. Procurou ser iluminada por esta palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento³⁵.

Percebe-se, então, uma defesa mais delimitada pelos pobres. Fato que evidencia as ideias da Teologia da Libertação enquanto doutrina que penetrou na Igreja. Mais à frente lemos que: “não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da palavra, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação”³⁶.

Em busca de “ação”, a Igreja defendeu no documento que era necessário se dedicar na formação de “comunidades nacionais” – lugares onde toda a população (principalmente as classes populares) organizasse estruturas intermediárias entre a pessoa e o Estado, com participação “criativa” de todos para a construção de uma nova

³⁴ Conselho Episcopal Latino-Americano. Documentos do CELAM: Conclusões das Conferência do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 23-24.

³⁵ *Ibidem*. p. 73.

³⁶ *Ibidem*. p. 74.

sociedade. Defenderam, ainda, que essas estruturas não podiam sofrer intervenção de autoridades ou grupos dominantes³⁷.

No tocante aos trabalhadores, o documento demonstrou que a Igreja Católica apoiava a organização sindical rural e operária, bem como a formação de cooperativas para as populações camponesas³⁸. Nas conclusões da fonte analisada podemos ler que um dos objetivos a serem assumidos era: “encorajar e favorecer todos os esforços do povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base, para a reivindicação e consolidação de seus direitos na busca de uma verdadeira justiça”³⁹. Diferente da Conferência do Rio de Janeiro, vemos aqui uma posição mais delimitada que leva em consideração a busca por uma organização entre as classes dominadas.

Ainda que se encontrem críticas ao sistema capitalista e a miséria que ele produz, o texto analisado deixa claro que tanto este quanto o sistema marxista são ruins:

O sistema liberal capitalista e a tentação do sistema marxista, pareceriam esgotar em nosso continente, as possibilidades de transformar as estruturas econômicas. Ambos sistemas atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital, seu poder e sua discriminatória utilização em função do lucro. O outro, embora ideologicamente defenda um humanismo, vislumbra melhor o homem coletivo e na prática se transforma numa concentração totalitária do poder do Estado⁴⁰.

Longe de defender uma posição abertamente radical, a Conferência de Medellín faz um “apelo” aos empresários e classe dominante:

Fazemos, por isso, um apelo urgente aos empresários, às suas organizações e às autoridades políticas, para que modifiquem radicalmente a valorização, as atitudes e as medidas relativas à finalidade, organização e funcionamento das empresas. Merecem encorajamento todos aqueles empresários que individualmente ou através de suas organizações fazem esforços para integrar suas empresas nas orientações do magistério social da Igreja⁴¹.

A terceira Conferência aqui analisada – de Puebla (1979) – trouxe algumas particularidades. Durante sua realização uma disputa tomou conta das discussões. O CELAM havia proibido os adeptos da Teologia da Libertação de participar da Conferência. Graças a mediação de alguns bispos estes teólogos estiveram presentes e exerceram influência nos debates. A conciliação entre as alas da Igreja se deu pela fórmula

³⁷ *Ibidem.* p. 81.

³⁸ *Ibidem.* p. 84-86.

³⁹ *Ibidem.* p. 102.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 83.

⁴¹ *Ibidem.* p. 83.

da “opção preferencial pelos pobres”, frase ampla que agradava a interpretação das diversas correntes da Igreja (Löwy, 2000, p. 81).

A tensão pode ser vista no discurso inaugural no Seminário Palafoxiano de Puebla de Los Angeles, no México, em 28 de janeiro de 1979, por S. S. João Paulo II:

Diante de outros tantos humanismos, frequentemente fechados numa visão do homem estritamente econômica, biológica ou psíquica, a Igreja possui o direito e o dever de proclamar a verdade sobre o homem que ela recebeu de seu mestre Jesus Cristo. Oxalá não impeça de fazê-lo nenhuma coação externa. Mas, principalmente, oxalá não deixe ela de fazê-lo por temores ou dúvidas, por ter-se deixado contaminar por outros humanismos, por falta de confiança em sua mensagem original⁴².

Apesar dessa tensão, vários trechos evidenciam a contribuição dos teólogos da libertação, como no exemplo a seguir:

[...] descobrimos que esta pobreza não é uma etapa casual, *mas sim o produto de determinadas situações e estruturas econômicas, sociais e políticas*, embora haja também outras causas da miséria. A situação interna de nossos países encontra, em muitos casos, sua origem e apoio em mecanismos que, por estarem impregnados não de autêntico humanismo, mas de materialismo, produzem, em nível internacional, ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres (*grifo nosso*)⁴³.

Como evidenciado pela Conferência de Puebla, embora seja um movimento expressivo dentro da Igreja Católica, o Cristianismo de Libertação foi combatido pelo Vaticano e pelo órgão regulamentador da Igreja (CELAM), controlado por uma ala conservadora. Considera-se ainda que esse movimento influenciou apenas uma minoria das Igrejas latino-americanas, visto que as tendências conservadoras e moderadas foram majoritárias. Ainda assim, sua importância pode ser compreendida se considerarmos que a CNBB (embora tenha sido responsável por uma declaração em 1964 de apoio ao golpe civil-militar no Brasil), apesar das pressões vindas do Vaticano, recusou-se a condenar a Teologia da Libertação (Löwy, 2000, 58-65).

Com o golpe civil-militar em 1964, a Esquerda Cristã, que originou o Cristianismo de Libertação, foi esfacelada pela repressão. Um número cada vez maior de católicos e cristãos se juntaram à oposição. Alguns deles, principalmente os dominicanos, apoiaram a resistência armada, como no caso da assistência prestada à ANL entre 1967 e 1968 (Löwy, 2000, p. 141).

⁴² *Ibidem.* p. 240.

⁴³ *Ibidem.* p. 300.

Outro fato interessante é que, em 1970, em visita a Paris, Dom Hélder Câmara denunciou o uso da tortura pelos militares brasileiros. Ele se tornou objeto de uma campanha violenta por parte das autoridades brasileiras e da imprensa. No mesmo ano, a CNBB condenou o uso da tortura, mesmo alegando que não tinha competência para apurar denúncias e que era pouco provável que essa fosse uma política oficial adotada pelo governo (Löwy, 2000, p. 143-144).

Com a crescente repressão que as organizações de esquerda sofreram com a ditadura civil-militar no Brasil, a Igreja surgiu, aos olhos da sociedade civil e dos militares, como uma adversária do sistema totalitário. Configurava-se, inclusive, como uma oposição mais poderosa que a parlamentar (MDB). Foi então que “vários movimentos sociais, em defesa dos direitos humanos ou de sindicatos de trabalhadores ou camponeses, encontraram abrigo sob o guarda-sol protetor da Igreja” (Löwy, 2000, p. 144-145).

Neste mesmo período as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) começaram a crescer, num reflexo direto das discussões formuladas na Conferência de Medellín. No fim da década de 1970 com a ajuda, principalmente, das ordens religiosas femininas, já haviam dezenas de milhares dessas comunidades espalhadas pelo Brasil (Löwy, 2000, p. 145-146).

O Cristianismo de Libertação não se limita à estrutura da Igreja Católica. Também existe um Cristianismo de Libertação protestante que se desenvolveu, paralelamente, nas décadas de 1960 e 1970. Encontra-se entre luteranos⁴⁴, presbiterianos, metodistas e unitaristas – excluindo as igrejas evangélicas mais recentes, como as neopentecostais. Esses cristãos deixaram de lado a briga tradicional entre católicos e protestantes e compartilharam iniciativas teológicas e pastorais com os católicos progressistas (Löwy, 2000, p. 176).

Em um documento produzido em 1988 (em formato de circular informativo), que tinha como objetivo denunciar a violência do Estado e da UDR⁴⁵ contra trabalhadores rurais, temos acesso a um caso onde protestantes e católicos se uniram em prol de uma

⁴⁴ Para compreender a relação entre luteranos e o MST, recomenda-se o artigo “Atuação de religiosos luteranos nos movimentos sociais rurais no Brasil (1975-1985)”, escrito por Fábio Py e Marcos Antonio Pedlowski. Para compreender a relação entre a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e o CAPA (Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor), recomenda-se o artigo de Tarcísio Vanderlinde, publicado em 2016, intitulado “CAPA: o jeito luterano de atuar com os pequenos agricultores no Sul do Brasil”.

⁴⁵ Mendonça (2010, p. 148) explica que a UDR fazia duras críticas aos sem-terra e seus movimentos. As lideranças da União Democrática Ruralista chegavam, até mesmo, a negar sua existência. Embora não se furtassem em defender que os movimentos sociais eram ilegais, subversivos e sem aptidão para o trabalho.

causa. O documento se encontra na *Biblioteca da Questão Agrária*, sob os cuidados do MST. Inicia-se com uma passagem bíblica e, logo em seguida, parte para a denúncia de que quatro trabalhadores foram presos ilegalmente por fazendeiros e pela polícia no Espírito Santo. Nas últimas linhas podemos ler que:

Preocupados e insatisfeitos com tudo isso, queremos manifestar o nosso repúdio às autoridades e ao Estado diante de tudo isso que está acontecendo no norte do Espírito Santo. Cabe a nós ficarmos sempre atentos e vigilantes. *Queremos também unir nossas forças para construirmos uma sociedade socialista*, onde a terra, as fábricas, o pão sejam dos trabalhadores e não de uma minoria exploradora (*grifo nosso*)⁴⁶.

No trecho em destaque vemos uma busca por união de forças. O referido documento foi assinado pelo MST, CPT, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus, Paróquia São Mateus, Igreja Metodista, Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, CUT, PT Regional e Organização das Mulheres Trabalhadoras Rurais. Serve como uma prova de que alguns protestantes e católicos estavam alinhados no tocante ao Cristianismo de Libertação.

Tivemos acesso também a outra circular informativa do ano de 1989. Esta conta com as seguintes assinaturas: Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Linhares, Sindicato dos Empregados do Comércio no Estado do Espírito Santo, Grupo de União e Consciência Negra, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja Católica em Linhares, Comissão de Defesa dos Direitos Humanos de Linhares, Federação das Associações de Moradores e Movimentos Populares de Linhares, Pastoral Operária, Associação de Moradores do bairro Schell, Associação de Moradores do BNH, Sindicato da Construção Civil de Linhares, PT Linhares, CPT. Mesmo que essa circular não traga mensagens diretamente religiosas, demonstra, mais uma vez, a união entre católicos e protestantes que se empenharam em combater a UDR, inclusive com a utilização de imagens⁴⁷:

⁴⁶ MST; CPT; Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus; Paróquia São Mateus; Igreja Metodista; Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; CUT; PT Regional; Organização das Mulheres Trabalhadoras Rurais. Violência do Estado e da UDR contra os trabalhadores. Out. 1988. Disponível em: Biblioteca da Questão Agrária.

⁴⁷ Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Linhares; Sindicato dos Empregados do Comércio no Estado do Espírito Santo; Grupo de União e Consciência Negra; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Igreja Católica em Linhares; Comissão de Defesa dos Direitos Humanos de Linhares; Federação das Associações de Moradores e Movimentos Populares de Linhares; Pastoral Operária; Associação de Moradores do bairro Schell; Associação de Moradores do BNH; Sindicato da Construção Civil de Linhares; PT Linhares; CPT. O que é a UDR. Jul. 1989.



IMAGEM 02 – Charge representando a dicotomia entre UDR e trabalhadores rurais. jul. 1989⁴⁸.

2.3 O papel da CEB e da CPT na formação do MST

O Cristianismo de Libertação empreendeu diversos esforços para congregar um expressivo número de leigos e agentes pastorais que pudessem se aproximar do povo. Com esse objetivo, criaram instituições e pastorais como o Movimento de Educação de Base (MEB), o Movimento de Evangelização Rural (MER), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) (Mitidiero Jr, 2008, p. 138).

No meio rural, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), orientadas pela Teologia da Libertação, ajudaram a conscientizar os sujeitos, orientando-os na compreensão de que sua realidade não era natural. Em outras palavras, buscavam demonstrar que a pobreza e a miséria não precisavam ser vividas para sempre – ao contrário, deveriam ser combatidas. “Sob a luz do evangelho, estas foram responsáveis por estimular a germinação de uma consciência política nos sujeitos, objetivando a luta social, na utopia da transformação social, partindo da realidade dos pobres e oprimidos. Os movimentos sociais, nesse sentido, passariam a ser visualizados como um lugar de esperança” (Coelho, 2010, p. 64, 65 e 73).

Sob a argumentação de que a terra era um bem de todos e que ela deveria ser terra de trabalho e não de exploração, é que as atividades das CEBs e da CPT eram erigidas. A Igreja passava a investir nos discursos morais e éticos. Não era a vontade de Deus que houvesse tanta concentração de terras e milhões de trabalhadores e trabalhadoras sendo explorados. Inverteu-se a função que Deus

⁴⁸ *Ibidem*.

deixara para a terra, era preciso transformar a terra de exploração em novamente terra de trabalho (Coelho, 2010, p. 62).

Foi a partir da década de 1960 que o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base deu um novo rumo para os movimentos sociais no Brasil. As CEBs são pequenos grupos de vizinhos que pertencem a uma mesma comunidade e se reúnem para rezar, cantar, comemorar, ler e discutir a Bíblia⁴⁹ (Löwy, 2000, p. 82-83). A construção dessas comunidades se relaciona diretamente com as conclusões da Conferência de Medellín, de 1968, destacadas anteriormente no trabalho.

Löwy (2000, p. 100) explica que, para os teólogos da libertação e para os agentes pastorais, um dos aspectos mais negativos da modernidade urbana e industrial foi a destruição dos elos comunitários tradicionais. Portanto, a união dentro dessas comunidades foi imprescindível para atender os anseios da Teologia da Libertação.

Com as discussões das CEBs, pouco a pouco, as comunidades expandiram seus questionamentos. Com a ajuda do clero, começaram a incluir em suas pautas tarefas sociais como lutas por moradia, eletricidade, esgoto e terra. “Várias das lutas importantes pela democracia e pela emancipação social na América Latina nos últimos vinte e cinco anos só foram possíveis graças à contribuição das CEBs e do cristianismo da libertação” (Löwy, 2000, p. 86).

No caso brasileiro, o número de Comunidades Eclesiais de Base é maior do que em todo o restante do continente. Além do mais, a Igreja aqui:

[...] é a única Igreja do continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente, se considerarmos que a Igreja brasileira é a maior Igreja católica do mundo. Além disso, os novos movimentos populares brasileiros – a radical Confederação de Sindicatos (CUT), os movimentos de trabalhadores sem-terra (MST), as associações de moradores das áreas pobres – e sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores (PT), são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristão dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades de base também cristãs (Löwy, 2000, p. 135).

A Teologia da Libertação, no terreno prático, traduziu-se no desenvolvimento de muitos movimentos sociais, entre eles o MST. “Não se trata, portanto, de uma

⁴⁹ Por meio de experiência pessoal, vivida junto à Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), comunidade Ressurreição (Imbituva-PR), constato que os luteranos também se empenham na construção de grupos de encontro e estudo semelhantes as CEBs. Comumente chamados de “estudo bíblico”, fazem parte do Programa de Evangelização e Mordomia (PAM). Para os encontros são disponibilizados pequenos cadernos que contém reflexões, passagens bíblicas, indicações de leituras e músicas. Estas publicações variam de acordo com temáticas específicas, como “Na vida de culto e serviço” e “Jesus: a fonte da água viva”.

peculiaridade da esquerda, mas de uma radicalização de muitos cristãos, sejam intelectuais, membros do clero, da juventude e de camadas populares” (Löwy, 2017, p. 21, 22).

Quando o MST surgiu a Igreja passou a ser um apoio fundamental na luta pela terra, visto que a Teologia da Libertação partia do princípio de que viver o evangelho não deveria ser apenas na dimensão espiritual, mas também no engajamento político que deseja a libertação dos oprimidos (Coelho, 2010, p. 49).

Foi neste contexto que surgiram as pastorais populares, como a Comissão Pastoral da Terra e a Pastoral Indígena. Longe dos centros urbanos, elas tinham/têm como objetivo reconstruir, através das CEBs, um estilo de vida comunitário, remetendo-se a um passado rural que ainda estava presente na memória coletiva dos pobres. Esse passado se relaciona diretamente com hábitos de cooperação, solidariedade e ajuda mútua. Por esse motivo, os projetos preferidos das CEBs são os empreendimentos de cooperativas locais, utilizando técnicas tradicionais ou semi-modernas que empregam pouco capital e muita mão-de-obra (Löwy, 2000, p. 101-105).

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) surgiu em 1975, durante a XIV Assembleia Geral da CNBB. O contexto histórico e político que remonta sua criação iniciou-se em 1964 quando a ditadura civil-militar brasileira deu início a um processo de “colonização” da região Norte do país. O objetivo era deslocar mão de obra nordestina para suprir as necessidades das empresas rurais da Amazônia. Com o “Estatuto da Terra”, de 1964, o governo priorizou a formação de grandes latifúndios, gerando diversos conflitos com os posseiros que já se encontravam na região mencionada, transformando o local no principal foco de conflitos agrários do país (Villalobos; Rossato, 2011, p. 23-24).

Assim sendo:

Diante do descaso do Estado, do atrelamento dos sindicatos de trabalhadores rurais aos latifúndios, da ineficiência da Confederação dos Trabalhadores da Agricultura, CONTAG, devido a constantes intervenções dos militares e frente às injustiças e grilagens que estavam ocorrendo, uma série de bispos, religiosos e leigos, organizados basicamente por D. Pedro Casaldáliga, desde 1971, começaram a reivindicar uma posição da Igreja diante do fato. Por isso, durante uma assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, realizada em Goiânia no ano de 1975, decidiu-se criar uma comissão pastoral permanente, com autonomia diante da própria CNBB (Villalobos; Rossato, 2011, p. 24).

O objetivo da CPT era acompanhar os principais focos de tensão no campo, apoiando os posseiros e trabalhadores rurais. Este objetivo se mostra presente até os dias

de hoje na CPT com a publicação anual dos relatórios dos *Conflitos no Campo*; com as denúncias de violência contra trabalhadores rurais no jornal *Pastoral da Terra*; com a preservação de documentação referente à luta pela terra no Brasil no *Centro de Documentação Dom Tomás Balduino*, etc.

Em uma análise das publicações de outubro a dezembro de 2020, julho a setembro de 2020 e abril a junho de 2020 do jornal *Pastoral da Terra*, podemos encontrar 9 casos de violência no campo que foram relatados com destaque. Após realizar a leitura dos casos, constatou-se que:

Considerando os casos de violência (...) e também a história da CPT, vemos como a violência no campo não pode ser negada, considerada uma parte maldita da sociedade ou um acidente esporádico. A violência no campo se faz presente desde os primórdios da história do Brasil e os relatos de 2020 – que englobam despejos ilegais, ameaças, torturas e assassinatos – mostram que essa violência não deixa de estar presente em nossa sociedade. Ainda, para enfrentar esse problema é necessário falar sobre ele, divulgar esses dados e buscar soluções. Nesse sentido é possível compreender a importância do papel da Comissão Pastoral da Terra que, desde 1975 (tempos de ditadura militar), dedica-se a auxiliar na resolução desse problema (Gonzaga, 2021, p. 396-397).

Um documento interessante a ser analisado quando falamos sobre a CPT foi publicado em 1982, em formato de caderno, com o título “O que é CPT?”. Possui 28 páginas e está disponível na *Biblioteca da Questão Agrária*. Impresso e distribuído pela Comissão Pastoral da Terra de Goiânia, o caderno possui um formato didático, mesclando textos e imagens, onde apresenta para o trabalhador rural sua condição no Brasil e explica como a CPT pode ajudá-lo na superação dessa condição.

As páginas iniciais trazem um panorama da história da terra no Brasil. Em conjunto com o uso de múltiplas imagens, podemos ler:

Este é o mapa do Brasil: 8.511.965 km². Um país imenso, com muita terra boa pra trabalhar. Deveria ter terra para todos. Mas nunca foi assim. Desde o começo, quando os portugueses vieram conquistar a terra que era dos índios, dividiram as terras entre poucas famílias, sem saber nem onde ficavam os confins delas. Os índios, que eram os legítimos ocupantes foram massacrados e poucos que se salvaram fugiram sempre mais sertão-adentro. Para servir de mercadoria aos senhores da terra, foram trazidos da África os escravos que iriam substituir os índios no trabalho das fazendas. Os portugueses ricos queriam tirar toda a produção e o lucro da terra. Mas não estavam dispostos a trabalhar nela. Para isso eles trouxeram e escravizaram os negros africanos. Os escravos eram comprados e vendidos como se compra e se vende animais, hoje em dia, para trabalhar nas fazendas. Até que em 1888 o governo decretou o fim da escravidão. A princesa Isabel foi obrigada a assinar a Lei Áurea por causa da resistência dos negros e dos interesses da Inglaterra. Depois disso o governo convidou os colonos imigrantes pobres da Europa e do Japão. Vieram pensando

em receber terra. Mas ficaram praticamente como escravos dos fazendeiros. E assim foi andando: a terra ficou sempre mais nas mãos de poucos⁵⁰.

Após essa explicação, a CPT defendeu que a solução para o trabalhador rural não era procurar emprego nas fábricas e indústrias – que pagam um “salário de fome” e que tiram toda “segurança e felicidade”. Dentro desse contexto, o caderno questionou: “o que deve fazer o cristão?”. Para isso não apresentou uma resposta correta, mas múltiplas alternativas que são acompanhadas de imagens, levando o trabalhador rural à reflexão:

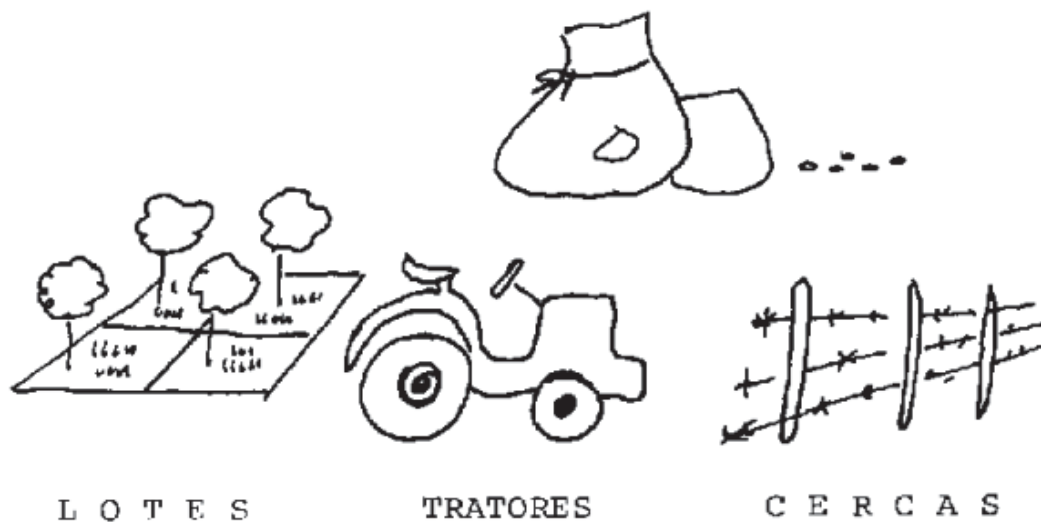


IMAGEM 03 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”. ago, 1982⁵¹.

⁵⁰ CPT. O que é CPT? Cadernos CPT: Goiânia. Agosto. 1982. p. 3-6.

⁵¹ *Ibidem*. p. 14.

* TEM GENTE QUE SE PREOCUPA E COMEÇA A
ARRANJAR DINHEIRO PARA DOAR AOS LAVRADORES



* TEM GENTE QUE PENSA QUE ISSO ACONTECE PORQUE
O LAVRADOR É TOLO, NÃO SABE DE NADA E ENTÃO
PRECISA LHE ENSINAR

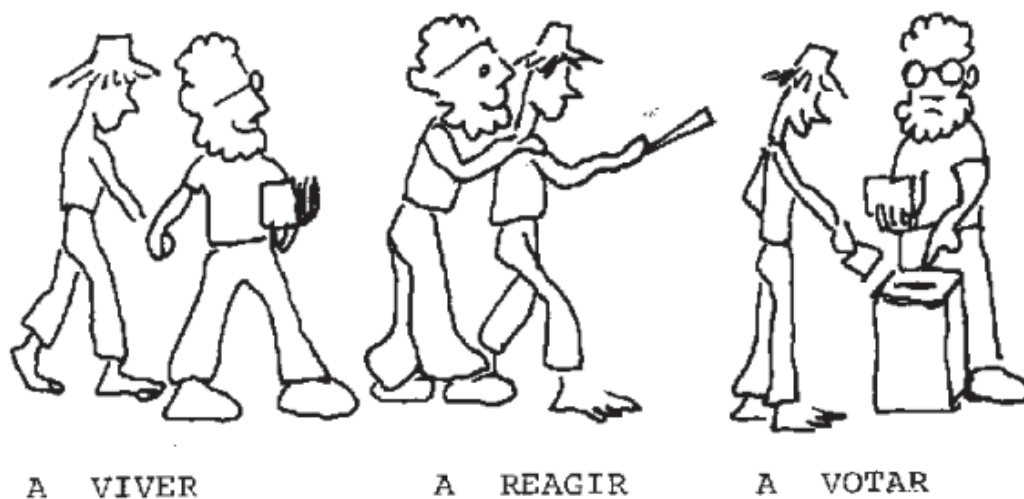


IMAGEM 04 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”. ago, 1982⁵².

⁵² *Ibidem.* p. 15.

* TEM OUTROS QUE ACHAM QUE É MELHOR ASSIM PORQUE ESTUDARAM NOS LIVROS QUE QUEM VAI MUDAR O RUMO DO PAÍS É A CLASSE OPERÁRIA E ENTÃO É MELHOR QUE CAMPONÊS VIRE OPERÁRIO FICANDO SEM TERRA PARA FAZER DEPOIS A REVOLUÇÃO.

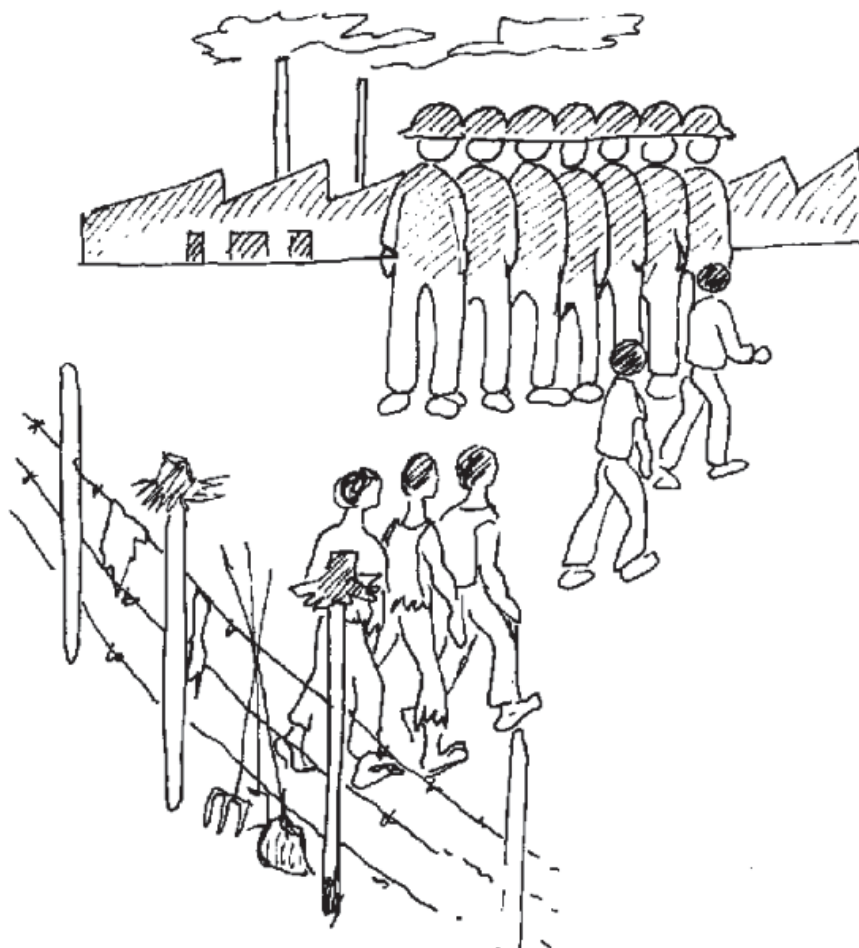


IMAGEM 05 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”. ago, 1982⁵³.

Após a contextualização histórica e esse “convite” para reflexão, a CPT se apresentou como fruto da reunião de bispos, padres, irmãs e leigos que se dedicaram a discutir o problema da terra no Brasil. A organização não se colocou como um órgão que iria “resolver” a situação dos trabalhadores, mas que iria acompanhá-los. Apesar de assumir que possuíam advogados que podiam auxiliar os lavradores, o caderno é bem explícito sobre o que a CPT pensa da justiça brasileira: “[...] esta justiça é tão vagabunda

⁵³ *Ibidem.* p. 16.

que até juiz virou grileiro, e que eu lembre as maiores vitórias dos lavradores não foram na justiça, mas na união deles e na luta deles”⁵⁴.

Além disso, nesse documento a CPT também listou algumas das insurgências camponesas que já havia apoiado. Entre elas estão: a reivindicação de indenização para os atingidos pela construção da Usina de Itaipu; apoio aos criadores de porco no Paraná que buscavam um preço mais justo para sua mercadoria; o caso do Bico do Papagaio, em Goiás, onde o exército jogou bombas em um povoado. Entre as causas apoiadas vemos também o surgimento do MST:

- VOCÊ CONHECE O CASO DE RONDA ALTA, DAS 500 FAMÍLIAS ACAMPADAS NA BEIRA DA ESTRADA EXIGINDO TERRA NO RIO GRANDE DO SUL QUANDO O GOVERNO QUER DESPACHÁ-LAS PARA MATO GROSSO, BAHIA E RONDÔNIA? O POVO FICOU FIRME APESAR DA PRESSÃO DO CURIÓ, A SERVIÇO DO PRESIDENTE DA REPÚBLICA, DA POLÍCIA, ATÉ DO BISPO

QUE QUERIA TIRAR DE LÁ O PADRE ARNILDO, VIGÁRIO DA PARÓQUIA. A CPT ACOMPANHOU AQUELE POVO SOFREDOR E FICOU COM ELE MESMO QUANDO OS CURIÓS DO PRESIDENTE CRITAVAM VENENO CONTRA O PESSOAL DELA.

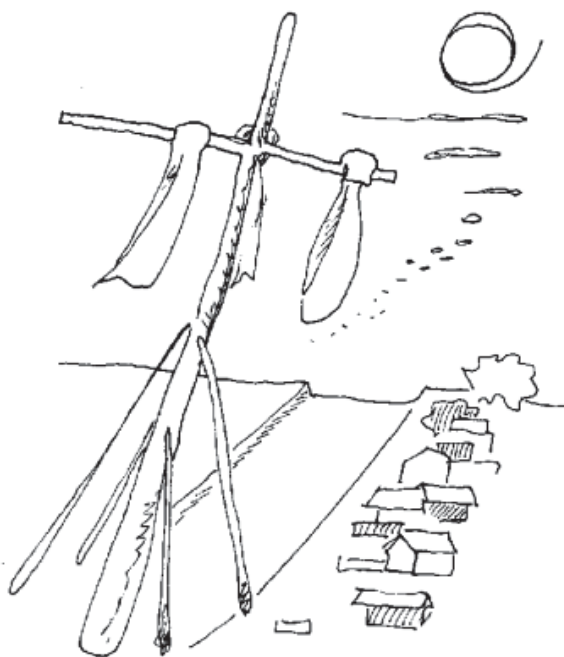


IMAGEM 06 – Ilustração presente no documento “O que é CPT?”. ago, 1982⁵⁵.

⁵⁴ *Ibidem.* p. 19.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 23-24.

A imagem que acompanha a descrição do caso de Ronda Alta remete, diretamente, a uma fotografia que ficou famosa na história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Nela, diversos camponeses carregavam uma cruz com panos brancos, em respeito àqueles que morreram na luta pela terra em Ronda Alta. Esta cruz agrega o simbolismo religioso e político. Utilizando uma imagem conhecida, infere-se que o caderno analisado, por meio de múltiplas linguagens, buscava difundir sua mensagem para o maior número de pessoas possíveis.



IMAGEM 07 – Camponeses marcham com uma cruz na ocupação de Ronda Alta (1979). Disponível em: <<https://mst.org.br/2014/06/18/a-luta-do-acampamento-encruzilhada-natalino/>>. Acesso em julho de 2023.

Vê-se, por meio da documentação apresentada, que a CPT sempre se empenhou em caminhar com o MST. Mas não apenas como um apoio direto às suas estratégias de luta, suas ocupações, etc. O caderno apresentado também demonstra uma preocupação com a condição dos trabalhadores rurais. Como grande parte dos camponeses eram analfabetos na época da publicação, a CPT teve o cuidado de inserir imagens que os lavradores conseguissem identificar com facilidade, inserindo-os nas discussões políticas.

2.4 Zona de contato e zona de conflito: MST e Igreja

Propomos, neste ponto do trabalho, reunir e analisar cinco documentos que demonstram a ligação do Cristianismo de Libertação e do MST. As referidas fontes estão, em sua maioria, disponíveis na *Biblioteca da Questão Agrária* e serão citadas cronologicamente.

No dia 14 de fevereiro de 1980 a CNBB, em razão da sua 18ª Assembleia, aprovou a publicação de um documento com o título “Igreja e problemas da terra”, contando com 20 páginas. Logo no início do documento podemos ter acesso ao seu objetivo: “Este documento está voltado para a problemática da posse da terra em nosso país. Não é um estudo sobre a agricultura nem sobre a questão técnica da produção, mas sobre a questão social da propriedade fundiária”⁵⁶.

Após um panorama sobre as condições sociais do homem do campo no Brasil, que enfrentava índices alarmantes de miséria, a Igreja afirmou que: “A responsabilidade não cabe a Deus, como se dá a entender quando se diz que ‘as coisas estão assim porque Deus quer’. Não é vontade de Deus que o povo sofra e viva na miséria”⁵⁷.

Além de considerar a terra como uma “dádiva de Deus”, A CNBB fez uma crítica ao sistema capitalista:

Não se pode esquecer, ainda, de um certo caráter perverso no mecanismo de preço dos gêneros alimentícios de origem agrícola. O alimento considerado caro pelo consumidor urbano e que o produtor agrícola considera barato e insuficientemente pago pelo comprador, beneficia, ainda, uma outra categoria econômica. Na verdade, o custo dos alimentos consumidos pelo trabalhador urbano é caro em face ao salário baixo por ele recebido, mas é barato, para o patrão que emprega o seu trabalho. Aquilo que falta no pagamento dos produtos do trabalho do lavrador aparece, de fato, como mão-de-obra barata na contabilidade e no lucro da empresa nacional e multinacional. Quando o lavrador compra alguma coisa produzida pela indústria – como o adubo, o inseticida, a roupa, o calçado, o medicamento – paga caro, em comparação com os seus próprios ganhos; quando vende o seu produto, que vai ser consumido na cidade, só consegue vendê-lo barato em comparação com os lucros da grande indústria beneficiada pelo barateamento do preço da força de trabalho. Estamos diante de uma clara transferência de renda da pequena agricultura, produtora da maior parte dos alimentos, para o grande capital⁵⁸.

Após esse momento de levantamento histórico, em um movimento nitidamente herdado da tradição marxista, a Igreja concluiu que:

⁵⁶ Documentos da CNBB, Nº 17. Igreja e problemas da terra. 2ª Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 1.

⁵⁷ *Ibidem*. p. 4.

⁵⁸ *Ibidem*. p. 6.

[...] a problemática dos trabalhadores rurais e urbanos e a problemática da terra só terão solução verdadeira se forem mudadas as mentalidades e a estrutura em que funciona a nossa sociedade. Enquanto o sistema político-econômico estiver a favor dos lucros do pequeno número de capitalistas, e enquanto o modelo educacional servir de instrumento de manutenção desse sistema, inclusive desestimulando a vida rural e seus valores, então não terá solução verdadeira a situação de injustiça e de exploração de trabalho da maioria⁵⁹.

Embora o documento referido tenha sido elaborado antes da criação do MST, podemos compreender através dele que a Igreja Católica – mais precisamente sua ala de libertação – já estava comprometida com os movimentos camponeses e com a Reforma Agrária. A linguagem marxista e o apelo para união entre os subjugados pelo sistema demonstram a busca por mudanças na estrutura social e econômica de nosso país.

Cinco anos depois, em 1985, tivemos acesso ao “Documento Final do Primeiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra”. Contando com 4 páginas, o referido documento exigiu a extinção do Estatuto da Terra e a defesa de uma Reforma Agrária feita sob controle dos trabalhadores⁶⁰.

No mesmo ano o MST publicou uma circular com o título “Histórico do Movimento Sem Terra”. Ao tratar sobre sua história, o movimento não deixou de mencionar a importância da CPT para sua formação: “A CPT e os Sindicatos Autênticos passaram a estimular o intercâmbio e o contato entre os trabalhadores rurais envolvidos nas lutas concretas. Foram realizadas diversas reuniões como experiências e aos poucos foram crescendo com a participação cada vez maior das pessoas [...]”⁶¹.

Também em 1985, a CNBB publicou uma carta contendo 6 páginas, destinada ao presidente José Sarney de Araújo Costa. Nela, enfatizaram a necessidade de uma “Reforma Agrária autêntica e corajosa”. Ademais, a carta defendeu a criação de assentamentos para trabalhadores sem-terra, reconhecendo suas lutas e experiências para a elaboração de um plano de Reforma Agrária efetivo em nosso país⁶².

Em 1986 outra carta da CNBB foi destinada ao presidente, desta vez com um número menor de páginas (3). Neste documento a Igreja criticou a ausência de uma Reforma Agrária por parte do governo e destacou que:

⁵⁹ *Ibidem.* p. 14.

⁶⁰ MST. Documento Final do Primeiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Curitiba: 31, jan. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

⁶¹ MST. Histórico do Movimento Sem Terra. Porto Alegre: 11, fev. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

⁶² CNBB. Carta ao presidente José Sarney de Araújo Costa. Ceará: 30, jul. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Apesar do nosso esforço pastoral para mantê-los na esperança da terra prometida pela Reforma Agrária, o retardamento da sua efetivação, vem tornando a situação insustentável como manifestam as ocupações de latifúndios, e o número cada vez maior de conflitos de terra nesta região. Esta atitude traz inúmeros sofrimentos, sobretudo a crianças que adoecem e morrem nos acampamentos, além da violência que muitas vezes de abate sobre inúmeras famílias indefesas. Não podemos deixar de ver nas pessoas, assim totalmente abandonadas, a pessoa de Cristo crucificado e não podemos abandoná-las⁶³.

Os exemplos elencados ajudam a elucidar a posição marxista adotada pelo Cristianismo de Libertação. Os pobres são vistos como imagem e semelhança de Cristo, sendo alvo de preocupação por parte dos teólogos da libertação. Ademais, ao delimitar sua posição pela Reforma Agrária e pela criação de assentamentos, a Igreja do período estava alinhada com os interesses do MST. Parece que, em uma relação dialética, a Igreja apreendeu as reivindicações e necessidades do homem do campo, enquanto o último se favorece dos subsídios e influência da Igreja que dirigia, até mesmo, cartas diretas para o presidente do país.

Apesar do discurso de ambos estarem em concordância, a relação entre Igreja e MST também perpassou por uma zona de conflito. Em outubro de 1984 o MST publicou um texto no seu jornal que tinha como título *A Igreja apoia, mas não decide pelo movimento*. Havia, no período, uma preocupação do MST em esclarecer qual era o seu relacionamento com a Igreja, já que muitos sindicatos, partidos e até mesmo o Estado consideravam que o movimento foi criado pela Igreja. Apesar desta publicação delinear a autonomia do MST, ele não abriu mão do diálogo com as alas progressistas da Igreja. Depois dessa data, o movimento continuou produzindo discursos sobre a terra prometida por Deus e divulgando textos escritos por agentes religiosos (Coelho, 2010, p. 90 e 97).

Não é difícil encontrar uma cruz nas manifestações do MST, que ganham também o simbolismo do sofrimento dos pobres da terra. “No acampamento Encruzilhada Natalino, a cruz se tornou o símbolo maior e mais importante para os sujeitos, pois representava os sofrimentos e alegrias, a morte e a vida daquele grupo em meio à luta que estavam travando” (Coelho, 2010, p. 97 e 105).

Além de todo o simbolismo que o MST adotou do *lôcus* cristão, por conta do diálogo com os grupos progressistas da Igreja Católica, o movimento acabou se apropriando da simbologia religiosa em suas ações. Assim sendo, o MST agregou o

⁶³ CNBB. Carta ao presidente José Sarney de Araújo Costa. São Paulo: 17, abr. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

binômio Fé e Política com muita propriedade. As práticas que eram realizadas pelo MST tinham raízes naquelas desenvolvidas pela Comissão Pastoral da Terra. Uma dessas práticas é conhecida como mística (Coelho, 2010, p. 104 e 106).

2.5 Re-encantamento do mundo através da ação: a mística no MST

Entre tantas atividades desenvolvidas pelo MST, uma das mais lembradas é a mística. Ela vem sendo praticada desde as primeiras mobilizações do movimento e teve como principais incentivadores os agentes religiosos. A mística desperta curiosidade entre a maioria das pessoas que buscam se aproximar do Movimento Sem Terra. A semântica da palavra, bem como o mistério de não ter experienciado uma vivência única compartilhada pelos trabalhadores rurais, leva a diversos questionamentos. Como podemos, então, definir a mística?

Nas palavras de Santos:

Se, em um primeiro momento, a palavra mística é de difícil compreensão, é justamente pela dificuldade de descrever a magnitude que tal ato ganha nos movimentos sociais, ato este que ultrapassa os limites da encenação e que não deve ser definido como um teatro ou uma apresentação cultural (Santos, 2022, p. 113).

Para Laureano:

Mística é oriunda de mistério e por ser mistério não pode ser revelada completamente sob pena de perder a essência do sentido. Mistério não é um segredo indecifrável diante do qual devemos sempre calar, mas trata-se do segredo profundo da vida que pela mística podemos tatear, farejar e deixar o coração ser envolvido por um entusiasmo que faz o militante carregar no coração a alegria da vitória que virá (Laureano, 2007, 115-116).

Na definição de Almeida:

1) A mística não é universal, são fenômenos particulares, linguísticos, inseridos em um determinado contexto histórico-religioso, assim não existe mística, mas sim místicas; 2) É muito difícil para alguém contemporâneo (inserido na academia) abordar o tema da mística porque a rigor não acredita na mística; 3) os sujeitos que a praticam afirmam que é algo que não se explica, a única forma de saber o que ela é realmente é sentindo-a, vivendo-a (Almeida, 2005, p. 23).

Para tentar explicar um fenômeno tão complexo quanto a mística, iniciamos aqui uma contextualização de seu surgimento. Entre as atividades desenvolvidas pela CPT com os trabalhadores do campo, existia um grupo responsável pela “animação”. Essas pessoas eram incumbidas da tarefa de realizar atividades celebrativas de acordo com cada

momento. As atividades não tinham um manual a ser seguido, como no caso de uma liturgia, o que explica a pluralidade de dinâmicas que podem ser encontradas em uma mística. O principal objetivo dessa prática era fazer com que cada sujeito da reunião se sentisse, de fato, como um participante da mesma. Desde o início a prática da mística, realizada pela CPT, era carregada de símbolos (Coelho, 2010, p. 106-107).

A mística nasceu de uma perspectiva de cunho católico. Mas, nos dias atuais, congrega diferentes crenças e também se une com a ciência para tratar sobre os mais diversos temas. Para a teologia, ela é descrita como uma experiência pessoal de encontro com o absoluto. No MST, a mística toma forma de uma experiência pessoal de encontro com o movimento. Cada pessoa que a compõe leva um aprendizado e passa por uma experiência única. Ainda assim, a construção e a vivência da mística são coletivas (Santos, 2022, p. 113-114).

A mística se tornou significativa nas lutas do MST, sendo considerada a alma do movimento – uma força misteriosa que sustenta os sujeitos diante das dificuldades. Ainda, a mística que foi sistematizada há décadas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra é carregada de intencionalidades, “a sua prática está relacionada com o cotidiano dos sujeitos e, sobretudo, com os objetivos, visões de mundo e valores privilegiados pela organização do Movimento” (Coelho, 2010, p. 20). A mística é uma síntese de toda riqueza e diversidade que o campesinato possui. Pertence, portanto, ao *habitus* camponês, que se expressa em comportamentos pessoais e coletivos (Santos, 2022, p. 115).

Uma das características da mística na organização do MST é ser dinâmica. Seu desenvolvimento se tornou acessível a todos os espaços e circunstâncias nos quais os sujeitos se fazem presentes. A mística pode ser definida como um ritual ou celebração que acontece de diversas maneiras e possui diversos significados. Geralmente é praticada em forma de teatro, contendo também músicas⁶⁴, poesias e elementos simbólicos (Coelho, 2010, p. 18-20).

Para Santos (2022, p. 124), a mística é uma atividade tão naturalizada dentro do MST que sua preparação se dá de forma natural e tranquila, muitas vezes com pouca antecedência. “É como se todos soubessem o que e como fazer”.

⁶⁴ Groff e Maheirie (2011, p. 360) explicam que, como a música ocupa um lugar central na mística, o MST investe em uma produção musical própria que conta com CD's como: Arte em Movimento (1998), Plantando Cirandas (2000) e Cantares da Educação do Campo (2006).

Pontuamos aqui que a mística pode possuir encenações teatrais, mas não é uma peça de teatro. As vezes ela contém músicas e poesias, mas estas não explicam o que é a experiência da mística. Descrever momentos de intensos sentimentos e paixões políticas é sempre uma tarefa árdua e complicada.

Pessoa, Brandenburg e Pivato (2022, p. 51), ao realizarem entrevista com uma liderança do MST no Paraná, constataram o valor da mística para os trabalhadores rurais. Para o entrevistado, a mística é capaz de traduzir contextos de lutas, de vitórias e de derrotas.

Ao entrevistar outra integrante do movimento, Santos (2022, p. 115) nos apresenta a seguinte fala: a mística é “o detalhe, a sutileza, é a benzedeira, a música, a preparação, a mística não é só o momento final, a apresentação, ela é toda a construção do nosso povo”. O autor também destaca que:

Quando a razão foge dos sentidos e quando não se vê motivos para continuar a lutar, experiências como a mística ajudam os movimentos a seguir, seja pela memória de um companheiro morto, pela esperança da terra prometida, da luta pelo dom da vida ou pelo direito de usar e produzir a terra. A mística traz aos sem-terra o fervor que as dificuldades insistem em retirar (Santos, 2022, p. 114-115).

Sobre temática semelhante, Ansart pontuou que:

Se considerarmos que a participação política foi negada aos camponeses por muitos anos, compreender suas ações como estando no campo das paixões políticas – onde não há dicotomia entre racional e irracional – coloca-os como agentes do debate político ao mesmo tempo que reconhece um modo particular de interpretar o mundo. A imposição de bons sentimentos confronta-se, sem cessar, a reticências difusas, correndo o permanente risco da indiferença e da apatia, mas pode, igualmente, chocar-se com um contrassistema, uma estrutura socioafetiva outra, com a qual compete. Os conflitos e tensões sociais podem corresponder a essa concorrência entre duas sensibilidades opostas, que entrarão em conflito radical ou em relação dinâmica de complementaridade, produzindo linguagens e dispositivos expressivos antagônicos (Ansart, 2019, p. 85).

A mística também possui um sentido educativo. É uma forma camponesa de aprender por meio da prática e da troca de experiências. Por esse motivo, não há oficinas para aprender o que é a mística e como fazê-la. O movimento se organiza de forma orgânica e natural. A mística também possui um elemento de incentivo e força de mobilização. Para uma das entrevistadas por Santos a mística é o que “mantém o pessoal animado, é uma utopia” (Santos, 2022, p. 127-134).

Barbosa (2019, p. 26) explica que a mística traz consigo um sentimento de pertencimento – ou pertença – onde é possível envolver um conjunto de participantes na ação coletiva. “É uma espécie de comunhão que irmana os envolvidos num conagraçamento coletivo”.

Em todos os momentos de reunião do MST podemos encontrar a mística. Porém, mais do que “assistir” a sua prática é necessário vivenciá-la. É por meio da experiência compartilhada, da *práxis*, que a mística pode ser apreendida. Nos capítulos subsequentes a mística será retomada diversas vezes. Nesta apresentação buscamos delimitá-la enquanto parte fundamental da utopia romântica do Movimento Sem Terra.

2.6 Iconografia Sem Terra

Retomando as ideias de Ansart (2019, p. 11), vemos que cada momento da vida política é marcado pela difusão de múltiplas imagens que tem como objetivo influenciar sentimentos positivos e negativos em relação a objetivos, instituições ou heróis da cena política.

A história do MST é marcada por múltiplas mensagens e símbolos. Desde a sua criação o movimento carrega uma bandeira própria. Ela possui quatro cores, cada uma com seu significado: a vermelha representa o sangue e a disposição para lutar de cada trabalhador rural; a branca representa a paz; a verde representa a esperança na conquista da terra; e a preta representa o luto pelos companheiros que morreram na luta. A bandeira ainda possui o desenho de um mapa do Brasil, indicando que esse movimento abarca todos os estados do nosso país. Ao centro dele estão um trabalhador e uma trabalhadora rural, demonstrando a necessidade de engajamento de homens e mulheres nessa luta. Eles carregam um facão – instrumento de trabalho, luta e resistência. O facão também remete a história e memória de diversos posseiros que abriram caminho pelos sertões de nosso país. Sua imagem ultrapassa as barreiras do mapa do Brasil, apontando que essa é uma luta internacionalista⁶⁵.

Além da bandeira, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra possui um hino próprio. Sua letra, já na primeira estrofe, evidencia o trabalho e condição dos camponeses sem-terra: “e plantemos nesta terra como irmãos”. Outro trecho importante

⁶⁵ MST. Boletim da Educação nº 2: como trabalhar a mística do MST com as crianças. 1993. Disponível em: Biblioteca da Questão Agrária.

destaca a necessidade da união entre campo e cidade na construção de um *mundo novo*: “pátria livre operária-camponesa”.



IMAGEM 08 – Bandeira do MST. Disponível em: <<https://mst.org.br/nossos-simbolos/>>. Acesso em julho de 2023.

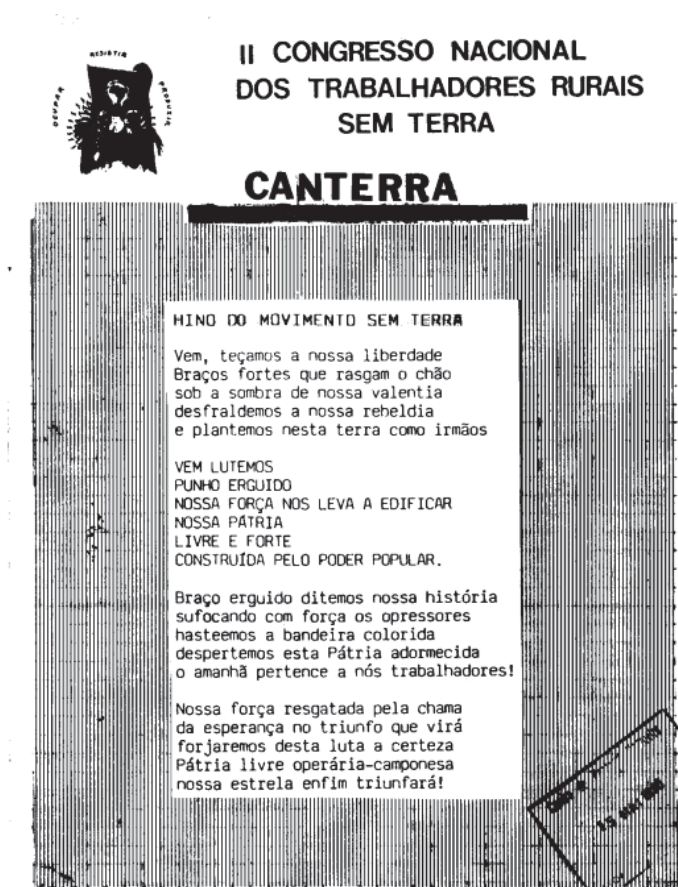


IMAGEM 09 – Hino do MST. Disponível em: MST. Canterra: II Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. 1990.

Esses pequenos exemplos demonstram o quanto os símbolos são importantes para o movimento. Não só no momento de sua criação, mas durante todo o caminhar do MST. Em diversas manifestações não é difícil identificar os militantes e/ou apoiadores do Movimento Sem Terra – suas camisas e bonés vermelhos ganham destaque em meio à multidão. Nos produtos que são comercializados por suas cooperativas sempre encontramos a bandeira do MST. Hoje, até mesmo os avessos à Reforma Agrária reconhecem os símbolos do movimento. Eles são responsáveis por unir àqueles que fazem parte da luta.

Bronislaw Baczko (1985, p. 297) já apontava que qualquer poder se rodeia de representações coletivas. Por isso, o domínio do imaginário e do simbólico são lugares estratégicos. Ademais:

Exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras (Baczko, 1985, p. 298-299).

Os símbolos tem a capacidade de transportar o homem para fora de si próprio, pois “nenhuma instituição política é *possível* sem que o homem prolongue a sua existência através das imagens que tem de si próprio e de outrem”. O que faz os homens agirem no mundo é o coração, suas paixões e desejos. E a imaginação é a faculdade onde as paixões tem capacidade para acenderem. Por isso, os símbolos são tão importantes na construção dos indivíduos (Baczko, 1985, p. 301).

Como mencionado, a utilização de símbolos esteve presente no MST desde a sua criação. No tocante à relação do MST com a Igreja, analisamos agora o livro *MST em cartaz*, que mostra como a iconografia religiosa transpassa para as ações do movimento. O livro foi publicado em 2019 pela editora Expressão Popular, conhecida pela publicação de títulos e autores ligados a tradições de esquerda. Possui 288 páginas, impressas em papel foto. Os únicos textos que aparecem no livro são curtos e estão na apresentação e nos agradecimentos. A autoria do livro é mencionada como sendo do MST, embora tenham creditado os organizadores (Ana Chã, Camilo Álvarez, João Pedro Stedile, Lucimeire Barreto, Marina Tavares, Neuri Rosseto, Rogério Chaves e Vladimir

Sacchetta), os responsáveis pela pesquisa histórica (Camilo Álvares e Lucimeire Barreto), e a responsável pelo projeto gráfico (Marina Tavares).

Na apresentação do livro podemos ler que:

A memória histórica das lutas coletivas de um povo é registrada de muitas formas. Por meio de fotos, vídeos, livros, depoimentos... e na memória de deus participantes (...) Nosso movimento, o MST, é fruto de todas essas lutas históricas. Apreendemos com elas e destas somos herdeiros. Por isso, num trabalho coletivo, organizamos aqui uma memória histórica das lutas das últimas décadas, resgatando cartazes que foram editados em todo o Brasil e que difundiram, celebraram e motivaram a luta pela terra e a causa da reforma agrária⁶⁶.

Ao contar a história do movimento por meio de imagens, mais especificamente cartazes, vemos uma forte ligação com as simbologias cristãs. No livro podemos ter acesso a 422 cartazes. Destes, 172 têm relação com o cristianismo, seja por meio de imagem ou texto, ou porque são cartazes feitos por órgãos da Igreja – como CIMI e CPT. Ainda que sejam assinados por comissões da Igreja, os cartazes foram selecionados pelo MST para contar a *sua* história.

No livro os cartazes são divididos por temáticas principais, sendo elas: 1) Povos Indígenas; 2) Canudos; 3) Romarias; 4) Dia do trabalhador Rural; 5) Reforma Agrária; 6) Violência no Campo; 7) Mártires; 8) Campanhas e Jornadas; 9) Cultura; 10) Congressos, Encontros e Debates; 11) Solidariedade Internacional; 12) Homenagens; 13) MST; 14) Novas Expressões. Com exceção da última categoria, em todas encontramos cartazes que remetem à ligação da Igreja com o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

A primeira categoria do livro – Povos Indígenas – conta com 43 cartazes, destes, 23 possuem conexão com o cristianismo e a Igreja, principalmente pelas assinaturas de órgãos como CIMI, CNBB, CONAGE e COMIN. Em um dos cartazes, podemos ler “Terra dos Índios: Direito Sagrado”. As bordas do cartaz são adornadas com grafismos indígenas, enquanto no centro observamos a imagem de mulheres e crianças em busca de água. Todos os elementos imagéticos – moradia, paisagem, objetos – remetem a vida coletiva dos povos originários. Mas a frase em destaque, acompanhada por pombas brancas, denota a presença das ideias do Cristianismo de Libertação⁶⁷.

⁶⁶ MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 9.

⁶⁷ MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 12.

Destaca-se aqui um cartaz de 1997 assinado por várias entidades religiosas, inclusive protestantes. Ao considerar que sua história é formada pelas produções das igrejas, vemos, mais uma vez, como o Cristianismo de Libertação está ligado ao MST.



IMAGEM 10 – Cartaz sobre Povos Indígenas. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 28.

Na segunda categoria do livro – Canudos – todos os 5 cartazes escolhidos remetem ao cristianismo. Infere-se, portanto, que o MST se vê como herdeiro dessa luta campesina com fortes traços cristãos. Chama atenção um cartaz de 1993, onde a história de Canudos serve como ponte de ligação para várias outras histórias de resistência campesina – Caldeirão, Porecatu, Encruzilhada Natalino, etc. A mensagem escrita no cartaz, embora não seja tão explícita quanto outras presentes no livro, remete a ideia de uma “terra prometida”.



IMAGEM 11 – Cartaz sobre a resistência de Canudos. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 39.

A terceira categoria, que trata sobre as Romarias, possui 21 cartazes e todos têm ligação com o cristianismo. Em um cartaz sem data, temos alguns elementos simbólicos muito interessantes. Vários trabalhadores marcham em direção a uma colina, rompendo uma cerca de arames que representa o latifúndio. No meio da multidão vemos a bandeira do MST e a famosa cruz da Encruzilhada Natalino. Este cartaz, convidando a todos para a 1ª Romaria da Terra de Ribeirão Preto, foi assinado pela Comissão Pastoral da Terra e pela Arquidiocese de Ribeirão Preto – Linha Profética.

**1ª ROMARIA
DA TERRA**

DIA 21 DE JULHO RIBEIRÃO PRETO



**Às 8 Horas da Manhã, Catedral de São Sebastião, Martir
Até Sr. Bom Jesus, em Bonfim Paulista.**

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA
ARQUIDIOCESE DE RIBEIRÃO PRETO - LINHA PROFÉTICA

LIVRARIA E TERCEROS PIRASSUNINGA loja no centro perto do rio Rua São Sebastião, 821 14.915 - Ribeirão Preto - SP Telefone: (016) 824-9253	POSTOVARO R.S. LTDA. Transportes para todo Brasil MATRIZ: Rua Palmeira Brasileira, 104 Fone: 838-4700 - Ribeirão Preto SP FILIAL: R. Carmo, 519 - Fone: 279-0830-277083 São Paulo - Capital	S.A. L. A. R. S. A. - Conveniência Transportes de Rodovias Curitiba - Campo Mourão - Rondonópolis - Cuiabá Av. Antonio Francisco, 318 - Fone: (016) 842-2365-842-5123 Ribeirão Preto 647-5185 - Santos SP	CENTER COPY - impressões & cópias Copiadora em São Paulo - 011-540 - Campinas - Plásticação Encadernação - Serviços na Área de Informática Rua Américo Brasiliense, 505 - Tel: 838-3439-825-8108 CEP 14.915 - Ribeirão Preto - SP

IMAGEM 12 – Cartaz com convite para a 1ª Romaria da Terra de Ribeirão Preto. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 47.

Destaca-se ainda um cartaz de 1990, produzido como convite para a 1ª Romaria da Terra e dos Mártires de Marabá. Nele, um trabalhador rural, ferido com um tiro no peito, aparece ressuscitando com uma enxada na mão. Enquanto “se levanta” o homem é representado três vezes, uma clara alusão à história de Jesus Cristo que, no terceiro dia, ressuscitou dos mortos.



IMAGEM 13 – Cartaz com convite para a 1ª Romaria da Terra e dos Mártires de Marabá. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 51.

Na quarta categoria do livro – Dia do Trabalhador Rural – temos acesso à 30 cartazes. Destes, 23 tem ligação com o cristianismo. Em um cartaz de 1981, em comemoração ao Dia do Colono, vemos um trabalhador rural crucificado em suas ferramentas de trabalho. Além disso, o cartaz traz uma mensagem escrita por Dom Pedro Casaldáliga.



IMAGEM 14 – Cartaz em comemoração ao Dia do Colono. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 61.

Outro exemplo emblemático aparece em um cartaz sem data, feito em comemoração ao Dia do Agricultor. Nele, podemos ver a cruz da Encruzilhada Natalino novamente. O destaque aqui é um homem crucificado em um grande poste de luz, demonstrando que o trabalho nas fábricas ou a vida na cidade não modifica positivamente a condição dos camponeses. No cartaz, trabalhadores urbanos e rurais se levantam ao mesmo tempo, embora estejam separados pela linha de fuga central.

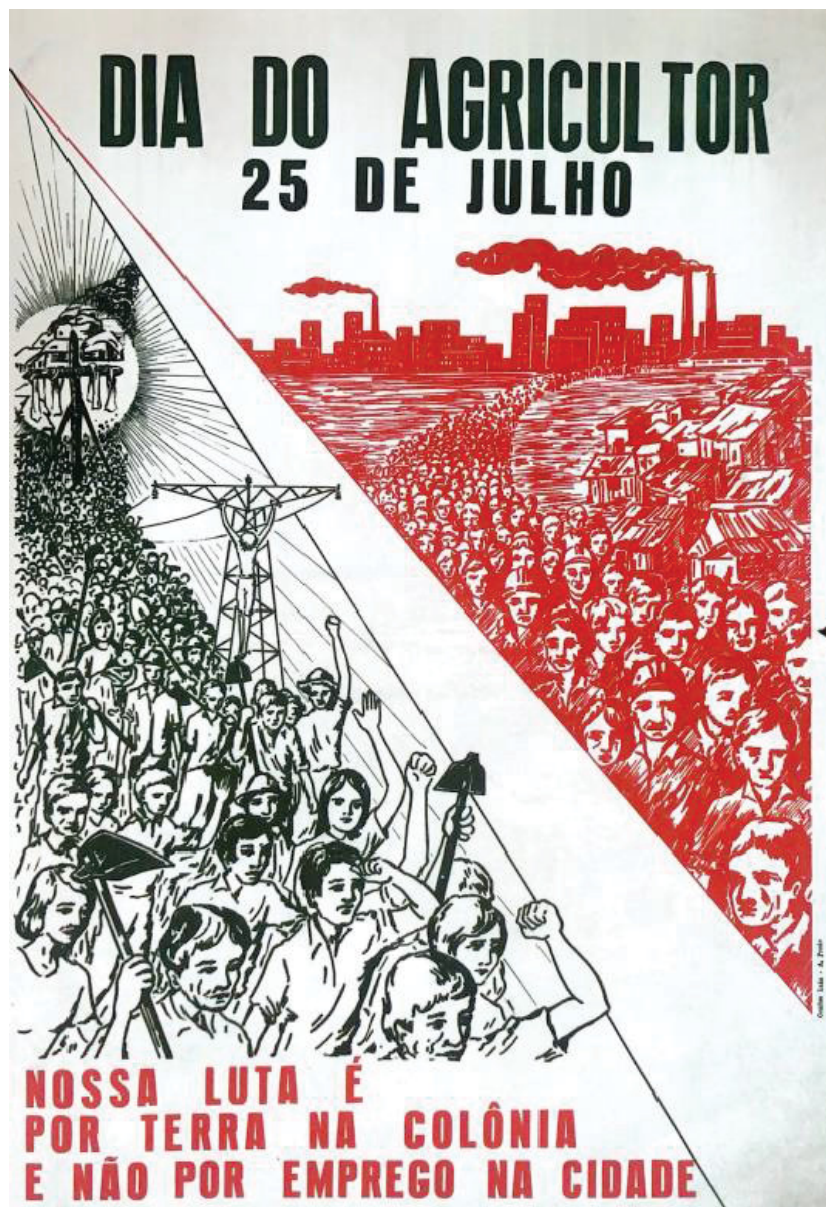


IMAGEM 15 – Cartaz em comemoração ao Dia do Agricultor. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 67.

Na categoria “Reforma Agrária”, 4 dos 19 cartazes escolhidos tem relação com o cristianismo. Em um cartaz assinado pelo INCRA, como propaganda pelos títulos entregues, podemos ler uma frase religiosa, o que demonstra que até os órgãos institucionais do governo se preocupam com essa ligação entre o campesinato e o cristianismo, apropriando-se dessa questão para que sua mensagem atingisse mais pessoas.



IMAGEM 16 – Cartaz produzido pelo INCRA. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 75.

Na categoria “Violência no Campo”, 15 dos 25 cartazes tem relação com o cristianismo. Em um cartaz sem data, vemos um convite para participar da luta pela libertação de padres e agricultores presos no Araguaia, o que demonstra que a Teologia da Libertação não agiu apenas no campo da teoria. Membros da Igreja realmente estavam na *práxis* defendendo os camponeses.

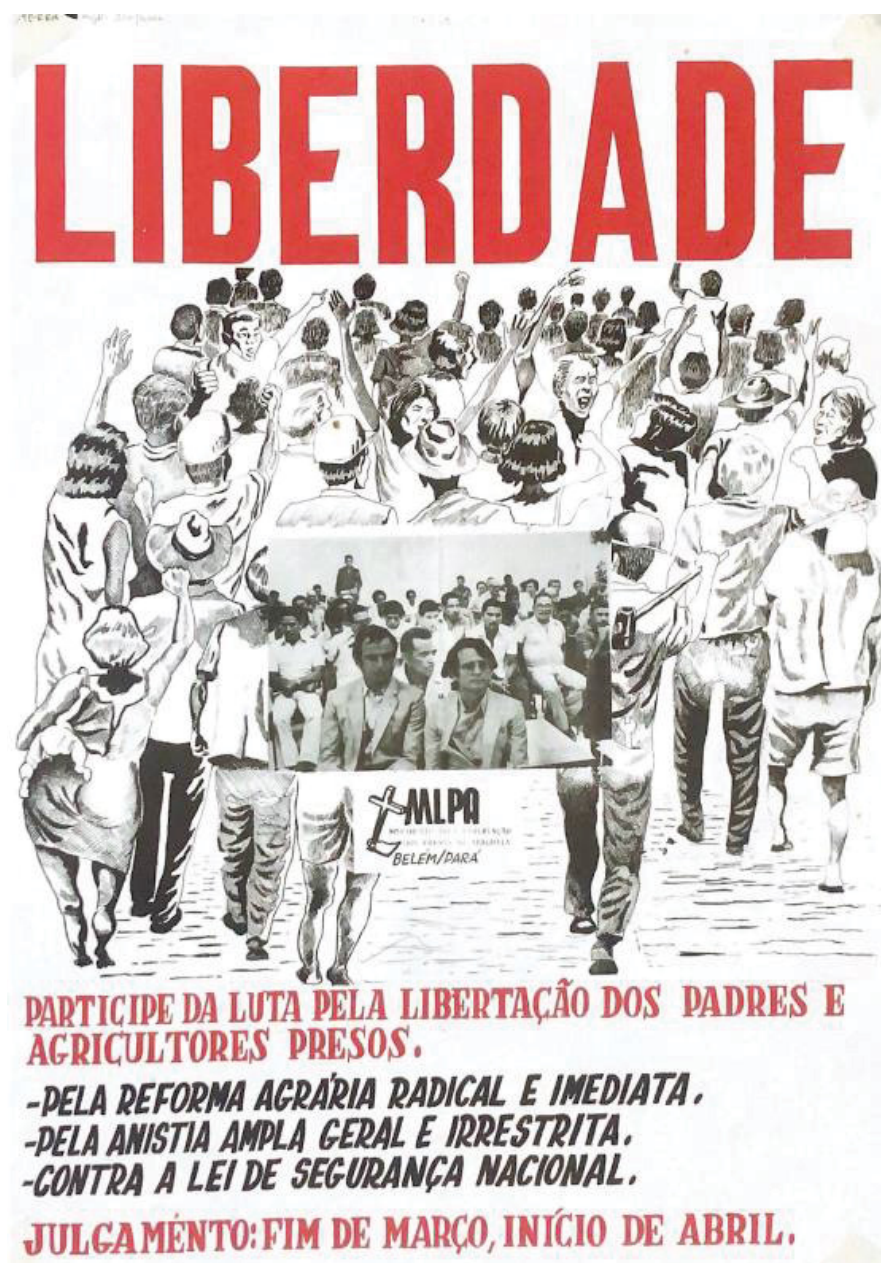


IMAGEM 17 – Cartaz pedindo liberdade aos padres e agricultores presos no Araguaia. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 99.

Na categoria “Mártires” encontramos 10 cartazes, de um total de 24, que possuem relação com o cristianismo. Em um deles podemos ver uma homenagem à Ferreirinha, acompanhada de uma passagem bíblica.



IMAGEM 18 – Cartaz em homenagem à Ferreirinha. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 112.

Na categoria “Campanhas e Jornadas”, 45 cartazes foram escolhidos para contar a história do MST. Destes, 19 possuem relação com o cristianismo. Destaca-se aqui um cartaz não datado, em apoio às famílias de Nova Ronda Alta. Assinado pela CNBB, o cartaz trouxe uma mensagem de João Paulo II defendendo o direito à terra.



IMAGEM 19 – Cartaz em apoio às famílias de Nova Ronda Alta. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 135.

Na categoria “Cultura” temos 23 cartazes. 5 possuem relação com o cristianismo. Em cartaz de 1986, vemos um convite para a Festa Final do 6º Intereclesial das CEBs e 3º Romaria da Terra em Goiás.

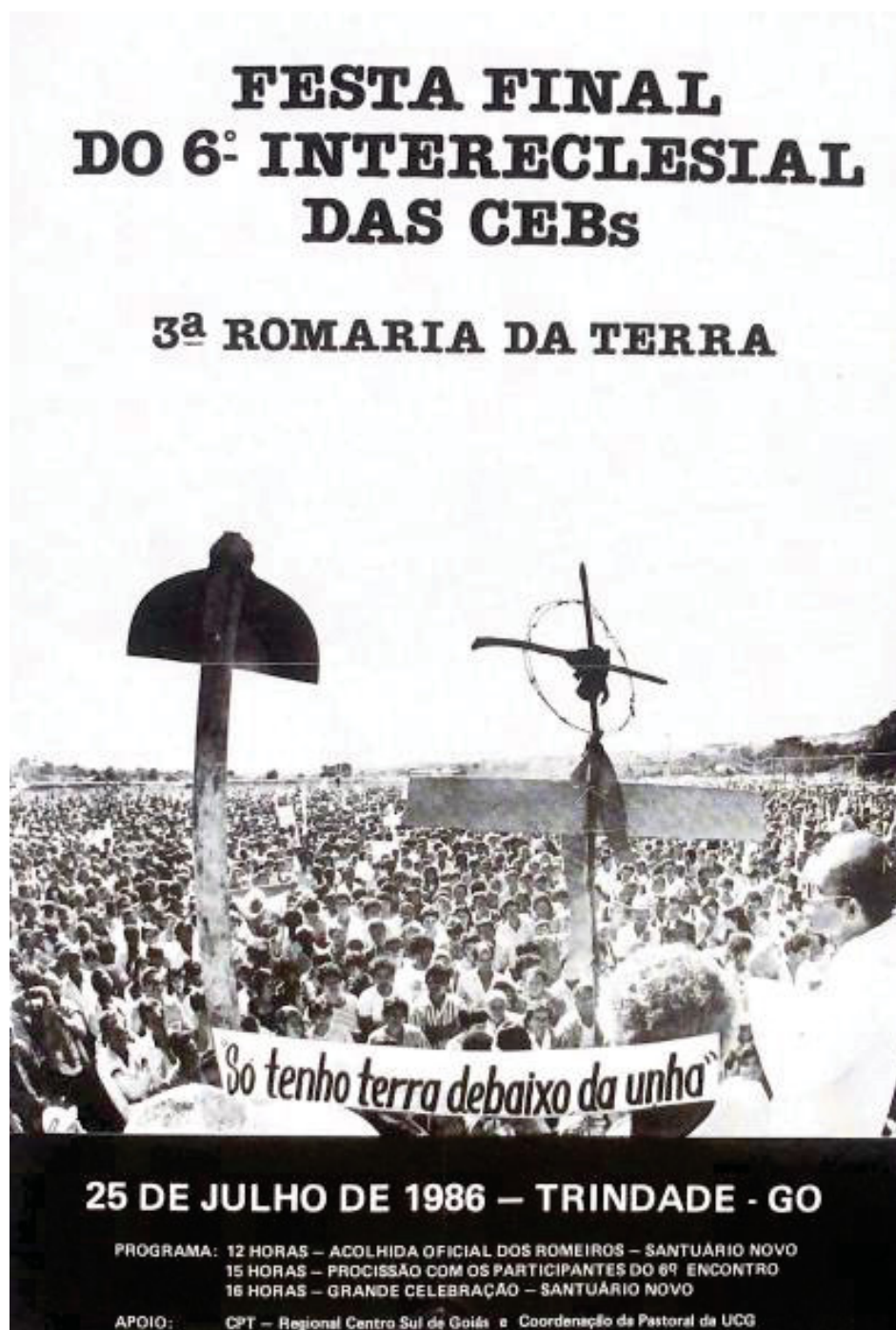


IMAGEM 20 – Cartaz sobre o 6º Intereclesial das CEBs. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 155.

Na categoria “Congressos, encontros e debates”, temos acesso a um total de 84 cartazes. 24 possuem ligação com o cristianismo. Trazemos aqui como exemplo um cartaz de 1985, produzido como um convite para o I Congresso da Animação dos Cristão no Meio Rural (ACR).

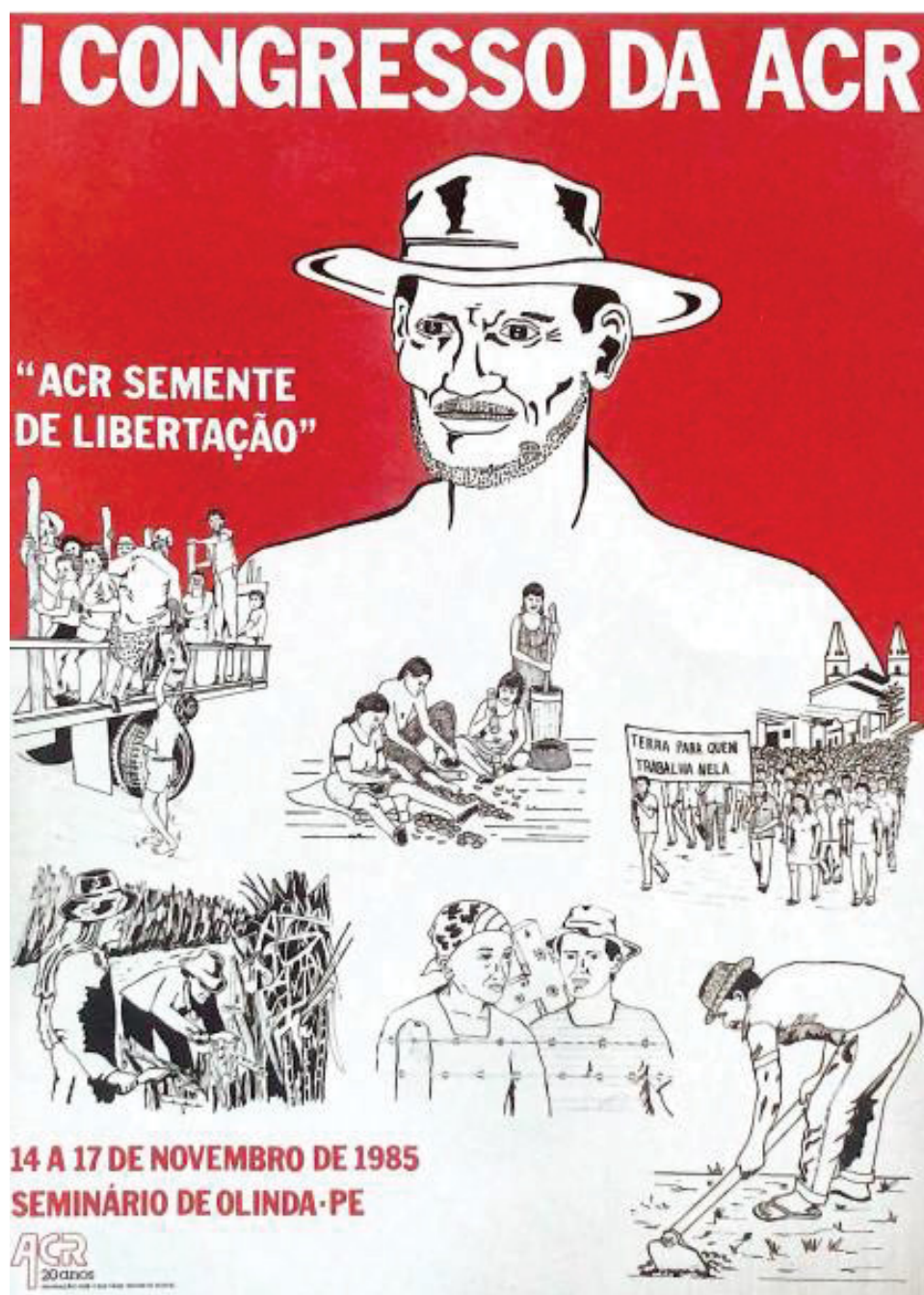


IMAGEM 21 – Cartaz sobre o I Congresso da ACR. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 179.

Na categoria “Solidariedade Internacional”, apenas 1 dos 22 cartazes possui relação com o cristianismo, de forma discreta. Em cartaz de 1987, convidando para o VI Encontro Nacional de Solidariedade aos Povos da América Latina, um dos apoiadores do evento é a CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviço)⁶⁸.

Na categoria “Homenagens” podemos encontrar ligações entre o MST e o cristianismo em 3 dos 12 cartazes. Destaca-se aqui a homenagem feita a Dom Tomás Balduino.

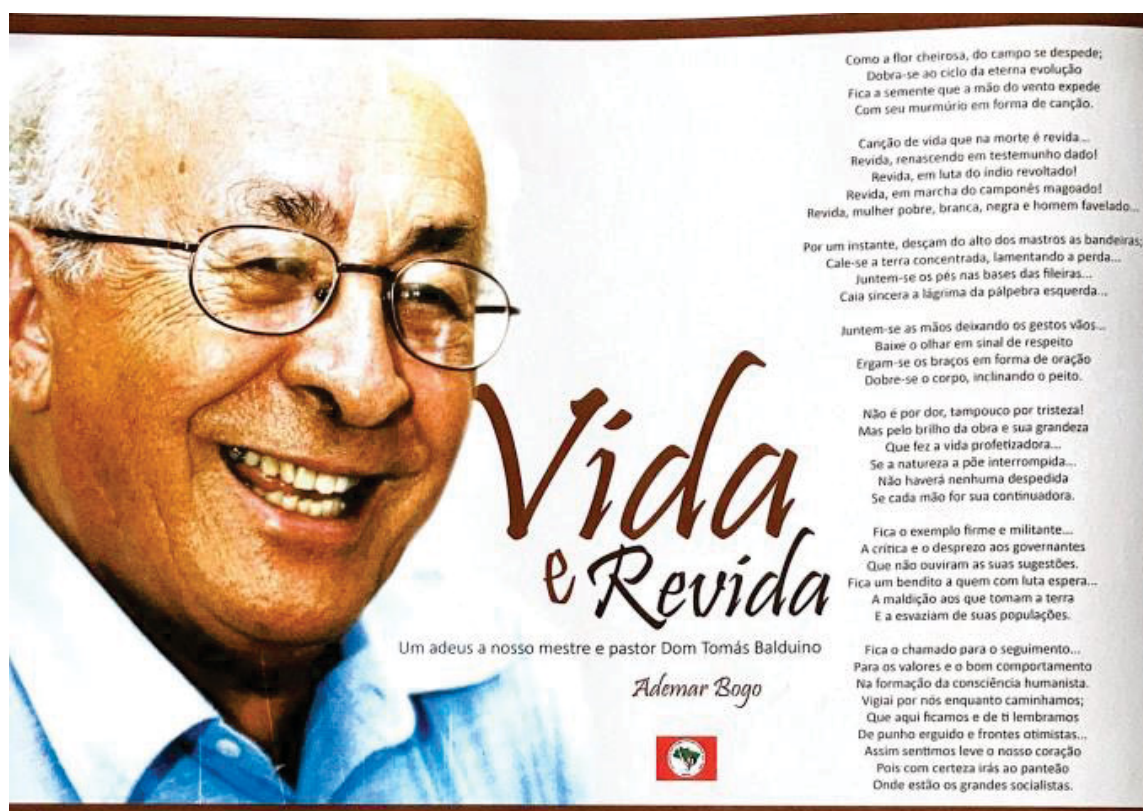


IMAGEM 22 – Cartaz em homenagem à Dom Tomás Balduino. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 232.

Na categoria “MST” dos 50 cartazes presentes, 7 têm relação com o cristianismo. No exemplo abaixo encontramos uma síntese da mensagem cristã que permeia a história do MST: as cercas do latifúndio encontram-se rompidas; os primeiros que as atravessam são um homem e uma mulher – demonstrando a busca por equidade; além dos instrumentos de trabalho, os camponeses carregam a cruz de Ronda Alta, que traz um pano branco em homenagem aos mortos; todos são iluminados pelo sol, o que pode

⁶⁸ MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 2010.

significar a busca pela terra prometida; há sorrisos em todos os rostos; por fim, os camponeses em primeiro plano carregam os frutos de seu trabalho, demonstrando que a busca pela terra prometida também representa a busca pela manutenção da vida.

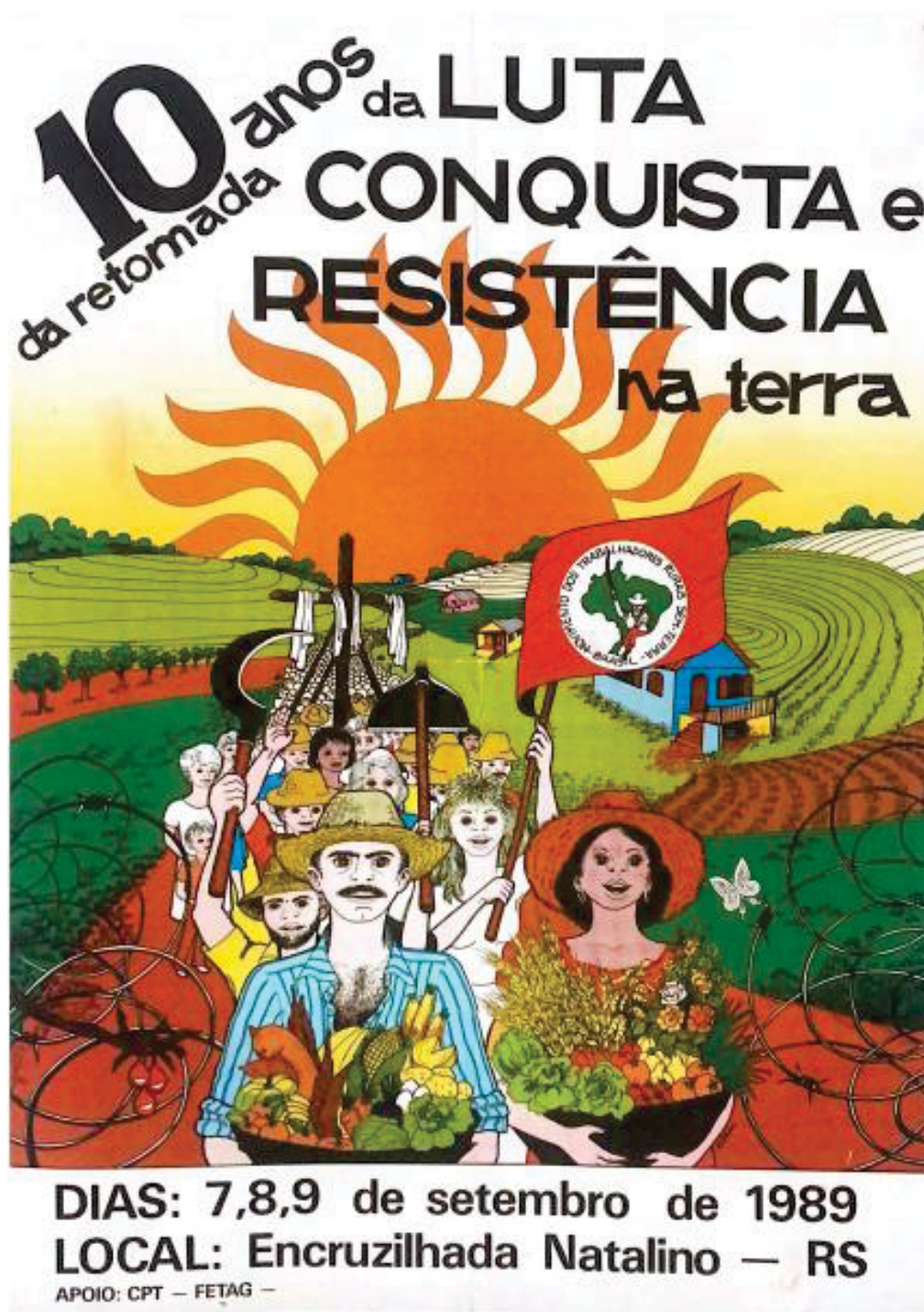


IMAGEM 23 – Cartaz em comemoração aos 10 anos da retomada da luta pela terra. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 247.

2.7 A utopia romântica: uma leitura de *Revolta e Melancolia*

Considerando que a influência da Igreja delegou tantas características ao MST, como nomear essa característica do movimento? Algumas pistas de investigação foram dadas nas análises anteriores, quando, por exemplo, uma militante chamou a mística de “utopia”.

Para responder a essa pergunta recorreremos à Löwy e Sayre:

Indiquemos de pronto, e em duas palavras, a essência de nossa concepção: para nós, o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno). Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do “sol negro da melancolia” (Löwy; Sayre, 2015, p. 39).

O surgimento do fenômeno romântico pode ser situado durante o “século das Luzes”, mais precisamente em meados do século XVIII. O centro desse fenômeno se localizou na França, Alemanha e Inglaterra. Por esse motivo, a relação entre romantismo e Luzes é complexa, visto que sempre coexistiram (Löwy; Sayre, 2015, p. 70 e 81).

A palavra “romantismo” tem uma extensão bem maior do que lhe atribuem habitualmente, recobrindo campos disciplinares, períodos, movimentos, autores e obras. “Uma das limitações mais graves da maioria dos estudos literários é ignorar as outras dimensões do romantismo e em especial suas formas políticas” (Löwy; Sayre, 2015, p. 13 e 24).

O romantismo pode ser classificado como um “enigma aparentemente indecifrável”. Isso se dá porque esse fenômeno é uma grande dicotomia. Ele representa, ao mesmo tempo, revolucionário e contrarrevolucionário, individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, místico e sensual (Löwy; Sayre, 2015, p. 19).

De maneira resumida, a visão romântica é caracterizada pela convicção melancólica de que o presente perdeu valores essenciais. Entre os românticos existe um desejo de reencontrar o lar (no sentido espiritual), e é por isso que a nostalgia está no âmago do fenômeno. Por conseguinte, o que se fala no presente pertence a um passado que pode ser mais ou menos longínquo. Esse passado representa um período onde as alienações ainda não existiam e onde o sistema socioeconômico moderno ainda não havia se desenvolvido. Löwy e Sayre apontam que o passado – objeto da nostalgia romântica –

pode ser inteiramente mitológico ou lendário. Pode ser também um mito pessoal. Contudo, é necessário compreender que, mesmo que o passado nostálgico seja real, ele não deixa de ser idealizado (Löwy; Sayre, 2015, p. 43-44).

Um valor de suma importância para o romantismo é a unidade ou a totalidade: Unidade com o universo inteiro, ou Natureza, e Unidade com o universo humano, com a coletividade humana. Logo, “o verdadeiro núcleo do valor para os românticos é a união com os homens e com o universo natural”. Além disso, os românticos também buscam o retorno da subjetividade do indivíduo, o desenvolvimento da “riqueza do eu” e a liberdade de seu imaginário. Percebe-se então que o romantismo é, por essência, anticapitalista (Löwy; Sayre, 2015, p. 36-49).

Leonardo Boff⁶⁹, no texto “Resgate do romantismo”, teceu comentários sobre a obra de Löwy e Sayre. Nas suas palavras é possível encontrar uma síntese do que é o romantismo:

Houve no passado e continua no presente um movimento cultural que se opôs ao que se convencionou chamar de “espírito do capitalismo”, detalhadamente estudado pelos dois autores citados: o romantismo. Precisamos superar o sentido convencional de romantismo que o identifica com uma escola literária ou artística. Romantismo é algo mais complexo e profundo. Trata-se de uma cosmovisão, de uma forma de habitar o mundo, não apenas prosaicamente com artefatos, máquinas, ordenações sociais e jurídicas, mas, principalmente, habitar poeticamente o mundo ao articular a máquina com a poesia, o trabalho rotineiro com a criatividade, o interesse com a gratuidade, a objetividade nos conhecimentos com a subjetividade emocional, o pão penosamente ganho com a beleza fascinante das relações calorosas. Isso deve ser resgatado (Boff *apud* Löwy; Sayre, 2015, p. 16).

Salienta-se ainda que o romantismo é uma crítica moderna da modernidade. Ou seja, mesmo se revoltando contra essa modernidade os românticos são influenciados pela época em que vivem e agem. Quando escrevem, refletem ou reagem contra a modernidade, eles o fazem em tempos modernos: “longe de lançar um olhar exterior, de ser uma crítica vinda de um ‘além’ qualquer, a cisão romântica constitui uma ‘autocrítica’ da modernidade” (Löwy; Sayre, 2015, p. 43).

O romantismo também se configura como uma *visão de mundo*, uma *Weltanschauung*, que se manifesta sob as mais diversas formas. Esta definição nos permite compreender mais precisamente que a variedade do romantismo é muito

⁶⁹ Um dos autores que mais contribuiu com a Teologia da Libertação no Brasil. Fez parte da ordem dos franciscanos e, atualmente, é professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Entre suas obras estão o livro *O doloroso parto da mãe terra* (2021) e o artigo *A carta da terra* (2006).

abrangente. A *Weltanschauung* se opõe à *Aufklärung*, ou seja, em oposição ao racionalismo abstrato da filosofia das Luzes (Löwy; Sayre, 2015, p. 26).

Ao compreender o romantismo como uma visão de mundo estamos adotando um conceito elaborado pelo sociólogo Lucien Goldmann. No livro *Sociologia do Romance* Goldmann definiu o romantismo. Para ele, esse fenômeno representa o conflito entre a sociedade burguesa e certos valores humanos. Assim sendo, os românticos são motivados por valores qualitativos opostos ao reino do simples “valor de troca” (Löwy; Sayre, 2015, p. 35).

Como o romantismo é anticapitalista, é possível compreendê-lo como sendo contrário a civilização moderna engendrada pela Revolução Industrial. Nos estudos de Max Weber pode-se encontrar as principais características dessa civilização moderna, são elas: 1) o espírito de cálculo; 2) o desencantamento do mundo; 3) a racionalidade instrumental; 4) a dominação burocrática. Essas características são inseparáveis do “espírito do capitalismo” – é contra elas que os românticos irão agir, refletir e escrever (Löwy; Sayre, 2015, p. 39).

A crítica recai em geral sobre as características do capitalismo cujos efeitos negativos permeiam as classes sociais, e que são vividas como miséria em toda essa sociedade. Em muitos casos, o que se denuncia de uma maneira ou de outra é esse fenômeno crucial do conjunto que é a “reificação” ou “coisificação”, isto é, a desumanização do humano, a transformação das relações humanas em relações entre coisas, entre objetos inertes (Löwy; Sayre, 2015, p. 41).

Ainda assim, a oposição romântica à modernidade não contesta o sistema capitalista-industrial em seu conjunto: ela reage apenas a um certo número de características ou valores dessa modernidade (Löwy; Sayre, 2015, p. 52).

As categorias escolhidas por Löwy e Sayre (2015, p. 53) para classificar as características da civilização moderna se inspiram nas de Weber, mas possuem algumas diferenças terminológicas. O primeiro valor da sociedade capitalista é o “desencantamento do mundo”. Por serem contrários a ele, os românticos buscam um retorno às tradições religiosas, a magia, as artes esotéricas, a astrologia e a alquimia – em resumo, eles buscam um re-encantamento do mundo.

Outra crítica se dirige à “quantificação do mundo”. Através dela os românticos se opõem ao deus Dinheiro, o “mamonismo”. Em outras palavras, opõem-se ao envenenamento da vida social pelo dinheiro. No romantismo, acredita-se que o espaço e o tempo perderam toda a diversidade qualitativa e a variedade cultural, onde a estrutura

é moldada pela atividade ininterrupta das máquinas. Com a quantificação do mundo as qualidades da natureza não existem, ela só é considerada enquanto lugar para extração de matéria-prima (Löwy; Sayre, 2015, p. 58-60).

O romantismo também é contra a “mecanização do mundo” e manifesta uma profunda hostilidade a tudo que é mecânico. Em contraposição, valoriza o natural, orgânico, vivo e dinâmico. Por essa razão os românticos observam com melancolia os progressos das máquinas e do capitalismo industrial, considerando a fábrica capitalista como um lugar infernal. Em suma, “os românticos são atormentados pelo terror da mecanização do próprio ser humano” (Löwy; Sayre, 2015, p. 61-62).

Há ainda a crítica romântica que se dirige à “abstração racionalista”. Segundo Marx, a economia capitalista se baseia em um sistema de categorias abstratas: onde o trabalho é abstrato, assim como o valor de troca e até mesmo o dinheiro. Por fim, é necessário citar a crítica à “dissolução dos vínculos sociais”: os românticos não toleram a alienação das relações humanas e a destruição das formas “orgânicas” e comunitárias da vida em sociedade. Por consequência, buscam acabar com o isolamento do indivíduo em seu eu egoísta (Löwy; Sayre, 2015, p. 63-66).

Resumindo as críticas românticas citadas acima é possível compreender que:

É contra o conjunto desse fenômeno – contra os diversos efeitos do advento sem precedentes de uma economia de mercado e em especial contra sua penetração na vida cultural, mas também contra certas facetas ideológicas do espírito das Luzes e em particular contra seus aspectos mais intimamente ligados à nova ‘reificação’ da vida, que reduzem as aspirações humanas a cálculos egoístas – é contra tudo isso que o romantismo do final do século XVIII vem protestar (Löwy; Sayre, 2015, p. 74).

Os autores de *Revolta e Melancolia* apontam que existem *tipos* principais de romantismo. São eles: restitutionista, conservador, fascista, resignado, reformador, revolucionário e/ou utópico. Entretanto, essa tentativa de tipologia deve ser manuseada com cuidado já que algumas expressões culturais não correspondem a nenhum dos tipos ideais – algo típico de uma construção weberiana. Ainda, as tipologias possuem transmutações, reviravoltas e denegações características do romantismo (Löwy; Sayre, 2015, p. 85-86). Abaixo, descrevemos alguns tipos de romantismo que podem ser úteis para pensar este fenômeno dentro do MST.

No romantismo restitutionista o passado, que é objeto da nostalgia romântica, é um passado onde existia uma sociedade agrária tradicional. Já o romantismo reformador está convencido de que os valores antigos podem retornar, mas as medidas para restaurá-

los limitam-se a reformas legais que visam a evolução das classes dirigentes (Löwy; Sayre, 2015, p. 87 e 100).

O romantismo de tipo revolucionário e/ou utópico recusa a ilusão de um retorno puro e simples às comunidades orgânicas do passado. Também recusa a aceitação do presente burguês ou da sua aprimoração por meio de reformas. Em linhas gerais, esse romantismo aspira à abolição do capitalismo ou o advento de uma utopia igualitária onde seja possível recuperar traços e valores das sociedades anteriores. Dentro do romantismo revolucionário e/ou utópico Löwy e Sayre propõem mais algumas subdivisões. São elas: 1) romantismo populista; 2) socialismo utópico-humanista; 3) marxista (Löwy; Sayre, 2015, p. 102).

O romantismo populista se opõe ao capitalismo industrial e também à monarquia e servidão. Busca salvar, restabelecer ou desenvolver formas de produção e vida comunitária camponesas, encontradas em “povos” pré-modernos. Esse romantismo se desenvolveu, sobretudo, na Rússia do século XIX. No socialismo utópico-humanista os românticos buscam uma utopia coletivista. Ainda assim, reportam-se a paradigmas sociais e a valores éticos e/ou religiosos de tipo pré-capitalista. Nesse tipo de romantismo a crítica não é feita em nome de uma classe, mas de toda a humanidade, principalmente aquela que sofre. Por fim, o romantismo marxista se distingue de outras correntes socialistas ou revolucionárias por sua preocupação com problemas essenciais do marxismo, ainda que suas conclusões não sejam idênticas às de Marx e Engels. Essa preocupação gira em torno da luta de classes, do papel do proletariado como classe emancipadora e da possibilidade de utilizar as forças produtivas modernas dentro de uma economia socialista (Löwy; Sayre, 2015, p. 106, 108 e 113).

Citadas as principais características e tipos de romantismo cabe ainda alguns questionamentos. Considerando que esse fenômeno surgiu no século XVIII e que este trabalho trata sobre um movimento que nasceu no século XX – que trouxe avanços tecnológicos para o sistema capitalista e onde a globalização se fez cada vez mais presente – poderia ser plausível questionar se o romantismo pôde perdurar para além do XVIII.

Löwy e Sayre (2015, p. 187) afirmam que, em certa medida, houve uma negação de que a cultura romântica pudesse perdurar para além do século XIX. Ainda assim, alguns críticos perceberam que no século XX existem autores e correntes que compartilham ideias românticas com o século precedente.

Portanto, é possível detectar no século XX aspectos e elementos essenciais que pertencem à visão do mundo romântico. Porém, apesar de existir uma continuidade entre

o romantismo anterior e certas formas da cultura do século XX, existem também diferenças. A mais significativa é que os autores e movimentos do século XX não se designam pelo termo romântico. Outra diferença é que o romantismo no século XX é menos hegemônico do que foi no século XIX (Löwy; Sayre, 2015, p. 190-191).

Nesse último século, como no primeiro, encontramos a mesma estrutura de pensamento e os temas que examinamos no primeiro capítulo: desencantamento do mundo, crítica da quantificação, da mecanização, da abstração racionalista, do Estado e da política moderna, da dissolução dos vínculos sociais (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 194).

Contextualizando historicamente, foi no movimento de contestação da juventude estudantil dos anos 1960 que nasceu a maioria dos movimentos sociais com inspirações românticas que ocuparam a cena no século XX. Entre esses movimentos pode-se citar a ecologia, o pacifismo, o feminismo e a Teologia da Libertação (Löwy; Sayre, 2015, p. 214).

Deste modo, admitindo que o conceito de romantismo é uma crítica da civilização capitalista-industrial, que essa civilização ainda existe (mesmo que modificada) e que certos grupos sociais portadores da visão romântica também perduraram, pode-se conceber que o romantismo continua a desempenhar um papel-chave nos séculos posteriores ao seu nascimento (Löwy; Sayre, 2015, p. 189). Portanto, defendemos que a utopia romântica, herança da tradição cristã/católica/religiosa é o que delega ao MST um de seus pilares principais.

2.8 A utopia romântica entre fontes

Propomos agora uma análise de fontes que visam “buscar” os vestígios da utopia romântica expressas na história do MST. Para isso iremos utilizar o livro *MST: Universidade e Pesquisa*. Os documentos citados em capítulos anteriores já apontaram indícios e sinais dessa utopia. Agora a operação é diferente. Tendo “nomeado” esse pilar do MST, buscamos destacar onde ele pode ser encontrado.

Em 2014, ano em que o livro *MST: Universidade e Pesquisa* foi lançado, o movimento completou 30 anos. Segundo Caldart e Alentejano (2014, p. 8), o MST “ao longo de seu percurso histórico, desenvolveu muitos aprendizados. Um deles foi justamente sobre a importância da pesquisa como método de aprofundar o conhecimento e como forma de luta política”. Posto que esse é um livro comemorativo, destaco a

pertinência dessa fonte para investigar a utopia romântica presente na estrutura significativa do MST.

O livro contém 260 páginas e foi organizado por Roseli Salete Caldart e Paulo Alentejano⁷⁰. Surgiu a partir dos estudos e debates do III Seminário Nacional “O MST e a pesquisa”, realizado entre os dias 8 e 10 de maio de 2014, na Escola Nacional Florestan Fernandes. “Os trabalhos ocorreram em torno do Projeto de Reforma Agrária Popular e suas exigências à apropriação da ciência e às práticas de pesquisa nos processos formativos de trabalhadores vinculados aos movimentos sociais”. No seminário mencionado os debates foram organizados a partir de três eixos temáticos – 1) desenvolvimento do capitalismo e estágio atual da luta de classes; 2) contradições entre agricultura capitalista e agricultura camponesa; 3) trabalho, cultura e educação (Caldart; Alentejano, 2014, p. 7).

A fonte é composta por duas partes principais: artigos acadêmicos e documentos do MST. Os artigos foram escritos por Horacio Martins de Carvalho, Marcos Barbosa de Oliveira, Silvia Beatriz Adoue, Luiz Henrique Gomes de Moura, Gaudêncio Frigotto e Roseli Salete Caldart. Tratam sobre as tensões e desafios da produção científica na luta e construção da Reforma Agrária Popular. A segunda parte é composta por três documentos, sendo eles: 1) Programa Agrário do MST: VI Congresso Nacional do MST – Fevereiro de 2014; 2) Declaração do Encontro Nacional Unitário de trabalhadores e trabalhadoras, povos do campo, das águas e das florestas; 3) MST, universidade e pesquisa: Principais desafios do momento atual.

Ainda na orelha do livro, escrita por João Pedro Stedile⁷¹, é possível ler o seguinte: “O MST se sente orgulhoso de apresentar essa coletânea de textos de diferentes pesquisadores sociais que contribuem com nossa luta há muitos anos e se dedicam ao esforço coletivo de colocar a ciência a serviço dos interesses da classe trabalhadora”. Com esta breve informação pode-se constatar que este livro, apesar de ser composto por textos acadêmicos, surgiu de uma demanda do movimento. Por esse motivo consideramos que os artigos de *MST, Universidade e Pesquisa* também representam as *visões de mundo* do

⁷⁰ Possui graduação em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989), mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2003). Atualmente é Professor Associado da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Integrou de 2012 a 2018 a Comissão Pedagógica Nacional do Proner - Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária. Disponível em: <<https://www.escavador.com/sobre/8690708/paulo-roberto-raposo-alentejano>>. Acesso em dezembro de 2020.

⁷¹ Economista que fez parte da fundação do MST e hoje integra a direção nacional do movimento.

movimento e são importantes para investigar a questão do romantismo que o permeia. No livro há um total de seis artigos, em quatro deles foram encontrados elementos que se relacionam com o romantismo.

Horacio Martins de Carvalho⁷², no artigo “As lutas sociais no campo: modelos de produção em confronto”, pondera que, se os campesinatos querem se constituir como um modo de produção camponês, é necessária uma presença efetiva nas suas concepções de mundo que considere esse modo de produção como estando em confronto econômico-político-ideológico com o modo de produção capitalista dominante. Além disso, constata também que as concepções de mundo dos camponeses já se aproximam de um pensamento unitário, mas não único, que nega dialeticamente o modo de produção capitalista⁷³.

Isso permite supor que os elementos básicos teórico-práticos para a refundação das suas concepções de mundo já se plasmam no cotidiano das suas pretensões de maneira a superar, ao menos no nível das ideias, a situação subalterna que os caracteriza como ‘povos sem destino’ para uma proposta de se afirmarem como sujeitos sociais com intencionalidade de se tornarem um modo de produção diferente e não subordinado ao dominante⁷⁴.

Apesar de Carvalho utilizar o conceito de concepção de mundo, é plausível pensar também em *visões de mundo* e constatar que o MST é contrário ao modo de produção capitalista dominante. Sendo assim, pode-se interpretar esse trecho como expressão de uma *Weltanschauung*.

Ainda, segundo o autor, numa sociedade onde é hegemônica a concepção de mundo capitalista o progresso técnico da produção na agricultura é pautado pela artificialização. Para enfrentar a hegemonia das tecnologias que constituem o modelo de produção agrícola capitalista e para se contrapor à lógica da industrialização diversas iniciativas têm surgido. Por meio delas os camponeses podem ser capazes de ampliar sua produção sem se subalternizarem à concepção de agricultura formulada pelo modelo de produção capitalista. Neste sentido, é possível pensar em dois modelos tecnológicos que se confrontam: a artificialização da agricultura e a agricultura agroecológica⁷⁵.

⁷² Engenheiro agrônomo formado pela Escola Nacional de Agronomia da Universidade Rural do Brasil. Também possui especialização em Ciências Sociais. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/emancipa/cv/gen/horacio.html>>. Acesso em janeiro de 2021.

⁷³ CARVALHO, Horacio Martins. As lutas sociais no campo: modelos de produção em confronto. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 18-19.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 19.

⁷⁵ *Ibidem*. p. 31-33.

As ideias desse artigo se baseiam na tese de que existe uma especificidade camponesa, contrária à empresa capitalista no campo “onde o lucro, a exploração dos trabalhadores e a artificialização da agricultura são elementos estratégicos e imprescindíveis da sua concepção e realização”. Por esse motivo, quando os camponeses afirmam sua própria especificidade estão negando a lógica do capital que tem no lucro o único sentido de ser. Em resumo, os camponeses vivenciam outra concepção de mundo diferente daquela determinada pela produção capitalista⁷⁶. Nesses trechos é possível perceber uma crítica à quantificação do mundo, onde o MST se opõe ao lucro como o único modo de ser, ou, como uma crítica contra o deus dinheiro.

Para Carvalho, dentro das concepções de mundo dos camponeses, pode-se observar algumas características. São elas: a) os camponeses buscam uma produção interna de seus produtos, para consumo familiar, vendendo para os mercados apenas o excedente e mantendo uma interação harmoniosa com a natureza – enquanto isso “as empresas capitalistas utilizam a natureza apenas como um recurso econômico a ser intensivamente explorado; b) os camponeses buscam uma relação harmoniosa com a natureza para garantir e melhorar as condições naturais do espaço que ocupam; c) “os camponeses buscam a diversificação da produção para ampliar o número de fontes de rendimento agrícolas a fim de reduzir os riscos como consequência das oscilações nos mercados locais e regionais e otimizar as condições de produção oferecidas pela própria natureza”; d) “a vida familiar dos camponeses está diretamente envolvida com a obtenção de meios de vida e de trabalho para garantirem diretamente a reprodução social da família”, sendo assim as famílias camponesas dependem da socialização e de laços comunitários, de vizinhança, de parentesco ou compadrio⁷⁷.

Aqui é possível observar um respeito pela natureza e também uma busca pela unidade/totalidade, onde o valor para os românticos é a união dos homens com o universo natural. Além disso, contata-se também uma busca pelo retorno às comunidades pré-capitalistas onde existe uma convicção melancólica de que o presente perdeu valores essenciais.

No artigo “Ciência e agronegócio: controle capitalista da pesquisa agropecuária nacional”, escrito por Luiz Henrique Gomes de Moura⁷⁸, a principal preocupação foi

⁷⁶ *Ibidem*. p. 33.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 34, 35.

⁷⁸ Foi Professor Substituto da Universidade de Brasília, campus de Planaltina, no curso Licenciatura em Educação do Campo, entre 2014-2015. Possui mestrado em Agroecossistemas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2010), graduação em Engenharia Florestal pela Universidade de Brasília (2006) e

lançar luzes sobre a inserção do agronegócio na pesquisa científica brasileira. Moura compreende que esta não é apenas mais uma etapa da indústria capitalista na agricultura, mas sim um indicativo da reorganização produtiva do capital global que visa uma acumulação dos bens naturais como a terra, a água e o clima⁷⁹. Observa-se aqui uma crítica contra o modo como o capitalismo trata a natureza, considerando-a apenas enquanto um lugar para extrair matéria-prima.

Ademais, o autor menciona que é no processo de subordinação do campo à indústria urbana, com a perda das conexões ecológicas da produção agropecuária, que gera o que Marx chamou de ruptura metabólica. Em outras palavras, a relação orgânica entre o ser humano e a natureza se rompeu. “Esse processo de subsunção real da agricultura à indústria permitiu um crescente grau de artificialização da natureza nos campos produtivos” e a etapa decisiva desse processo foi a Revolução Verde⁸⁰. Aqui neste artigo expressou-se os valores da unidade e da totalidade novamente: considerando a unidade com o universo natural e humano.

Nas palavras de Gaudêncio Frigotto⁸¹, que escreveu o artigo “A cientificidade do conhecimento e os processos coletivos de transformação da realidade social”, o conhecimento revolucionário é aquele que se constrói dentro da concepção materialista histórica da realidade humana. Sendo assim, o método materialista histórico não é o único que produz uma crítica ao capitalismo, mas só ele o faz na perspectiva de uma superação⁸². É possível considerar aqui um romantismo de tipo revolucionário e/ou utópico, que recusa a aceitação e aprimoração do presente burguês. Ou ainda, é crível pensar no romantismo marxista, que se preocupa com problemas essenciais do marxismo, mesmo que suas interpretações sejam diferentes das de Marx e Engels.

Para Frigotto a sociedade capitalista foi a que mais radicalmente impediu a maior parte da humanidade de produzir seus meios de vida ao privatizar os meios e instrumentos de produção. Um exemplo desse impedimento no Brasil se dá pela concentração da

especialização em agroecologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Disponível em: <<https://www.escavador.com/sobre/3380771/luiz-henrique-gomes-de-moura>>. Acesso em janeiro de 2021.

⁷⁹ MOURA, Luiz Henrique Gomes. Ciência e agronegócio: controle capitalista da pesquisa agropecuária nacional. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 77, 78.

⁸⁰ *Ibidem*. p. 80.

⁸¹ Graduado em filosofia e pedagogia. Mestre em Administração de Sistemas Educacionais. Doutor em Educação: História, Política, Sociedade. Atualmente é professor associado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

⁸² FRIGOTTO, Gaudêncio. A cientificidade do conhecimento e os processos coletivos de transformação da realidade social. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 111.

propriedade da terra nas mãos dos grandes latifundiários e grupos transnacionais. São eles que controlam as sementes, produzem alimentos que utilizam adubos e venenos, que degradam a saúde humana e o meio ambiente, que controlam os estoques, a comercialização e os preços⁸³.

É sob esta base que podemos demonstrar aos trabalhadores do campo e da cidade a necessidade da Reforma Agrária Popular como uma questão que afeta a humanidade por diferentes formas: por ser a possibilidade de superar as formas destrutivas de produção por meio de agrotóxicos que contaminam a terra, a água, o ar e os alimentos por estimular a produção associada e a não exploração de uns sobre os outros; por gerar milhões de empregos no campo para aqueles que dele foram expulsos e que vivem em acampamentos, ou mesmo em assentamentos precarizados ou integram os contingentes de boias-frias, que vivem nas periferias das grandes e médias cidades; por, também, estimular uma reforma urbana popular; e, fundamentalmente, por entender que o capitalismo é cada vez mais violento, destrutivo e excludente, não sendo reformável e mais, porque nunca está na agenda política a luta pelo socialismo⁸⁴.

Dessa forma, vê-se que a burguesia impetrou uma essência individualista, utilitarista e egoísta no homem. “O suposto aqui é de que todos os seres humanos nascem dotados destas características e é isto que os leva a progredir”. Dentro da lógica burguesa cada ser humano pode, dentro do mercado, fazer suas próprias escolhas, onde a realidade se apresenta como neutra, sem interesses de classes e dominações ideológicas. Ser escravo ou senhor, servo ou nobre, proletário ou capitalista se apresenta como um resultado das escolhas e não das relações de classe, opressão e violência. Mas esse pensamento é definido como cínico por Gaudêncio Frigotto, já que, através dele, é possível considerar que em 14 de maio de 1888, um dia após o fim da escravidão no Brasil, os ex-escravos estavam em igualdade com seus ex-donos⁸⁵.

Roseli Salete Caldart⁸⁶, que organizou o livro *MST: Universidade e pesquisa*, é autora do artigo “Reforma Agrária popular e pesquisa: desafios de conteúdo e forma da produção científica”. Para ela não há como os trabalhadores camponeses avançarem na superação da agricultura capitalista sem avançarem nas formulações teóricas de um

⁸³ *Ibidem.* p. 112.

⁸⁴ *Ibidem.* p. 113-114.

⁸⁵ *Ibidem.* p. 117.

⁸⁶ Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (1982), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (1986) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1999). Atualmente é assessora pedagógica do Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da Reforma Agrária e coordena o curso de Licenciatura em Educação do Campo, parceria Iterra-UnB-MEC. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/4733756/roseli-salete-caldart>. Acesso em dezembro de 2020.

projeto de campo – Marx ajuda a enfrentar esse desafio com o fim de superar o modo de produção capitalista ou da ordem do capital⁸⁷.

Segundo o artigo, a Reforma Agrária Popular é um programa de luta que tem uma base coletiva. Nesse sentido as discussões do MST sobre seu Programa Agrário afirmam que a luta pela Reforma Agrária mudou de natureza e se transformou em uma luta de classes contra a agricultura capitalista. No Brasil, aqueles que lutam pela Reforma Agrária enfrentam uma força articulada entre latifundiários, capital financeiro e empresas transnacionais. Sendo assim, “a luta dos camponeses pela terra é agora também a luta por um novo ‘modelo’ de agricultura”⁸⁸. Aqui se vê novamente a unidade ou totalidade, que é um valor importante para os românticos.

Para Caldart, o confronto entre camponeses e agronegócio, ou entre agricultura camponesa e agricultura industrial capitalista é um fenômeno concreto. Ainda assim, “a agricultura é historicamente anterior ao capital e sobreviverá a ele”⁸⁹.

Esses processos merecem nossos esforços de aprofundamento específico, porque se a maioria dos camponeses (especialmente as novas gerações) vier a se tornar refém ideológica do agronegócio, não teremos como avançar na construção de alternativas à lógica capitalista de agricultura, exatamente porque os camponeses são seus principais sujeitos⁹⁰.

Ademais, para a autora, é interessante conhecer os processos formativos dos camponeses que se dedicam a construir alternativas à agricultura capitalista. Nesse sentido é necessário compreender que a relação entre agricultura e natureza precisam integrar esforços agroecológicos de matriz científica e tecnológica⁹¹.

Passamos agora para a análise dos documentos presentes no livro *MST: Universidade e Pesquisa*. Como são assinados diretamente pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra pode-se afirmar com mais veemência que expressam as visões de mundo do movimento.

O primeiro documento analisado foi intitulado como “Programa agrário do MST. VI Congresso Nacional do MST. Fevereiro de 2014: Lutar, construir a Reforma Agrária Popular!”. Foi assinado pela Coordenação Nacional do MST e produzido em agosto de

⁸⁷ CALDART, Roseli Salete. Reforma Agrária Popular e pesquisa: desafios de conteúdo e forma da produção científica. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 140, 141.

⁸⁸ *Ibidem*. p. 143.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 146.

⁹⁰ *Ibidem*. p. 158.

⁹¹ *Ibidem*. p. 159.

2013. Este documento é uma síntese sobre o Programa Agrário que foi construído de maneira coletiva pelos trabalhadores e trabalhadoras rurais. Segundo ele, o MST considera a Reforma Agrária Popular como uma missão estratégica que se vincula à luta contra o capitalismo a fim de criar condições e acumular forças para as mudanças estruturais em toda a sociedade⁹².

Depende da nossa capacidade acumular forças e construirmos em nossos assentamentos, em nossas escolas, centros de formação, enfim, em todos os nossos espaços conquistados, o nosso modelo de agricultura para o campo brasileiro. Depende da nossa capacidade de construirmos alianças concretas em torno do programa com os demais setores do campesinato e com toda classe trabalhadora urbana. Depende da capacidade de dialogar e conquistar amplos setores da sociedade brasileira, para construir uma hegemonia – um consenso – que compreenda e defenda o nosso modelo de agricultura. Depende da democratização do Estado brasileiro, da mudança de seu caráter burguês. E de termos um governo hegemonicamente popular⁹³.

O MST, através desse documento, afirmou que espera contribuir para a construção de um futuro alicerçado nos ideais socialistas que possam legar para as gerações futuras uma sociedade justa, igualitária, democrática e fraterna. Porém, o programa de Reforma Agrária Popular do movimento não é socialista, embora objetive construir uma sociedade com formas superiores de socialização da produção, dos bens da natureza e um novo estágio das relações sociais no Brasil. Isso se dá porque a Reforma Agrária socialista, que tem como alicerce a socialização das terras, necessita de um Estado socialista, de uma revolução social. As condições objetivas e subjetivas para isso não se encontram nesse período histórico. Ainda assim, o horizonte proposto pela MST é a superação do modo de produção capitalista⁹⁴.

O documento também traz a ideia de que a racionalidade do capital substituiu a força de trabalho pela mecanização intensiva e utilizou volumes cada vez maiores de fertilizantes químicos e agrotóxicos. A hegemonia desse modelo econômico cresce cada vez mais e ameaça controlar todos os bens da natureza como os minérios, a água, as florestas e as fontes de energia. Além disso, o controle das sementes pelas empresas transnacionais coloca em risco o modelo de agricultura familiar, o que pode afetar a soberania alimentar do país. A lógica na apropriação dos bens da natureza é apenas o

⁹² Programa Agrário do MST: VI Congresso Nacional do MST – Fevereiro de 2014. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 173-225.

⁹³ *Ibidem*. p. 175.

⁹⁴ *Ibidem*. p. 175, 203 e 204.

lucro, o que gera uma contradição permanente – já que os bens naturais são limitados e a crescente necessidade da população pode levá-los ao esgotamento⁹⁵.

Nesse sentido, a Reforma Agrária proposta pelo MST integra relações amplas entre o ser humano e a natureza, ou uma reapropriação social da natureza como negação da apropriação privada da natureza realizada pelos capitalistas. Além disso, o programa agrário do MST busca mudanças estruturais na forma de usar os bens da natureza, na organização da produção e nas relações sociais no campo. Para o movimento a água e as florestas devem ser tratados como um direito de todos os trabalhadores, não devendo ser tratados como mercadoria ou objeto de apropriação privada. O MST defende que os reservatórios de água, barragens e açudes devem ser de domínio público⁹⁶.

O segundo documento analisado – redigido em Brasília no dia 22 de agosto de 2012 – não foi produzido apenas pelo MST, mas por um conjunto de organizações e movimentos como a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento dos atingidos por barragens (MAB) e o Movimento das Mulheres Camponesas (MMC). Este fato já demonstra a união dos homens, ou o valor da totalidade. Este documento visava fortalecer as organizações sociais e intensificar a unidade entre trabalhadores, povos do campo, das águas e das florestas, tendo a luta de classes um lugar central para enfrentar o capital e sua expressão no campo, o agronegócio⁹⁷.

Segundo o documento, tornou-se indispensável um projeto de vida e trabalho para produção de alimentos saudáveis que atendam as necessidades da sociedade, respeite a natureza, gere dignidade no campo, fortaleça os camponatos e defenda a recuperação de suas culturas⁹⁸.

Nesse sentido a agroecologia se apresenta como base para a organização social e produtiva da agricultura familiar e camponesa que se opõe ao modelo do agronegócio. “A agroecologia é um modo de produzir e se relacionar na agricultura, que preserva a biodiversidade, os ecossistemas e o patrimônio genético, que produz alimentos saudáveis, livre de transgênicos e agrotóxicos, que valoriza saberes e culturas dos povos do campo,

⁹⁵ *Ibidem*. p. 177, 184, 187 e 189.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 204, 205, 206 e 212.

⁹⁷ Declaração do Encontro Nacional Unitário de trabalhadores e trabalhadoras, povos do campo, das águas e das florestas. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 232.

⁹⁸ *Ibidem*. p. 230.

das águas e das florestas e defende a vida”. O documento defende ainda a centralidade da agricultura familiar⁹⁹.

No último documento analisado, intitulado “MST, Universidade e Pesquisa: Principais desafios do momento atual. Documento-síntese dos debates realizados no III Seminário Nacional ‘O MST e a pesquisa’”, o movimento afirma que, cada vez mais, o capital não se apropria apenas da terra, mas também da natureza e da renda da natureza. Por isso a agroecologia se apresenta como um projeto para os camponeses já que articula ser humano e natureza, sendo contrária à Revolução Verde e biotecnológica¹⁰⁰. Novamente a busca pela unidade com a natureza tem papel central.

Para o MST o modelo capitalista não possibilita a emancipação humana pois seu fundamento é a propriedade privada dos meios de produção que produz um trabalho alienado. Alienado ao trabalhador porque ele perde a dimensão da totalidade e faz com que esses sujeitos não se reconheçam no que produzem. O trabalho também perde a dimensão de construção humana ao passo que é apropriado por uma minoria. Apesar disso, o trabalho ainda pode deixar de ser alienado e é pra isso que o MST luta: para superar o modo de produção capitalista¹⁰¹. Aqui se vê uma crítica contra a perda da subjetividade, onde os românticos buscam o desenvolvimento da “riqueza do eu”.

Outro ponto a ser levantado do documento é que um dos objetivos firmados no seminário foi “aprofundar a contraposição entre agricultura capitalista e agricultura camponesa, vinculando-a ao debate e às práticas de agroecologia, debatendo-se também a disputa de financiamento pelo Estado”¹⁰². Como o romantismo é, por essência anticapitalista, pode-se inferir que o MST também é, em certa medida, romântico.

2.9 Vestígios da utopia romântica na estrutura significativa do MST

Löwy e Sayre (2015, p. 216-217) indicam que a Teologia da Libertação latino-americana não se configura como um fenômeno típico do conjunto de novas formas que surgiram no campo religioso. É plausível compreender que a Teologia da Libertação comporta aspectos românticos, aspectos “antimodernos” e aspectos utópicos voltados para o futuro. Há também uma crítica à modernidade capitalista, onde existe uma

⁹⁹ *Ibidem.* p. 231.

¹⁰⁰ MST, Universidade e Pesquisa: Principais desafios do momento atual. Documento-síntese dos debates realizados no III Seminário Nacional “O MST e a pesquisa”. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 239, 240 e 250.

¹⁰¹ *Ibidem.* p. 250, 251.

¹⁰² *Ibidem.* p. 256.

nostalgia da comunidade orgânica e da sociedade igualitária, sem classes e sem opressões. Os autores classificam a Teologia da Libertação como estando próxima do grupo romântico-revolucionário. Aqueles que seguem essa corrente acreditam que o espiritual não se opõe ao social, portanto, a verdadeira oposição se dá entre o individualismo burguês e o espiritual.

Sua crítica do capitalismo na América Latina articula a tradição ‘anticapitalista romântica’ do catolicismo – condenação moral e religiosa da economia mercantil – com a análise marxista da exploração imperialista. Essa dupla natureza, ao mesmo tempo progressista e antimoderna, está em todos os níveis da reflexão dos teólogos da libertação. Partidários da democracia, querem a separação entre Igreja e Estado, rejeitam a ideia de um ‘partido católico’ e defendem a autonomia dos movimentos sociais. Mas compartilham com a corrente católica intransigente o fato de rejeitarem a privatização da fé e a separação (tipicamente moderna) das esferas entre a política e o religioso” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 216, 217).

Tendo em vista que nenhum movimento romântico possui todas as características citadas por Löwy e Sayre, consideramos que as características encontradas no livro *MST: Universidade e Pesquisa*, bem como nas fontes analisadas anteriormente, são suficientes para considerar que existem vestígios da utopia romântica no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. É possível pensar também em um inconsciente romântico presente no MST, gestado no contato com o romantismo católico. Consciente ou inconsciente, essa utopia romântica dá base para diversas atividades do movimento, sem as quais ele não se caracterizaria como um *novo* movimento camponês no Brasil. Uma dessas atividades é a mística, que busca um re-encantamento no/do mundo.

Como mencionado anteriormente, definir a mística não é uma tarefa fácil. A primeira vez que tive contato com a mística foi em uma atividade no Coletivo Marmitas da Terra. Após realizadas as tarefas práticas da militância, os membros do coletivo reuniram-se em uma roda e algumas pessoas declamaram poemas que instigavam a pensar sobre o contexto político do momento. A mística dentro de espaços pequenos, normalmente, acontece de maneira orgânica e sem muita preparação prévia. Após alguns meses dentro do Coletivo também fui responsável pela leitura de poesias que ajudavam a animar as atividades políticas.

Ainda assim, só compreendi a *dimensão* que a mística pode tomar durante o Encontro Estadual do MST no Paraná, em 2022. Nesta ocasião a mística foi preparada de maneira elaborada e ensaiada. No início das discussões, diversos trabalhadores entraram em marcha, portando seus típicos instrumentos de trabalho. Os nomes de companheiros

assassinados foram lembrados, bem como a dor causada pela sua perda. Os responsáveis pela mística também traziam sementes, simbolizando o plantio de uma nova sociedade. Após esse “teatro”, o hino do MST foi cantado acompanhado pelo som de um violino. Nesse momento, todos se levantaram. Muitos trabalhadores choravam ao lembrarem as dificuldades da luta e o clima no ambiente trazia muito de *místico*. A mística representava um desaguar de dores, ao mesmo tempo que delimitava um caminho a ser seguido, uma nova sociedade que precisava ser plantada, gestada e cuidada.

A relação íntima com o sagrado está gravada na estrutura significativa do MST. O movimento não possui um monge – como Antônio Conselheiro – ou um padre que serve como grande líder de suas ações. Entretanto, pratica a mística em todos os seus espaços e se mantém próximo da Igreja. No Encontro Estadual do MST no Paraná (2022), além da mística de abertura, o movimento organizou uma missa de encerramento das atividades, agregando o binômio Fé e Política com muita propriedade.

Nos vestígios da utopia romântica dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra podemos encontrar *visões de mundo* contrárias ao modo de produção capitalista dominante. Uma *Weltanschauung* que critica o modo como o capitalismo trata a natureza. Ao modificar estruturalmente a forma de usar os bens da natureza, o movimento também constrói novos tipos de produção e novas relações sociais no campo.

3. SOBRE A ECONOMIA MORAL

Em seus estudos sobre a formação da classe operária inglesa, Thompson (1987, p. 9) destacou que a “classe” é um fenômeno histórico que unifica acontecimentos díspares e aparentemente desconectados. A classe não é uma “estrutura”, também não é uma “categoria”, é algo que ocorre efetivamente nas relações humanas. Ademais:

[...] a noção de classe traz consigo a noção de relação histórica. Como qualquer outra relação, é algo fluído que escapa à análise ao tentarmos imobilizá-la num dado momento e dissecar sua estrutura. A mais fina rede sociológica não consegue nos oferecer um exemplar puro de classe, como tampouco um do amor ou da submissão. A relação precisa estar sempre encarnada em pessoas e contextos reais. Além disso, não podemos ter duas classes distintas, cada qual com um ser independente, colocando-as a seguir em relação recíproca. Não podemos ter amor sem amantes, nem submissão sem senhores rurais e camponeses. A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus (Thompson, 1987, p. 9-10).

A experiência de uma classe – aqui tratamos sobre os trabalhadores rurais Sem Terra – é determinada, em grande medida, por suas relações de produção. Tanto naquelas que os homens nasceram quanto nas que foram colocados involuntariamente. Encarnada em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais, a consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais (Thompson, 1987, p. 10).

Thompson (1987, p. 12) salienta que não podemos entender a classe a menos que vejamos ela como uma formação social e cultural, que surge dos processos históricos e só podem ser estudados quando esses processos operam durante um período histórico considerável.

Portanto, a formação da classe operária é um fato histórico, político, cultural e econômico. A classe não foi gerada espontaneamente por qualquer sistema de produção. Ela também não é uma força exterior. Surge de mutáveis relações de produção e condições de trabalho que não foram impostas sobre um material bruto – mas sim sobre homens livres. Por conseguinte, a classe operária formou a si própria tanto quanto foi formada (Thompson, 2012, p. 17-18).

No caminhar do MST, o movimento delimitou uma nova classe – os Sem Terra. Diferente da classificação usual “sem-terra”, com letras minúsculas, os Sem Terra significam trabalhadores rurais sem-terra que fazem parte de todo o processo que ocorre dentro do MST. Um Sem Terra não precisa ser, necessariamente, um pequeno agricultor.

Ele não precisa dominar as técnicas de plantio e estar inserido no trabalho campesino tradicional. Sem Terra são também os professores, pesquisadores, motoristas, agentes de saúde, secretários, comerciantes, etc. São todos os profissionais que formam essa cadeia de produção e de organização onde funciona o MST.

Apreender essa nova classe perpassa pela necessidade de apreender seu modo de produção. Neste sentido, não é importante apenas compreender como funciona uma cooperativa, para quem ou quanto produto o MST vende. Nem tampouco calcular suas margens de lucro. Aqui importa compreender a economia do movimento – enquanto necessária também para sua formação de classe – como um dos fatores basilares da estrutura significativa do movimento.

3.1 Cooperação e cooperativas enquanto formas de sobrevivência e resistência

No capítulo anterior mencionamos que um dos projetos preferidos das CEBs eram os empreendimentos que incentivavam a criação de cooperativas locais. Do profundo contato entre o MST e o Cristianismo de Libertação, esta foi a forma mais usual que o movimento escolheu para organizar sua produção econômica.

Antes de tratar sobre a cooperação e as cooperativas, cabe destacar que, no tocante à organização territorial do MST, três momentos são importantes: a ocupação inicial; o acampamento; e o assentamento. A ocupação inicial, como o nome sugere, é o momento onde o movimento escolhe qual área será ocupada. Após se estabelecerem no local, surge o acampamento. Em momentos iniciais, as famílias dormem embaixo de lonas. Mas, no decorrer dos anos, vários acampamentos contam com estruturas mais sofisticadas. Os assentamentos são lugares onde a terra já foi legalmente garantida às famílias. Portanto, são mais “organizados” burocraticamente e institucionalmente. Apesar disso, podemos perceber a importância da cooperação e cooperativas em todos os momentos mencionados.

A cooperação foi essencial para o MST desde a sua origem. Ela também se configura como um processo de aprendizagem. Inicia-se nos acampamentos, antes mesmo da posse da terra, e passa por constantes revisões. De acordo com a realidade de cada espaço, a cooperação no Movimento Sem Terra assume formas distintas. Por esse motivo, a cooperação não se resume a criação de cooperativas, mas em toda ação de luta pela terra. “A cooperação apresenta-se no ideário do MST como um meio de sobrevivência e resistência e não um fim em si mesma” (Scopinho, 2007, p. 87-88).

Foi a partir de maio de 1986 que a cooperação passou a ser estimulada com mais força dentro do MST. Nesse ano, realizou-se o I Encontro Nacional dos Assentados, que visava discutir a organização e produção dentro dos assentamentos. Foi então que decidiram que o título da terra conquistada seria coletivo e as casas, quando possível, seriam construídas em formato de agrovilas (Vazzoler, 2004, p. 63).

No âmbito econômico, cooperar significa um modo de organizar e administrar a produção. Por meio da divisão do trabalho e da autogestão, os trabalhadores somam esforços para adquirir ferramentas, máquinas, sementes, etc. Disto depende a sobrevivência dos assentados do MST, já que eles necessitam aumentar a produtividade de seu trabalho contando com recursos financeiros, naturais e humanos que são escassos. Por conseguinte, a cooperação é uma estratégia de proteção dos trabalhadores contra adversidades próprias da pequena produção rural. Por meio dela conseguem administrar a escassez e enfrentar a pobreza a que são submetidos (Scopinho, 2007, p. 87-88).

É por meio do esforço coletivo em busca de cooperação que o movimento consegue pressionar os órgãos oficiais e transformar a terra em comunidades organizadas. A cooperação favorece a sociabilidade nos assentamentos que, aliada a uma renda maior, possibilita a permanência das famílias assentadas, evitando também o êxodo rural. Portanto, vemos aqui mais uma dimensão política da cooperação: ela serve como mediadora da relação entre os Sem Terra e a sociedade (em especial o Estado e os grandes proprietários de terras) (Scopinho, 2007, p. 88).

Dentro dos acampamentos e assentamentos do MST a cooperação pode assumir diversas formas: grupos informais; associações; cooperativas, etc. Essa diversidade indica uma flexibilidade de arranjos que ajudam a explicar a capacidade de sobrevivência e de reprodução das experiências do MST (Scopinho, 2007, p. 88).

No tocante às cooperativas, é necessário pontuar que essa forma de cooperação foi institucionalizada dentro do MST por uma imposição do Estado. As linhas de crédito oficiais concedidas pelo governo para financiamento da produção nos assentamentos só podem ser acessadas por meio de entidades coletivas e regulamentadas. A Constituição Federal de 1988 garante a liberdade de organização aos assentados, porém, os Sem Terra não se sentiam representados pela Organização das Cooperativas do Brasil – OCB (Scopinho, 2007, p. 89).

A história da OCB remonta à década de 1960 no Brasil, quando o Estado enxergou a cooperativa como um instrumento de modernização da agricultura. Isto posto, subsidiou a implantação de diversas cooperativas agrícolas no país. Em 1971 foi promulgada a Lei

nº 5.764 que definiu o regime jurídico das cooperativas, bem como seu funcionamento, sistema de representação e órgãos de apoio. Esta mesma lei determinou a implantação da OCB, que passou a representar – de forma única – as cooperativas no Brasil. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra considera a OCB ilegítima, visto que é um fruto da ditadura civil-militar (Vazzoler, 2004, p. 49).

Como alternativa, criaram em 1992 a CONCRAB. Segundo a própria Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil, a história da cooperação agrícola em assentamentos de reforma agrária pode ser dividida em cinco períodos. O primeiro ocorreu entre 1979 e 1984, quando o MST estava se formando. A produção das famílias se voltava, basicamente, para o auto sustento, então era comum uma cooperação espontânea em forma de mutirões e trocas de serviço. O segundo período ocorreu entre 1984 e 1989, onde se observou um aumento no número de assentamentos e de discussões em torno da produção. Neste período vê-se o surgimento de pequenas associações de trabalho coletivo (com princípios comunitários religiosos) e também grandes associações para comercialização de produtos. No terceiro período, 1989-1993, ocorreu a construção do SCA (Sistema Cooperativista dos Assentados). Com a ampliação dos debates, surgiram grandes cooperativas de trabalho coletivas, algumas com mais de 100 famílias envolvidas. O quarto período correspondeu aos anos de 1993 a 1997 onde se observou uma crise nas experiências de trabalho coletivo. As cooperativas ligadas ao SCA tiveram que buscar ações complementares nos campos da industrialização e prestação de serviços. Por fim, o quinto período teve início em 1997 com uma reestruturação orgânica e acompanhamento das cooperativas pela CONCRAB. Neste período surgiram elementos técnicos, metodológicos e econômicos que organizaram a produção em diversos assentamentos (Vazzoler, 2004, p. 53-54).

Cabe mencionar aqui que o SCA é um setor do MST responsável pela produção nos assentamentos. Ele está subordinado à CONCRAB. É a Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil que delimita os caminhos a serem seguidos pelas Cooperativas Centrais dos Assentados em Reforma Agrária, organização de cunho estadual, fruto da união de três ou mais cooperativas. Esta, por sua vez, dá as diretrizes aos grupos coletivos, associações, cooperativas de comercialização, etc. (Sizanoski, 1998, p. 32).

Desta base organizativa que surgem também as CPAs – Cooperativas de Produção Agropecuária. Existem diferenças entre essas cooperativas e as de base capitalista. Três pontos essenciais são levados em consideração: 1) a composição da base social das

cooperativas, onde é defendido a formação de núcleos que buscam democratizar as decisões; 2) a constituição de instâncias representativas mais democráticas; 3) os objetivos políticos, econômicos e sociais. Em um quadro geral, nas CPAs todas as decisões são tomadas em assembleia, sendo discutidas por todos os associados. Além disso, o objetivo da produção visa garantir o bem estar das famílias e não a maximização dos lucros (Sizanoski, 1998, p. 58-59).

Maria da Glória Gohn já alertava que:

As ações coletivas organizadas sob a forma de movimentos sociais, quando criam formas institucionais no seu interior, como uma cooperativa, transitam num cenário contraditório, ora articuladas com uma organização, ora como movimento social propriamente dito. Transformar-se em uma organização tem sido uma “exigência” estrutural ou conjuntural para receber recursos e repasses de verbas governamentais, e os movimentos têm de criar associações registradas. Institucionalizam-se normativamente. O coletivo maior dilui-se num coletivo menor, restrito a um número de pessoas que compõe a diretoria ou coordenação de uma entidade. Passam ao status de entidade da sociedade civil organizada. Eis a fonte do paradoxo, da transfiguração de atores e sujeitos sociopolíticos na cena política brasileira nos últimos anos. Antes movimento social, agora parte da sociedade civil organizada. O movimento não morre porque criou uma associação. Não se transforma numa organização simplesmente, a exemplo do diagnóstico de alguns analistas. O movimento não se reduz a um objeto empírico. A forma movimento continua a ser um referente identitário para milhares de cidadãos, que se engajam naquele movimento ou em outro, com os mesmos objetivos” (Gohn, 2008, p. 451).

Dentro do movimento, como explica Scopinho (2007, p. 84), o trabalho cooperado também explicita a diversidade sócio cultural e a heterogeneidade de projetos de vida distintos. Há divergências e predominância de valores individualistas. Bem como desigualdades e relações de subordinação. Ainda assim, no cotidiano das famílias é possível encontrar um tipo de cooperação mais espontânea, que dá continuidade ao movimento político e a luta que o MST trava em prol de melhores condições de vida. Esse “tipo” de cooperação favorece a resistência e a permanência dentro dos assentamentos.

Fabrini (2002, p. 76) também pontuou que os camponeses assentados no MST, muitas vezes, têm resistido ao projeto institucional de criação de cooperativas. Em sua maioria das vezes, buscam colocar em prática outras formas de cooperação como núcleos de produção, grupos de vizinhança, etc. Portanto:

A cooperação manifesta-se com mais clareza externamente às relações de trabalho, embora no mundo rural o trabalho e as outras dimensões da vida cotidiana nem sempre estejam nitidamente delimitadas. Evidencia-se, cada vez mais, uma tendência existente entre os assentados para refutar a cooperativa

como modelo organizacional, mas valorizar a cooperação como modo de organização da vida econômica e societária. Ocorre a fuga da institucionalização, sob a alegação de que isto burocratiza e retira a autonomia, e a retomada das tradicionais formas de organização do trabalho baseadas na cooperação espontânea, porque, de fato, cooperar é imprescindível para a sobrevivência desses trabalhadores (Scopinho, 2007, p. 84-85).

Neste primeiro levantamento sobre as cooperativas e cooperação dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra destaca-se uma busca por valores camponeses tradicionais – como no caso dos mutirões, ajuda entre vizinhos, etc.

3.2 Cadernos de Cooperação Agrícola

A fim de investigar elementos que constituem o cooperativismo no MST, analisamos agora seis edições dos *Cadernos de Cooperação Agrícolas*, produzidos pela CONCRAB. São materiais de estudo que poderiam ser utilizados dentro dos assentamentos do MST. Estes volumes estão disponíveis para consulta na *Biblioteca da Questão Agrária*. A escolha desses cadernos se deu pela disponibilidade das fontes: não foi possível encontrar todas as edições sequenciadas.

O primeiro deles traz o subtítulo “Orientações Jurídicas e Contábeis sobre o funcionamento das CPAs – Alguns elementos”. Foi publicado em 1994 e possui 40 páginas. Logo na apresentação podemos ler “esse trabalho ainda não é algo acabado, por isso continua aberto a críticas e sugestões. Envie as suas”¹⁰³. A frase indica claramente um momento de construção do MST, bem como de suas bases econômicas.

O caderno também define, de certo modo, o que é uma cooperativa ao defender que quando uma cooperativa surge:

[...] cria-se uma nova sociedade de pessoas sem fins lucrativos de natureza civil, não sujeita a falência, ou seja, cria-se uma entidade que se constitui numa nova pessoa – uma pessoa jurídica – que terá: vida própria, interesses e objetivos, seu próprio patrimônio, um estatuto e nele as regras para seu funcionamento e ainda seu quadro social como agente beneficiário direto. A cooperativa de produção assume personalidade jurídica distinta da pessoa do sócio, que a partir de sua fundação passa a construir sua própria existência, pela participação e envolvimento direto de seus associados¹⁰⁴.

O Caderno discorre sobre vários aspectos técnicos para a formação de uma cooperativa – patrimônio líquido; capital social; fundo de reserva; sobras; lucro; perda e

¹⁰³ CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 02: Orientações jurídicas e contábeis sobre o funcionamento das CPAs – Alguns elementos. 1994. p. 5.

¹⁰⁴ *Ibidem*. p. 6.

prejuízo; imposto de renda; COFINS; PIS; INSS; e ICMs¹⁰⁵. Todos os assuntos são trabalhados com linguagem simplificada e objetiva, demonstrando um modo de organização direto.

Outro elemento que chama atenção no caderno mencionado são as fichas presentes no texto como modelo de organização a ser seguido. Segue uma listagem de cada uma delas: livro de matrícula; termo de demissão; conta corrente capital; controle diário do trabalho; resumo quinzenal do trabalho associado; resumo semestral do trabalho associado; livro caixa; controle conta corrente; controle de contas a pagar; controle de contas a receber; ficha de estoque; ficha analítica de controle do ativo imobilizado; associados conta particular¹⁰⁶. Mesmo que o documento declare, na sua apresentação, estar aberto a sugestões, é nítida a hierarquização de controle das cooperativas a partir da CONCRAB.

O segundo caderno analisado – “Que fazer?” – também foi publicado em 1994 e possui 22 páginas. Diferente do anterior, a apresentação deste não trouxe uma abertura para a sugestão de novas ideias, mas delimitou um problema que estava sendo enfrentado:

[...] a falta de legislação que regule a existência das CPAs e também seu funcionamento. Diante disso, hoje enfrentamos problemas sérios em relação à lei trabalhista, direitos previdenciários, e também como obter o talão de notas fiscais do produtor. Portanto, este texto tem como objetivo colocar algumas orientações práticas de como nós devemos proceder internamente para resolver ou para minimizar tais problemas, tendo como base as experiências praticadas a partir das iniciativas das próprias Cooperativas¹⁰⁷.

Este caderno trouxe um tom mais assertivo nas questões, delimitando as ações das CPAs, como no exemplo seguinte: “Neste caso nunca poderemos colocar ‘distribuição de lucro ou da renda de produção’, porque as Cooperativas não tem renda e nem lucro, portanto, na linguagem cooperativista, são sobras”¹⁰⁸. Ou ainda: “o que não podemos fazer é lançar qualquer distribuição de dinheiro para associado como pagamento de hora ou dia trabalhado”¹⁰⁹. Isto advém dos problemas trabalhistas que estavam sendo enfrentados no momento, como processos na justiça por parte de ex-associados e/ou trabalhadores. A preocupação demonstra que as Cooperativas não eram zonas de ajuda mútua onde sempre reinou a paz. Possuíam e possuem contradições.

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 6-23.

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 24-38.

¹⁰⁷ CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 03: Que fazer? 1994. p. 8.

¹⁰⁸ *Ibidem.* p. 12.

¹⁰⁹ *Ibidem.* p. 13.

O terceiro caderno analisado foi publicado em 1995. Tem como subtítulo “Perspectivas da Cooperação Agrícola nos assentamentos” e possui 18 páginas. Este material surgiu como uma síntese das discussões realizadas em dezembro de 1994, na cidade de Caçador (SC), durante a realização do seminário “As perspectivas da Cooperação no MST”: fato que indica uma construção mais coletiva do texto. Ainda assim, trechos como “as diferentes formas tem que ter um vínculo com a organização política do MST” demonstram uma base sólida onde as cooperativas não tem liberdade para fazer o que quiserem. Esta organização rígida pode ser explicada pelo seguinte trecho: “ter normas, claras e rígidas, que impeçam os oportunistas, de entrar e sair”¹¹⁰.

Talvez pelas cisões apontadas no documento anterior, neste caderno chama atenção o seguinte:

As condições subjetivas que determinam a possibilidade da cooperação agrícola num assentamento estão relacionadas com as características dos assentados, da pessoa humana. São elementos fundamentais: a questão da voluntariedade em participar de formas cooperativas, *o nível de conscientização*, a capacidade de organização e o grau de qualificação enquanto mão-de-obra¹¹¹ (*grifo nosso*).

Mesmo com os problemas enfrentados, a diretriz da CONCRAB buscou destacar a importância da conscientização para que o funcionamento das CPAs pudesse ter continuidade.

O quarto caderno analisado foi publicado em 1998. Tem como subtítulo “A emancipação dos assentados – os direitos e os cuidados que os assentados devem ter”. Este caderno possui 22 páginas. Diante de uma nova conjuntura socio política a apresentação delimitou seu objetivo principal:

Nos últimos meses o governo federal tem anunciado através do ministro da Reforma Agrária, Dr. Raul Jungmann, que durante o ano de 1998 fará uma grande campanha para emancipar o maior número possível de famílias assentadas. De posse das informações do governo, o MST aproveitou para debater o tema durante os encontros estaduais, realizados em todos os estados nos meses de novembro/97 a janeiro/98. E depois no IX Encontro Nacional do MST, realizado no início de fevereiro/98 em Vitória/ES, reuniu-se os debates e decisões havidas nos estados, voltou-se a debater por delegação estadual. E finalmente, por unanimidade foi aprovada uma resolução, orientando a todos os assentados da base do MST a serem **contra o processo de emancipação** levado a cabo pelo governo¹¹².

¹¹⁰ CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 04: Perspectivas da Cooperação Agrícola nos assentamentos. 1995. p. 4-11.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 6.

¹¹² CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 06: A emancipação dos assentamentos – os direitos e os cuidados que os assentados devem ter. 1998. p. 5.

No documento vemos que a CONCRAB defendeu que a força dos assentados reside na sua capacidade de organização em torno do MST. Com a emancipação, o movimento iria se enfraquecer e os assentados também, pois ambos dependem um do outro. O MST deixaria de existir enquanto movimento coeso e organizado enquanto os assentados perderiam sua capacidade de organização e pressão sobre o INCRA. Todo esse contexto iria, por fim, estimular a venda de lotes fazendo com que o agricultor retomasse a condição de sem-terra¹¹³.

Este caderno termina com uma espécie de atividade para os assentados. Depois de apresentar as condições sobre venda de lotes, perda de capacidade de mobilização, etc. o caderno recomenda que as famílias, associações, grupos e cooperativas se reúnam para responder duas perguntas: “1) Como vamos explicar ao maior número possível de famílias assentadas, sobre os perigos da emancipação?”; “2) O que vamos fazer em relação ao INCRA, para combater a emancipação?”¹¹⁴.

Passamos agora para o quinto caderno analisado – publicado em 1998 com o subtítulo “Enfrentar os desafios da organização nos assentamentos”. Este documento possui 32 páginas e trouxe em seu conteúdo uma forte preocupação com a “consciência dos camponeses”, seguindo a linha de preocupação pela emancipação discutida no caderno anterior.

No referido documento, observou-se uma delimitação de que um militante do MST não deve ser classificado pela atividade que desenvolve, mas pela razão política pela qual desenvolve¹¹⁵. Este aspecto demonstra uma certa busca por horizontalidade, com um tom menos assertivo.

Ainda assim, os assentados individuais recebem o adjetivo de egoístas, numa clara posição tomada pelo movimento. Neste período vemos uma forte defesa da ideia de se manterem organizados: “A organização é a única possibilidade de agarrar as ideias e fazê-las frutificar. Os objetivos estabelecidos coletivamente são possíveis de serem alcançados mais facilmente pois a organização buscará os meios para isso”¹¹⁶.

O sexto caderno analisado – com o subtítulo “A evolução da concepção de Cooperação Agrícola do MST (1989 a 1999) – foi publicado em 1999 e conta com 40

¹¹³ *Ibidem.* p. 15-17.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 22.

¹¹⁵ CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 07: Enfrentar os desafios da organização nos assentamentos. 1998. p. 8.

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 13-18.

páginas. É um documento diferente dos demais pois foi fruto da “Pesquisa sobre a política de Cooperação e os Assentamentos do MST” desenvolvida pela CONCRAB em 1999. Portanto, o texto foi produzido por uma equipe responsável por trabalho de pesquisa que revisou documentos da CONCRAB e do MST a fim de compreender a evolução na política de organização dos assentamentos e da cooperação e a baixa organicidade do MST nos assentamentos¹¹⁷. Nele, o MST e a CONCRAB expressam publicamente os erros cometidos – como os núcleos de base se tornarem locais apenas para discutir questões das cooperativas e não mais questões políticas no geral, um grau de economicismo, etc. – demonstrando que o movimento buscou aprender com seus erros em busca de sobrevivência, o que pode ser observado a seguir:

Buscamos transformar nossas equipes de assistência técnica em formadores, pedagogos, não apenas preocupados nas questões técnicas práticas; o trabalho da assistência técnica via organismos de base, não apenas assistencialista, mas como formação, qualificação dos assentados em sua forma de pensar a propriedade¹¹⁸.

Os documentos elencados mostram que a experiência das cooperativas e da cooperação dentro do MST não foram sempre da mesma maneira. A abordagem dos Cadernos pode ser interpretada como antiliberal e, por consequência, anticapitalista. Eles defendem aspectos coletivos da propriedade, censurando/recriminando ora o governo da época, ora aqueles assentados individuais. Demonstram, também, que o processo de organização econômica do MST não é engessado. As demandas e as necessidades são reatualizadas por meio de detalhes políticos e legais do cotidiano que podem afetar direta ou indiretamente as ações do movimento.

Apesar dos manuais da CONCRAB, com fichas e exemplos diretos, foi no caminhar das vivências que o movimento conseguiu se reinventar. Mesmo em uma conjuntura ameaçadora – como a da emancipação dos assentados – o movimento se manteve coeso, admitiu seus erros, abriu mão de uma total centralização e se reinventou. Talvez essa seja uma das características que mais contribuem para a longevidade do MST – sua capacidade de mudança sem desrespeitar aspectos basilares de sua formação. Aspectos estes que defendemos, no presente trabalho, serem a utopia romântica, a economia moral, a memória coletiva e a infrapolítica.

¹¹⁷ CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola N° 08: A evolução da concepção de Cooperação Agrícola do MST (1989-1999). 1999. p. 3.

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 26.

3.3 Jornadas de Agroecologia: nova direção em busca das tradições camponesas

A colonialidade não cessa de afetar significativamente a natureza latino-americana. Este fenômeno histórico interfere na realidade biofísica de nosso continente (fauna, flora, ecossistemas, seres humanos) e em nossa configuração territorial. No que tange o pensamento hegemônico global, as elites dominantes consideram a América Latina um espaço subalterno que pode ser explorado, arrasado e reconfigurado visando atender suas necessidades de acumulação de capital (Alimonda, 2011, p. 22). Como pontuado por Porto-Gonçalves (2006, p. 25), “o processo de globalização traz em si mesmo a globalização da exploração da natureza com proveitos e rejeitos distribuídos desigualmente”.

Ecossistemas inteiros foram arrasados pela implantação do monocultivo. A monocultura é uma das bases de sustentação da agricultura capitalista moderna, sendo desenvolvida principalmente nas regiões coloniais enquanto agricultura de exportação. Dito isto, sua prática revela a falta de compromisso em satisfazer as necessidades dos povos e regiões que a produzem. A monocultura tem uma dimensão política, sua produção só tem sentido quando é uma produção que busca satisfazer àqueles que não a produzem (Porto-Gonçalves, 2006, p. 28-29).

Tal ação resultou na destruição da biodiversidade em troca do cultivo de espécies exóticas que servem para a exportação. Nossa fauna, flora e as pessoas que aqui habitam e habitaram foram vítimas de invasões biológicas e enfermidades praticadas pelos países “dominantes”. Os imperialistas, ao trazer para nosso território insumos químicos que deterioram nosso solo, impõem novos ciclos exploradores. Suas orientações “ecologicamente corretas” não passam de demagogia: buscam sanar seus problemas ambientais transferindo para a América Latina suas indústrias contaminantes, projetos de lixo nucleares, agrocombustíveis e mega-monocultivos. Em resumo, o que está sendo praticado no atual estágio da globalização é uma ruptura entre a sociedade e a natureza, onde o território latino-americano e seu povo são penalizados (Alimonda, 2011, p. 22 e 47).

Na atualidade, as maiores reservas de biodiversidade que restam em nosso continente se encontram em territórios indígenas, salvaguardadas pelos povos originários que garantem a sobrevivência de nossa “diversidade biocultural” (Alimonda, 2011, p. 48). Nesse contexto de acumulação, com uma forte presença de grandes empresas transnacionais, as lutas ancestrais pela terra se potencializaram. Movimentos indígenas e

campe sinos se organizam na defesa dos recursos naturais – compreendidos como “bens comuns” – da biodiversidade e do meio ambiente. Vê-se o desenhar de uma nova “cartografia das resistências” (Svampa, 2011, p. 185). O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra também se colocou como um articulador dessa cartografia ao dedicar esforços para difundir a agroecologia em seus territórios.

No início da formação do MST o modelo de assentamento rural era inspirado nas ideias de Lênin e Kautsky. O movimento buscava ser altamente produtivo, especializado, integrado verticalmente e coletivizado. Porém, houveram adaptações que buscaram moldar-se às novas realidades políticas e históricas. No presente, além da dimensão produtiva, vemos uma preocupação com dimensões sociais, político-organizativas e ambientais. A própria flexibilidade da estrutura organizacional do movimento – que busca dar representatividade aos camponeses que o compõem – permitiu essa transformação. Foi a partir da década de 1990 que novas discussões e orientações políticas surgiram. A agroecologia passou então a se destacar como um contraponto ao modelo inicial proposto (Borsatto, 2011, p. 33-36).

Segundo Guzmán e Molina:

Dado que a agroecologia supõe o manejo dos recursos naturais surgido desde as identidades dos etnoagroecossistemas locais; a existência dessa matriz sociocultural pode contribuir com um elemento essencial na configuração de um potencial endógeno humano que mobilize a ação social coletiva em que se baseia a agroecologia (Guzmán; Molina, 2005, p. 14).

Compreendendo o potencial de mobilização que a agroecologia possui, também podemos compreender a escolha de sua difusão entre os Sem Terra. A questão da emancipação dos assentados, citada no ponto anterior desta tese, obrigou o movimento a se reinventar. Para tal, fez-se necessário um aparato mobilizador capaz de unir os sujeitos.

Assis (2002, p. 11) explica que a agroecologia é uma ciência que surgiu na década de 1970. Seu objetivo era estabelecer uma base teórica para diferentes movimentos de agricultura alternativa, surgidos com o esgotamento da agricultura moderna. É uma ciência que busca compreender o funcionamento de agroecossistemas complexos e suas diferentes interações, tendo como base a conservação e a ampliação da biodiversidade como meio de auto regulação e sustentabilidade.

Altieri (2004, p. 26) destaca que o estudo da etnociência revela que o conhecimento das pessoas do local sobre o ambiente, a vegetação, os animais e o solo podem ser detalhados. Por isso, o conhecimento camponês sobre os ecossistemas resulta

em estratégias produtivas multidimensionais. Para os agroecologistas, de viés acadêmico, torna-se importante conhecer os sistemas tradicionais de conhecimento, com emprego de tecnologias com baixo uso de insumos. Em linhas gerais, torna-se importante conhecer a agricultura tradicional e sua habilidade em explorar uma gama de microambientes.

Portanto, falar de agroecologia dentro do MST não significa apenas tratar de questões relacionadas ao viés acadêmico e científico aplicado à um território. A agroecologia respeita os saberes e conhecimentos dos próprios trabalhadores que compõem o movimento. Ela representa uma nova direção em busca das tradições camponesas.

O movimento se empenha, desde 2002, em construir a Jornada de Agroecologia. Embora conte com outras entidades e movimentos sociais, a análise das Jornadas pode ajudar na compreensão da dimensão agroecológica do MST¹¹⁹. Neste subcapítulo buscamos demonstrar como a apropriação da agroecologia pelo MST faz parte da economia moral do movimento.

A primeira Jornada de Agroecologia aconteceu em 2002, na cidade de Ponta Grossa. Na época era chamada de Jornada Paranaense de Agroecologia. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra foi um protagonista desse projeto agroecológico, somando toda sua experiência de luta e de organização que ajudou na estruturação das atividades que compõem as Jornadas (Pessoa; Brandenburg; Pivato, 2022, p. 36).

Como já mencionado, mesmo que o MST esteja a frente desse projeto, as Jornadas resultam de um esforço de mobilização de múltiplos atores, movimentos sociais, estudiosos, religiosos e organizações não governamentais. Em um levantamento feito em 2022 temos acesso àqueles que participaram de todas as edições das Jornadas de Agroecologia, são eles: MST; Associação de Estudos, Orientação e Assistência Técnica Rural (Assesoar); Comissão Pastoral da Terra (CPT); Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB); Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA); Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR); Terra de Direitos. (Pessoa; Brandenburg; Pivato, 2022, p. 37-38).

Destaca-se ainda a participação de outros grupos que estiveram presentes em diversas edições: Rede Ecovida (16 edições); Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) (16 edições); Instituto Equipe de Educadores Populares (IEEP) (16 edições); Comunidades tradicionais (15 edições); Via camponesa (14 edições); Escola Latino-

¹¹⁹ Todas as vezes que as Jornadas de Agroecologia forem mencionadas no texto, de forma reduzida, serão escritas com a primeira letra em destaque: “Jornadas”.

Americana de Agroecologia (ELAA) (14 edições); Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB) (14 edições)¹²⁰.

Denominar com exatidão o que são as Jornadas se mostra uma tarefa complexa. Além de ser um evento cultural, gastronômico e educacional, as Jornadas são uma coalizão política entre vários movimentos sociais e organizações não-governamentais que defendem a reforma agrária e a agroecologia. Em outras palavras, as Jornadas são uma mobilização de um conjunto de forças sociais que buscam difundir e implementar um modelo agrícola oposto à agricultura agroindustrial hegemônica no Brasil. Ademais, as Jornadas são “um espaço de construção de uma proposta de resgate de experiências ocultas do modo de vida camponês, que produzirão um discurso que integra as experiências individuais à ação coletiva” (Brandenburg, 2022, p. 19-20). Para Guimarães (2020, p. 28), as Jornadas são “a maior expressão de um projeto agroecológico que tem sido promovido durante quase duas décadas no estado do Paraná, em oposição e como alternativa à agricultura capitalista, que atualmente é revelada pelo projeto do agronegócio”.

É possível conceber as Jornadas como a construção de uma utopia, já que nela se reúnem sentimentos, ideias e princípios que mobilizam seus atores para um devir de esperança. Considerando esse aspecto, as Jornadas são um projeto ecológico de vida. Elas encontram nas experiências dos assentados a inspiração para suas práticas ao mesmo tempo que inspiram a construção de novas relações sociais pautadas tanto na razão quanto no sentimento (Brandenburg, 2022, p. 22-23). Também é possível definir as Jornadas como uma escola popular permanente que se renova todos os anos nos territórios camponeses (Pessoa; Brandenburg; Pivato, 2022, p. 35-36).

A agroecologia defendida nas Jornadas não se resume a uma prática de plantio. Representa toda uma experiência social e política. Para os camponeses e camponesas que a praticam e constroem, a agroecologia é uma forma de ver e viver no mundo. Em sua pesquisa, Santos (2022, p. 135-136) nos conta que uma camponesa definiu essas questões como uma forma de “ajudar a natureza, futuro, uma nova relação”. Para ela, a agroecologia é uma “união” e “mais saúde”. Portanto, a dimensão agroecológica de que estamos tratando aqui representa para esses sujeitos sociais “algo essencial para a própria

¹²⁰ Os dados apresentados correspondem a análise das Jornadas ocorridas entre 2002 e 2019 e estão disponíveis em anexo no livro *Agroecologia e reforma agrária popular: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia*, organizado por Alfio Brandenburg.

saúde, para a da família, para a comunidade e para o ambiente, além de ser uma esperança para um futuro mais harmônico e socialmente justo”.

Ana Primavesi, professora e pesquisadora que escreveu trabalhos inéditos sobre agroecologia – a primeira a falar sobre Solo Vivo, defendeu que:

O que a terra não possui, o homem não pode receber. E o que a planta não consegue tirar da terra, o homem não receberá. Terras saudias, homens saudios, vigorosos e dinâmicos. Terras esgotadas e decaídas, homens fracos, doentios e indolentes. Povo algum consegue desenvolver e progredir se morar em terra estragada, degradada (Primavesi, 2020, p. 18).

A *Cartilha da Terra*, escrita por Primavesi, é utilizada como instrumento de formação em diversos territórios do MST. Os livros da autora podem, inclusive, ser adquiridos nas mesmas lojas onde se comercializam camisetas, bonés e alimentos dos Sem Terra. Portanto, esta visão de mundo – de que uma terra sadia produz homens saudios – também faz parte da dimensão agroecológica do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

3.4 Acúmulo de experiências: as edições das Jornadas de Agroecologia

Em 2001 uma equipe de técnicos, do município de Ponta Grossa (PR), buscou alternativas para estimular a agroecologia em uma comunidade rural denominada Itaiacoca, que possuía muitos problemas sociais, econômicos e ambientais. A equipe entrou em contato com os Associados à Secretaria Municipal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento (AS-PTA) com o objetivo de elaborar um projeto que ajudasse a comunidade. Após esse primeiro passo foi necessário acionar novos atores. Nesse momento, o PT Paraná teve um papel decisivo. O partido elaborou uma proposta para reunir representantes de movimentos sociais em torno da bandeira da Agroecologia e do campesinato (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 66-67). Essa articulação resultou na Jornada de Agroecologia.

Entre 17 e 20 de abril de 2002 a primeira Jornada se materializou. A data escolhida homenageava as vítimas do massacre de Eldorado dos Carajás. Segundo a própria organização da Jornada de Agroecologia “os encontros (...) são itinerantes pelo estado do Paraná, sendo realizados segundo o contexto estratégico e conjuntural de cada período”¹²¹.

¹²¹ O que é a Jornada. Jornada de Agroecologia. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/o-que-e-a-jornada/>>. Acesso em julho de 2023.

A segunda Jornada também foi realizada no município de Ponta Grossa, entre os dias 07 e 10 de maio de 2003. Durante sua realização houve a ocupação da área da Monsanto, empresa que fazia testes com soja e milho transgênico. No lugar onde ficava a empresa, os camponeses construíram o Centro Chico Mendes¹²² de Agroecologia, dedicado a promover ainda mais a causa agroecológica. Devido à ocupação, a terceira Jornada de Agroecologia permaneceu em Ponta Grossa, sendo realizada entre os dias 12 e 15 de maio de 2004.

Analisando notícias publicadas por jornais da época temos acesso a duas narrativas sobre esse acontecimento. A mídia hegemônica, com opiniões políticas de direita, culpabiliza o MST e a ação dos camponeses. A *Folha de Londrina* chama os trabalhadores rurais, o MST e a Pastoral da Terra de “invasores”. Além disso, preocupa-se em destacar que “a Monsanto está há cerca de 50 anos no Brasil e emprega 1,8 mil pessoas”¹²³. A *Folha de S.Paulo* também chama a ação do MST de invasão, salientando declarações da Monsanto de que as pesquisas com transgênicos seguem as especificações da Comissão Técnica Nacional de Biossegurança (CTNBio), fiscalizadas também pelo Ministério da Agricultura¹²⁴.

Diferente dos jornais mencionados, a *Tribuna PR* traz a informação de que o MST ocupou a área da Monsanto. A nota sobre esse acontecimento é sucinta e não traz acusações para nenhum dos lados¹²⁵.

Em uma notícia vinculada pelo próprio Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, defende-se o enquadramento em formação de quadrilha para incentivadores dos transgênicos no Brasil. Além disso, deixam claro que a Monsanto causa risco ao

¹²² Francisco Alves Mendes Filho nasceu em Xapuri, no Acre, em 15 de dezembro de 1944. Conhecido como Chico Mendes, foi um líder sindical que lutou em favor da preservação das florestas e pelos direitos dos seringueiros. Seu ativismo passou a incomodar grandes latifundiários na Bacia Amazônica. Foi assassinado em 22 de dezembro de 1988, fato que provocou indignação no Brasil e internacionalmente. Outros aspectos que esclarecem o contexto dos conflitos que cercaram a morte de Chico Mendes podem ser encontrados em: HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. Década de 80: O assassinato de Chico Mendes. In: HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. História da agricultura na Amazônia: Da Era Pré-Colombiana ao terceiro milênio. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003.

¹²³ MST invade fazenda da Monsanto. **Folha de Londrina**, Londrina, 16 mai. 2003. Disponível em: < <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/mst-invade-fazenda-da-monsanto-446789.html?d=1>>. Acesso em julho de 2023.

¹²⁴ MST invade centro da Monsanto em Goiás. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 03 jun. 2003. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi0306200329.htm>>. Acesso em julho de 2023.

¹²⁵ MST ocupa área da Monsanto em Ponta Grossa. **Tribuna PR**, Curitiba, 16 mai. 2003. Disponível em: < <https://www.tribunapr.com.br/noticias/mst-ocupa-area-da-monsanto-em-ponta-grossa/>> acesso em julho de 2023.

patrimônio nacional e a variedade de sementes¹²⁶. Em 2013, em artigo publicado pelo Terra de Direitos, vemos que a transnacional havia entrado com um processo criminal contra organizações e movimentos sociais que haviam ocupado a área da empresa. Ainda assim, os “desembargadores do Tribunal de Justiça (TJ) absolveram por unanimidade cinco militantes acusados injustamente pela Monsanto de serem mentores e autores de supostos crimes ocorridos em 2003”. Haviam sido acusados Célio Leandro Rodrigues e Roberto Baggio (MST), José Maria Tardin (ASPTA), Darci Frigo (Terra de Direitos) e Joaquim Eduardo Madruga (fotógrafo ligado aos movimentos sociais). Ademais, o artigo destacou que essa decisão do TJ deu reconhecimento e legitimidade aos sujeitos coletivos. Especificamente sobre a Monsanto, podemos ler que “foram confirmadas ilegalidades que violavam a legislação de biossegurança vigente”¹²⁷.

Em 2005, entre os dias 25 e 28 de maio, ocorreu a quarta Jornada de Agroecologia, na cidade de Cascavel (PR). Sendo uma área histórica de embate entre posseiros e grileiros, a decisão de mudar a Jornada para uma nova cidade buscava se aproximar de outros camponeses que enfrentavam dificuldades em seus contextos históricos e sociais¹²⁸. A quinta, sexta e sétima Jornadas também ocorreram em Cascavel, nos anos posteriores (2006, 2007, 2008).

Em 2006 ocorreu uma ação importante coordenada pela Via Campesina (durante a Jornada de Agroecologia): a ocupação do centro de produção de soja e milho transgênicos da empresa transnacional Syngenta, localizada em Santa Tereza do Oeste. Pessoa e Brandenburg explicam quais os motivos levaram à ocupação dessa área:

[...] o campo experimental estava localizado em uma área próxima ao Parque Nacional do Iguaçu, patrimônio ambiental nacional transformado em unidade de conservação. Com isso, essa área representava um ataque direto à biodiversidade nacional, o que caracterizava um crime ambiental, segundo a Lei n. 10.814 (Brasil, 2003), de 2003, a qual vetava o plantio de sementes transgênicas em unidades de conservação e nas suas respectivas zonas de amortecimento (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 81-82).

¹²⁶ Monsanto, transgênicos e agrotóxicos são alvos de críticas em Ponta Grossa. **MST**, 08 mai. 2003. Disponível em: < <https://mst.org.br/2003/05/08/monsanto-transgenicos-e-agrotoxicos-sao-alvos-de-criticas-em-ponta-grossa/>>. Acesso em julho de 2022.

¹²⁷ Monsanto perde processo criminal contra movimentos sociais. **Terra de Direitos**, Curitiba, 27 mai. 2013. Disponível em: < <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/monsanto-perde-processo-criminal-contra-movimentos-sociais/10385>>. Acesso em julho de 2023.

¹²⁸ Na dissertação em História “Colonos, posseiros e grileiros: Conflitos de terra no Oeste Paranaense (1961/66)”, publicada em 2002 por Antonio Marcos Myskiw, podemos encontrar informações de que, nas décadas de 1950 e 1960, colonos de Cascavel eram agredidos por grileiros, funcionários da Fundação Paranaense de Colonização e Imigração e jagunços organizados pela Sociedade Imobiliária Noroeste do Paraná (SINOP) e pela Companhia Brasileira de Colonização e Imigração (COBRINCO). Ademais, destaca-se ainda o Levante de Posseiros de Três Barras, em 1964.

A Jornada de Agroecologia promoveu eventos de formação e apoiou a produção agroecológica no território onde antes funcionava a empresa. O conflito com a Syngenta se estendeu por quase três anos, culminando no assassinato de Valmir Mota de Oliveira, em 2007, conhecido pelos seus companheiros como Keno.

A repercussão da morte fez com que a transnacional entregasse a área para doação ao Governo do Paraná. A terra ficou sob os cuidados do IAPAR que, em diálogo com a Via Campesina e a Jornada de Agroecologia, construíram o Pólo de Pesquisa em Agroecologia Valmir Mota de Oliveira – Keno Vive!. Os fatos narrados explicam a decisão da Jornada de permanecer realizando seu encontro anual na cidade de Cascavel por tantos anos.

Assim como o caso da Monsanto, a ocupação da Syngenta também apareceu em diversas fontes hemerográficas. Para a *Folha de S. Paulo*, a ocupação da Syngenta foi realizada por militantes da Via Campesina, diferente daquela ocorrida anos anteriores. Ainda assim, a ação dos camponeses permanece sendo chamada de invasão. O jornal destaca que a empresa nega que realiza experimentos ilegais com transgênicos. Porém, é pontuado que o Ibama do Paraná havia embargado 12 hectares de plantio de soja transgênica da Syngenta, pois a área estava localizada a 6 km do Parque Nacional do Iguaçu, quando a lei determina um mínimo de 10 km para plantio de transgênicos em áreas de unidade de conservação¹²⁹.

Para o jornal *Gazeta do Povo*, em matéria de 2006, a ação da Syngenta também foi encabeçada pela Via Campesina. Apesar de ser um jornal com posições políticas declaradamente conservadoras, podemos ler na reportagem que o “Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) no Paraná multou nesta terça-feira em R\$ 1 milhão a Syngenta Seeds Ltda. por manter uma plantação experimental de sementes transgênicas em uma área contígua ao Parque Nacional do Iguaçu, (...) o que é proibido pela Lei de Biossegurança”. Portanto, mesmo com a posição política do jornal, ele reconhece que a Syngenta praticava um crime¹³⁰.

Segundo o jornal *Bem Paraná*, em notícia vinculada no ano de 2006, membros da Comissão de Agricultura e Pecuária da Câmara Federal aprovaram uma Proposta de

¹²⁹ Via Campesina invade multinacional. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 15 mar. 2006. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1503200631.htm>>. Acesso em julho de 2023.

¹³⁰ Ocupação da Syngenta provoca multa para empresa e camponeses. *Gazeta do Povo*, Curitiba, 21 mar. 2006. Disponível em: < <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/ocupacao-da-syngenta-provoca-multa-para-empresa-e-camponeses-9y0a4lfhvrqw638gkt85tqlq/>>. Acesso em julho de 2023.

Fiscalização e Controle para apurar danos decorrentes da ocupação realizada no mesmo ano nas instalações da Syngenta. Ademais, chama a ação dos camponeses de invasão e uma “afronta ao direito de propriedade”. A ação é considerada sendo feita pela Via Campesina¹³¹.

Em artigo publicado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) vemos que, além da morte de Keno, a ação dos funcionários da Syngenta feriu gravemente mais cinco pessoas: Gentil Carreto Viera, Jonas Gomes de Queiroz, Domingos Barretos, Izabel Nascimento de Souza e Hudson Cardin. Outrossim, o CIMI afirma que uma milícia armada, formada por 40 pistoleiros, desceu atirando em direção as pessoas que se encontravam no local. Uma das diretoras da empresa de segurança foi presa. O proprietário fugiu do local. A Polícia Federal apreendeu munições e armas ilegais que foram utilizadas no crime¹³².

Para o Terra de Direitos a ação de 2007, que resultou na morte de Keno, foi contra o MST. Além de narrarem os fatos que aconteceram no dia do assassinato, destaca-se também que Izabel Nascimento de Souza, ferida nos conflitos, encontrava-se em coma devido a espancamentos¹³³.

Com esse breve levantamento de fontes podemos perceber posições conflitantes entre mídias de direita e esquerda nos casos Monsanto e Syngenta. Enquanto o primeiro lado defende as empresas, o segundo sublinha as violações de direitos humanos, defendendo as manifestações e ações daqueles que se revoltaram contra o sistema agropecuário vigente.

Ademais, o assassinato de Keno segue marcado na memória daqueles que se empenham em construir as Jornadas de Agroecologia. Nos anos subsequentes a sua morte podemos encontrar homenagens em diferentes formatos. Seja no momento da mística ou em cartazes espalhados pela Jornada, a luta de Valmir Mota de Oliveira se faz presente, demonstrando também a disposição na construção de um projeto de vida agroecológico em defesa da reforma agrária.

¹³¹ Câmara Federal vai investigar ocupação da Syngenta. **Bem Paraná**, Curitiba, 13 dez. 2006. Disponível em: < <https://www.bemparana.com.br/noticias/parana/camara-federal-vai-investigar-ocupacao-da-syngenta-11194/>>. Acesso em julho de 2023.

¹³² Ataque de milícia da empresa Syngenta deixa mortos e feridos no Paraná. **Conselho Indigenista Missionário**, Acre, 22 out. 2007. Disponível em: < <https://cimi.org.br/2007/10/26626/>>. Acesso em julho de 2022.

¹³³ Ação violenta de seguranças da Syngenta contra MST deixa mortos e vários feridos. **Terra de Direitos**, Curitiba, 21 out. 2007. Disponível em: < <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/acao-violenta-de-seguranças-da-syngenta-contra-mst-deixa-mortos-e-varios-feridos/352>>. Acesso em julho de 2023.



IMAGEM 24 – Keno homenageado na 20ª Jornada de Agroecologia, em Curitiba (2023). Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

Devido aos desgastes provocados pelos conflitos com a Monsanto e Syngenta a Jornada de Agroecologia, em sua oitava (2009) e nona edição (2010), mudou-se para a cidade de Francisco Beltrão (PR) – outro território com uma extensa história de conflitos agrários¹³⁴. As Jornadas buscaram, então, recuperar a memória camponesa e estimular a agroecologia em um local com expressiva presença camponesa, com uma base política consolidada visto que os posseiros de 1957 tiveram êxito ao realizar um levante em busca de suas terras (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 85).

Após esse período de “respiro”, a Jornada de Agroecologia mudou para a cidade de Londrina (PR), onde permaneceu pelos anos de 2011 e 2012. A ideia central para essa escolha foi tentar aproximar o campo e a cidade, considerando que Londrina é a segunda cidade mais populosa do estado (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 88). Seguindo a mesma linha de raciocínio, as Jornadas de 2013 e 2014 foram realizadas em Maringá, outro município com população urbana expressiva. Nessa nova localização as Jornadas

¹³⁴ Destaca-se aqui a Revolta dos Posseiros de 1957: levante agrário que ocorreu na cidade de Francisco Beltrão e envolveu colonos, posseiros, companhias de terras e governo. Na época, o governador do estado do Paraná – Moysés Lupion – era acusado de ser sócio da companhia de terras CITLA, favorecendo a prática da grilagem e eventual expulsão de posseiros de suas terras. Além disso, os posseiros eram submetidos à diversas violências como assassinatos, estupros e espancamentos. Após o Levante armado, as terras em litígio foram desapropriadas em 1961. In: PEGORARO, Éverly. Revolta dos posseiros de 1957: consensos e desacordos de algumas interpretações. In: Revista IDeAS, v.2, n.1. Rio de Janeiro. 2008. p. 109-133.

puderam contar com o apoio da Universidade Estadual de Maringá (UEM), aumentando ainda mais seu aspecto educacional.

Em seguida, a Jornada de Agroecologia promoveu seu encontro anual (2015) em Irati (PR). A cidade, situada no Sudoeste do estado, já possuía inúmeras iniciativas agroecológicas em suas diversas expressões. Destaca-se aqui a experiência dos faxinalenses¹³⁵ que praticam uma agricultura familiar e camponesa que foi pauta de discussões durante o evento (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 94).

Em 2016 e 2017 as edições da Jornada foram realizadas na Lapa (PR): lugar estratégico para o encontro, onde fica localizado o Assentamento Contestado, do MST, e a Escola Latino-Americana de Agroecologia (ELAA). A conjuntura de 2017 foi marcada pelo golpe contra a presidenta Dilma Rousseff (ocorrido no ano anterior) e pela memória dos 10 anos transcorridos desde o assassinato de Keno, o que ocasionou debates durante a Jornada que tinha como lema “Keno vive!”.

Após as edições na Lapa, a Jornada de Agroecologia chegou à capital do Paraná – Curitiba – onde permaneceu pelos anos de 2018, 2019, 2022 e 2023. Como mencionado anteriormente, a ideia inicial era promover encontros anuais. Contudo, as atividades presenciais foram interrompidas pela pandemia de COVID-19. O deslocamento para Curitiba também buscou uma maior integração entre campo e cidade – tarefa que teve êxito já que as Jornadas realizadas na capital contaram com o maior público já alcançado. A Universidade Federal do Paraná (UFPR) também apoiou a Jornada, cedendo o espaço para a realização da edição de 2022 e 2023 no campus Teixeira Soares. Para Pessoa e Brandenburg (2022, p. 99-100) o objetivo principal dessas edições foi “apresentar essa proposta do projeto agroecológico para a sociedade, incluindo suas memórias e incentivar dessa maneira um diálogo de camponeses e camponesas com consumidores e consumidoras”.

Importante salientar ainda que, desde a primeira edição da Jornada, a paridade de gênero foi pautada na formação das delegações e organizações. Por esse motivo, as delegações e coordenações mistas são compostas por 50% de homens e 50% de mulheres.

¹³⁵ A cultura faxinalense possui, em sua essência, a sustentabilidade ambiental. Nela é possível observar uma inter-conecção entre terra, floresta e cultura, refletindo um estado de resiliência do patrimônio biocultural diante de processos socioeconômicos. Os faxinais, considerados como comunidades tradicionais, também exercem um papel importantíssimo de preservação das sementes crioulas, sendo territórios onde os guardiões dessas sementes realizam diversos esforços. Neste sentido, considera-se um território onde a produção de alimentos está alinhada com as necessidades da natureza e onde a relação humano-ambiente passa por reconhecimentos tanto subjetivos quanto objetivos (Stadler, 2022, p. 20-21).

Segundo Coradin, Guevara e Schwendler (2022, p. 157 e 163) “são as mulheres as primeiras a acreditar, iniciar, estruturar e sustentar reconstruções agroalimentares ecológicas em seus lotes”. Ainda:

Por uma condição camponesa cultural e historicamente construída, as mulheres rurais assumiram há séculos a reprodução social do abastecimento alimentar familiar, porém de forma invisibilizada e não monetizada. E é essa herança histórica, feminina e camponesa, adquirida pela cultura do Movimento Sem Terra e construída nos territórios de reforma agrária por meio da experiência agroecológica agenciada por elas, que constrói condições para que as mulheres recriem e retomem de modo ecologizado o seu espaço produtivo na agricultura (Coradin; Guevara; Schwendler, 2022, p. 164).

Para melhor organizar a cronologia da Jornada de Agroecologia, segue uma tabela com os dados apresentados:

Edição	Ano	Cidade
1	2002	Ponta Grossa
2	2003	Ponta Grossa
3	2004	Ponta Grossa
4	2005	Cascavel
5	2006	Cascavel
6	2007	Cascavel
7	2008	Cascavel
8	2009	Francisco Beltrão
9	2010	Francisco Beltrão
10	2011	Londrina
11	2012	Londrina
12	2013	Maringá
13	2014	Maringá
14	2015	Irati
15	2016	Lapa
16	2017	Lapa
17	2018	Curitiba
18	2019	Curitiba
19	2022	Curitiba
20	2023	Curitiba

*Tabela de elaboração própria

Ao longo dos anos que se realizaram a Jornada podemos delimitar uma estrutura principal de seu funcionamento, dividida em oito partes: a marcha; as conferências e os seminários temáticos; as oficinas agroecológicas; as trocas de sementes crioulas; as atividades culturais, a mística e o túnel do tempo; a feira; a elaboração da carta; e o ato político (Brandenburg, 2022, p. 26).

Dentre os mencionados, um espaço importante das Jornadas que contribui com a validação da memória campesina é o túnel do tempo. Realizado por alunos acampados e assentados, esse local conta a história dos camponeses como eles se veem, contribuindo para a construção do projeto agroecológico proposto. Para Pessoa, Brandenburg e Pivato (2022, p. 51) o túnel faz parte de um “processo de recuperação, valorização e promoção de identidades e expressões camponesas e agroecológicas ao narrar as trajetórias dos processos de lutas e de resistências dos movimentos sociais”.



IMAGEM 25 – Primeiro Túnel do Tempo realizado nas Jornadas de Agroecologia. Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

O túnel também tem um papel importante na questão educacional, visto que traz informações sobre a história dos camponeses no Brasil e no mundo. Na foto a seguir, registrada na Jornada de 2019, podemos ver um trabalho sobre a Revolta de Porecatu¹³⁶ sendo apresentado:

¹³⁶ A Revolta de Porecatu ocorreu entre 1944 e 1951, no norte novo do Paraná. Nos embates estavam grileiros, jagunços e forças policiais contra camponeses apoiados pelo Partido Comunista (PCB). Na ocasião diversos posseiros foram presos, torturados e assassinados. As terras ficaram nas mãos dos grileiros (Gonzaga, 2020).

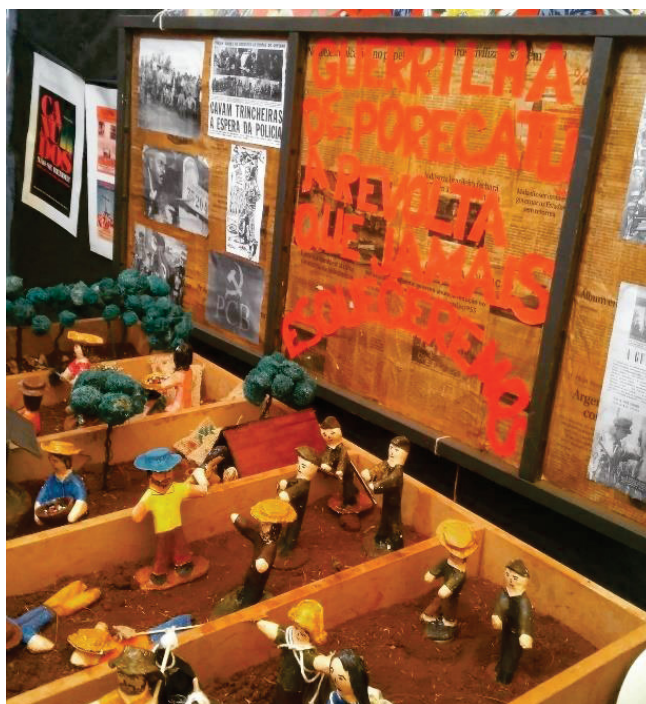


IMAGEM 26 – Trabalho apresentado no Túnel do Tempo da Jornada de Agroecologia de 2019, em Curitiba.
Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

Portanto, considera-se que as Jornadas são espaços de educação não formais onde conhecimentos são trocados, apreendidos, construídos e ressignificados. Em uma relação dialética, a práxis da agroecologia se constitui como um processo pedagógico sistemático de educação popular e construção coletiva de conhecimentos. Schwendler *et al.* (2022, p. 277, 278 e 281) explica que os movimentos sociais que organizam a Jornada “inspirados nos ensinamentos do educador Paulo Freire, estão construindo uma pedagogia agroecológica vinculada à territorialidade e aos fundamentos de um projeto de desenvolvimento do campo com base nos princípios e na tradição camponesa”.

A feira tem um papel de destaque na integração entre campo e cidade. É nela que o comércio solidário é incentivado, dando a oportunidade para várias pessoas terem contato com os alimentos agroecológicos. É um espaço justo em termos sociais e econômicos, organizado em um ambiente sustentável. Os alimentos comercializados na feira também carregam a simbologia da identidade camponesa, demonstrando a essência desses atores sociais que buscam uma relação de cuidado com a terra, a natureza e a vida (Pessoa; Brandenburg; Pivato, 2022, p. 53).

Neste sentido, podemos perceber que os alimentos comercializados na feira funcionam como ferramenta e estratégia de comunicação. Eles são utilizados para promover um saber-fazer de uma agricultura baseada na agroecologia ao passo que

demonstram a necessidade de incentivar e garantir o acesso à terra para todos e todas, colocando-se contra o projeto proposto pelo agronegócio (Pessoa; Brandenburg, 2022, p. 100).



IMAGEM 27 – Cuscuz e suco comercializados na feira da 20ª Jornada de Agroecologia. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

No espaço destinado à troca de sementes crioulas temos, novamente, aspectos simbólicos que podem ser destacados. As sementes crioulas estão associadas à reprodução da vida social e biológica daqueles que são seus guardiões. Essas sementes podem ser consideradas um bem material, que permite a produção de alimentos e a segurança alimentar, e um bem imaterial, que carrega consigo memórias, saberes e cuidados (Pessoa; Brandenburg; Pivato, 2022, p. 54).



IMAGEM 28 – Espaço destinado à troca de sementes crioulas na 20ª Jornada de Agroecologia. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

Como mencionado por Santos (2022, p. 140), a troca faz parte do dia a dia camponês. É usual trocar comida, serviços e conhecimento. Neste sentido, a troca de sementes é de suma importância para que variedades de alimentos não se percam: “Essa é uma prática comum no campesinato, pois, se o plantio de um não der certo e do outro der, será salva somente aquela semente para os próximos anos. Portanto, o saber tradicional sempre teve por princípio básico preservar as sementes crioulas e assim manter a diversidade viva”.



IMAGEM 29 – Banco de sementes crioulas organizado pelos alunos do Colégio Iraci Salete Strozak, de Rio Bonito do Iguaçu (PR). Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

A mística, tratada de maneira pormenorizada no capítulo anterior, possui lugar de destaque nas Jornadas de Agroecologia. No decorrer dos dias que seguem o evento, duas místicas são realizadas: a primeira, na abertura do evento, traz uma mensagem política, com críticas à situação que os camponeses vivem em nosso país; já a segunda, no encerramento, é focada na Agroecologia, com destaque para a importância da preservação das sementes crioulas e os alimentos produzidos por meio dessa prática (Santos, 2022, p. 116).

Na imagem a seguir encontramos uma fotografia da mística de encerramento realizada na Primeira Jornada de Agroecologia. A temática da preservação das sementes crioulas ganhou destaque quando as camponesas e camponeses “plantaram-se” na terra. Nesta representação, as pessoas e as sementes tornaram-se únicos, demonstrando uma simbiose com a natureza e a busca pela construção de um viver agroecológico.



IMAGEM 30 – Mística realizada na 1ª Jornada de Agroecologia. Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

Com o intuito de demonstrar o papel da mística nas Jornadas, bem como a importância dessa prática para a preservação da cultura camponesa, destacaremos aqui uma mística de encerramento, realizada na 17ª Jornada, em Curitiba. Na ocasião, a mística foi realizada dentro do Teatro Guaíra – um local que representa cultura, mas que os camponeses e camponesas dificilmente tem acesso por estarem morando em locais distantes dos grandes centros urbanos. Ocupar o Teatro com as suas histórias e vivências trouxe, por si só, uma simbologia para a mística. A música utilizada na ocasião (Cio da Terra) foi composta por Chico Buarque e Milton Nascimento, em 1977. Mesmo sendo uma composição curta, as linhas que se seguem falam sobre questões caras para os homens do campo:

Debulhar o trigo
Recolher cada bago do trigo
Forjar no trigo o milagre do pão
E se fartar de pão

Decepar a cana
Recolher a garapa da cana
Roubar da cana a doçura do mel
Se lambuzar de mel

Afagar a terra
Conhecer os desejos da terra
Cio da terra, a propícia estação
E fecundar o chão
(Cio da Terra, Chico Buarque e Milton Nascimento, 1977).

Apropriando-se dessa composição, os participantes da mística demonstraram a relação íntima do campesinato com a terra, além da importância da transformação dos alimentos. Santos (2022, p. 122-123) explica que o trigo é um elemento simbólico na religiosidade camponesa, aparecendo em diversas passagens bíblicas. Do trigo se faz o pão e Jesus é considerado o pão da vida, alimento da fé. Há também a comparação de que o trigo representa o homem justo, considerando a parábola do joio e do trigo. Assim sendo, a escolha da canção que acompanhou a mística mostra uma relação do campesinato com a terra, com o cuidado e com o trabalho. Outro elemento simbólico é o mel: na Bíblia é mencionado que na terra prometida emanava leite e mel, assim como a “terra prometida” buscada pelo MST é um local onde brotará o fruto do trabalho e da justiça social.

Tratando ainda de simbologias, cabe mencionar que a Jornada de Agroecologia possui um símbolo próprio que traz uma gralha e um pinhão. O pinhão é um fruto característico do estado do Paraná. A escolha desse símbolo delimita onde a Jornada surgiu e também marca, mais uma vez, a relação do camponês com a terra que faz parte. É a demarcação de uma relação de intimidade e respeito pelo alimento produzido nessa região. O que se contrapõe ao modelo agropecuário do monocultivo, onde outras espécies de alimentos, oriundas muitas vezes de partes distintas do globo, são priorizadas em detrimento dos frutos da terra em que se vive.

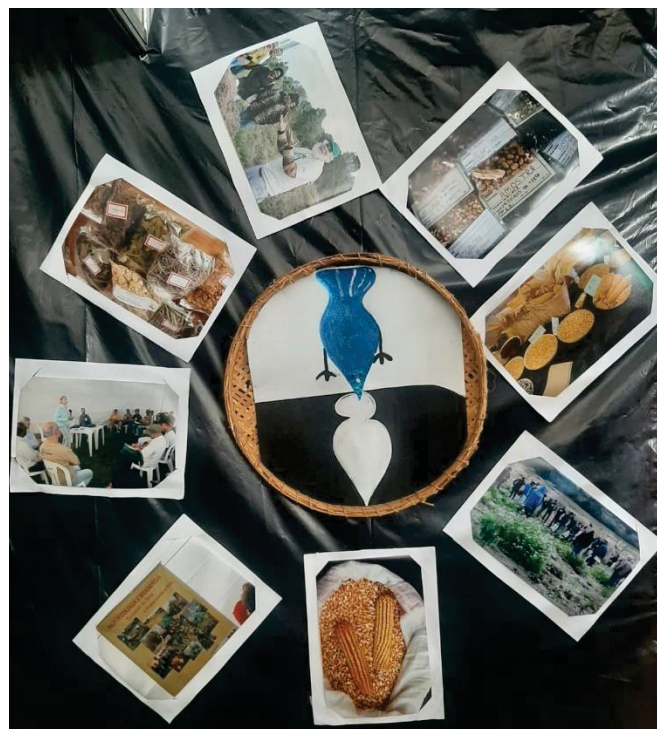


IMAGEM 31 – Símbolo utilizado pela Jornada de Agroecologia, pintado pelos alunos que construíram o Túnel do Tempo na 20ª edição. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

3.5 As cartas da Jornada de Agroecologia (2002-2023)

Para compreender ainda mais a apropriação da agroecologia pelo MST e como ela faz parte da economia moral do movimento analisamos agora as cartas que foram escritas e lidas ao final de cada edição da Jornada. As cartas foram uma criação coletiva, escrita por várias pessoas que participaram dos debates realizados em cada encontro pessoal. Todas estão disponíveis para consulta *online* no site próprio da Jornada de Agroecologia.

A carta da primeira edição, realizada em 2002 em Ponta Grossa, apontou que o encontro realizado representou a unidade na diversidade, reafirmando que um outro mundo é possível. Além disso, denunciou que a globalização do capital aprofundou o processo de exploração do trabalho e da natureza e que os transgênicos destroem a agricultura, a soberania alimentar e a cultura dos povos. Contra esse modelo que se colocaram os participantes da Jornada de Agroecologia¹³⁷.

A carta da segunda Jornada trouxe novos aspectos, sendo assinada por diversos movimentos, entidades e até mesmo prefeituras municipais¹³⁸. O texto demonstrou um acúmulo de experiências, mesmo com pouco tempo transcorrido entre as edições. O lema “um outro mundo é possível” continuou presente. A Jornada se colocou num movimento global de lutas contra o totalitarismo econômico e militar hegemonizado pelos Estados Unidos. Nesta carta ficou claro que a Jornada também é “uma revolução cultural baseada em novas relações entre os seres humanos e das pessoas com a natureza”. Ademais, a carta não poupou críticas ao governo do período:

Em nosso País, amplos setores das camadas populares movidos pela esperança de mudança garantiram a vitória eleitoral de Lula. Este voto constituiu um governo de base popular mas não um poder popular. Há marcantes contradições no governo que se expressam no continuísmo das políticas que ainda privilegiam os interesses das grandes corporações que dominam o mercado. Neste governo destaca-se o Ministro da Agricultura Roberto Rodrigues, como porta-voz do latifúndio e das multinacionais detentoras das “sementes” transgênicas. Alterar os rumos das políticas do atual governo

¹³⁷ Carta da 1ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 1ª Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 17 a 20 abr. 2002. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2002/04/20/carta-da-1a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹³⁸ Assinam a carta: ADAF; AOPA; AS-PTA; ASSESSOAR; Associações e sindicatos; CAPA; CPT; CRESOL; DESER; FEAB; FETRAF-SUL; CUT; Fóruns Regionais; IAF; Instituto Equipe; MAB; MST; MPA; OMTR; PJR; Rede Ecovida; Prefeitura Municipal de Ponta Grossa; Prefeitura Municipal de Londrina; Prefeitura Municipal de Maringá; SMAA Palmeira; Terra de Direitos.

impõe sobre as camadas populares politizadas e seus movimentos a urgência e a permanente mobilização¹³⁹.

A carta da terceira Jornada de Agroecologia não foi assinada como a anterior. Logo em seu início podemos ler que: “A Jornada da Agroecologia é um espaço de expressão de vários movimentos sociais camponeses e organizações da sociedade civil e se insere no grande movimento de lutas dos povos contra a mercantilização da vida”. Ainda, faz um apanhado histórico ao dizer que “a instituição da propriedade da terra pelo capitalismo, iniciou o processo de apropriação privada da natureza, sua contínua degradação, e a escravidão e exploração dos povos, rompendo os milênios de convivência equilibrada dos povos com seu ambiente”. Para os sujeitos coletivos que escreveram essa carta, a agroecologia é, no Brasil, uma realidade viva e em construção pelas mãos dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, extrativistas, sertanejos, camponeses, agricultores familiares, posseiros e sem-terras¹⁴⁰.

Na quarta Jornada a carta também foi assinada por várias entidades¹⁴¹. É a mais longa já escrita até então. Ela fala sobre os impactos do imperialismo, sob hegemonia do capital especulativo e dos Estados Unidos da América, que mercantiliza todas as dimensões da vida. Esta carta também trouxe alguns dados estarrecedores:

A agricultura convencional perde a cada ano, 20 toneladas de solo por hectare cultivado. Para cada quilograma de soja produzida, são perdidos 10 quilos de solo, que vão para os rios, assoriando-os e contaminando-os com agrotóxicos, eliminando a fauna e flora e envenenando a água que é o bem mais precioso da humanidade. Cada centímetro de solo perdido demora mais de 300 anos para ser formado. As propriedades acima de 200 hectares representam apenas 5,3 % dos estabelecimentos agrícolas, mas ocupam 70,8 % da área agrícola do país e empregam somente 12,7 % da mão-de-obra do meio rural, o que demonstra a sua insustentabilidade social (...). Em contrapartida a agricultura familiar e camponesa é responsável por 67 % da produção de feijão, 59 % da produção de suínos, 52 % da produção de leite e 49 % da produção de milho. Os estabelecimentos agrícolas menores que 100ha são responsáveis por 75 % das receitas geradas pela agricultura brasileira, demonstrando a importância de termos políticas públicas que incentivem a agricultura familiar e camponesa e realizem uma ampla reforma agrária. Dados do IBGE mostram que os estabelecimentos que possuem áreas menores que 200ha representam 93,8 % dos estabelecimentos agrícolas e detêm apenas 29 % das terras do Brasil, mas,

¹³⁹ Carta da 2ª Jornada de Agroecologia. **Plenária Final da Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 09 mai. 2003. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2003/05/09/carta-da-2a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴⁰ Carta da 3ª Jornada de Agroecologia. **3º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 12 a 15 mai. 2004. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2004/05/15/carta-da-3a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴¹ Assinam a carta: AOPA, AS-PTA, ASSESOAR, Associações e STR'S, CAPA, CPT, CRESOL/BASER, DESER, FEAB, FETRAF – SUL/CUT, Fórum Centro, Fórum Centro-sul, Fórum Oeste, Fórum Sudoeste, IAF, Instituto Equipe, MAB, MPA, MST, REDE ECOVIDA, RURECO, PJR, MMC, Terra de Direitos.

ao contrário, o latifúndio do agronegócio, emprega 87,3 % da mão-de-obra do meio rural¹⁴².

A carta da quinta Jornada também trouxe várias assinaturas¹⁴³. Para os presentes, o quinto encontro representou a consolidação, como parte da estratégia dos movimentos sociais e organizações, da construção de um projeto popular e soberano para a Agricultura. Retomando a história da própria Jornada, a carta mencionou a criação do Centro Chico Mendes de Agroecologia, o enfrentamento contra a Monsanto e a criminalização de integrantes da Jornada de Agroecologia, que seguia ainda em tramitação judicial¹⁴⁴.

Assim como as anteriores, a sexta carta também foi assinada¹⁴⁵. Seu conteúdo versa sobre o movimento que camponeses, organizações da sociedade civil, técnicos e acadêmicos realizam contra a mercantilização da vida. Estes mesmos que se comprometem em construir uma nova sociedade sustentável capaz de satisfazer suas necessidades atuais e das gerações futuras. Ademais, a carta mencionou conquistas que a Jornada de Agroecologia obteve em sua interlocução com o estado do Paraná: a Lei Paraná Livre de Transgênicos; a proibição da exportação de soja transgênica pelo Porto de Paranaguá; a efetivação da fiscalização do cultivo comercial ilegal e da produção de sementes básicas transgênicas; a fiscalização do cultivo ilegal do milho transgênico; a manutenção da moratória nacional e internacional contra a tecnologia terminator; a Lei da Rotulagem dos Produtos Transgênicos; a desapropriação do Campo Experimental da Transnacional Syngenta em Santa Tereza do Oeste; a aplicação de multa pelo IBAMA às transnacionais Monsanto e Syngenta por crimes ambientais e reprodução ilegal de sementes transgênicas. Apesar das conquistas, a carta não poupou críticas ao Governo Federal que atendia interesses de transnacionais de biotecnologia enquanto realizava iniciativas pontuais e dispersas em prol da agroecologia¹⁴⁶.

¹⁴² Carta da 4ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 4º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 25 a 28 mai. 2005. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2005/05/28/carta-da-4a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴³ Assinam a carta: AOPA, CPT, MAB, MPA, MST, MMC, Terra de Direitos, Instituto Equipe, ASSESOAR, Associações e Sindicatos de Trabalhadores Rurais, CAPA, Comunidades Tradicionais do Paraná, FEAB, Escola Latina Americana de Agroecologia e Via Campesina.

¹⁴⁴ Carta da 5ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 5º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 10 jun. 2006. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2006/06/10/carta-da-5a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴⁵ Assinam a carta: MPA; MST; MAB; MMC; Escola Latino Americana de Agroecologia; CPT; FEAB; IEEP; Terra de Direitos; Via Campesina.

¹⁴⁶ Carta da 6ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 6ª Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 11 a 14 jul. 2007. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2007/07/14/carta-da-6a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

A sétima carta não trouxe assinaturas. O texto introdutório é repetido da carta anterior: “A Jornada de Agroecologia é uma articulação de vários movimentos sociais camponeses, organizações da sociedade civil, técnicos e acadêmicos e se insere no grande movimento de lutas dos povos contra a mercantilização da vida, comprometendo-se a construir uma nova sociedade sustentável capaz de satisfazer suas necessidades atuais e garantir as necessidades das gerações futuras”. Seguindo às críticas anteriores, lemos nessa carta que existe uma violência estrutural no Brasil que se manifesta na exploração do trabalho e na depredação da natureza. Tal violência seria a responsável por aprofundar a criminalização dos movimentos sociais que se opõem e resistem à manutenção e ampliação do atual modelo. A carta pontuou que essa violência pode ser vista quando setores do ministério público, judiciário e da polícia recorrem à Lei de Segurança Nacional para criminalizar os trabalhadores rurais; ou quando a transnacional Syngenta se associou a organizações de latifundiários para assassinar Keno¹⁴⁷.

A mudança para Francisco Beltrão, em 2009, resultou em uma carta não assinada. O texto introdutório continuou se repetindo: “A Jornada de Agroecologia é uma articulação de vários movimentos sociais e organizações da agricultura familiar camponesa, organizações da sociedade civil (...)”. Esta carta discorreu sobre a crise de 2008 que, segundo seus elaboradores, foi provocada pelo desabamento da agiotagem financeira expressa na ficção do dinheiro eletrônico. O governo continuou a ser criticado por não implementar políticas estruturantes de apoio e fomento a agroecologia¹⁴⁸.

Em sua nona edição (2010), a carta da Jornada de Agroecologia possui um número menor de assinaturas, considerando as assinadas anteriormente¹⁴⁹. Isto pode ter sido ocasionado pelos desgastes provocados pela criminalização dos movimentos sociais após as ocupações da Monsanto e Syngenta. Na carta mencionada vemos que a agricultura familiar e camponesa é capaz de organizar a vida em íntima relação com a natureza. Além do mais, observa-se que os conhecimentos dos povos camponeses e tradicionais organizam múltiplas “agriculturas” que preservam a agrobiodiversidade como patrimônio dos povos à serviço da humanidade. Neste sentido, a carta deixou claro que o sujeito

¹⁴⁷ Carta da 7ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 7º Encontro da Jornada de Agroecologia “Keno e Eli vivem”**. Cascavel, 25 jul. 2008. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2008/07/25/carta-da-7a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴⁸ Carta da 8ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 8ª Jornada de Agroecologia**. Francisco Beltrão, 29 mai. 2009. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2009/05/29/carta-da-8a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁴⁹ Assinam a carta: Via Campesina; Fórum Regional de Entidades da Agricultura Familiar do Sudoeste do Paraná; Rede Ecovida; Unioeste.

coletivo é decisivo para a reconstrução ecológica da agricultura. Por isso, nos nove anos de lutas empreendidas pelo coletivo da Jornada de Agroecologia, os autores da carta celebram as vitórias da agricultura familiar camponesa sobre a Monsanto, com o fechamento de sua unidade de produção de transgênicos e a absolvição, pelo Judiciário, de cinco militantes da coordenação da Jornada. A carta também celebrou a vitória sobre a Syngenta com a inauguração do Centro de Pesquisa da Agricultura Camponesa Valmir Mota de Oliveira¹⁵⁰.

A partir da décima carta analisada não encontramos mais assinaturas. Esse fato pode significar um reflexo do fortalecimento do coletivo das Jornadas enquanto um ser social único e não apenas um Encontro realizado por vários movimentos. Ou pode se apresentar como uma estratégia para evitar acusações (como visto nas notícias eletrônicas de que o MST ocupou a Monsanto e a Via Campesina ocupou a Syngenta), despersonalizando em um único movimento as ações da Jornada.

A décima carta analisada criticou, mais uma vez, o governo pela realização de programas parciais. Para o coletivo das Jornadas a luta cotidiana pela agroecologia não conta com políticas públicas estruturantes (reforma agrária, educação do campo da primeira infância à universidade, pesquisa científica e assistência técnica, infra-estrutura social e produtiva com fomento a produção, agro-industrialização e comercialização) mas sim com programas governamentais parciais e isolados (como o PAA, PNAE e PRONERA)¹⁵¹.

Na décima primeira carta vemos que é no dia-a-dia que os camponeses, indígenas, povos e comunidades tradicionais (em convergência com cientistas e técnicos) constroem a agroecologia em prol de sistemas produtivos sustentáveis que garantem soberania alimentar e contribuem com a superação das crises ambiental, alimentar, energética e econômica. Além disso, a carta também criticou a ausência de políticas públicas estruturantes¹⁵².

A carta da décima segunda Jornada iniciou retomando os compromissos firmados em 2002 com a agroecologia. Para seus autores coletivos, essa prática é o resultado do

¹⁵⁰ Carta da 9ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 9ª Jornada de Agroecologia**. Francisco Beltrão, 22 mai. 2010. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2010/05/22/carta-da-9a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵¹ Carta da 10ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 10ª Jornada de Agroecologia**. Londrina, 25 jun. 2011. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2011/06/25/carta-da-10a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵² Carta da 11ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 11ª Jornada de Agroecologia**. Londrina, 14 jul. 2012. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2012/07/14/carta-da-11a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

árido e consciente trabalho de milhares de famílias camponesas, sem apoio de políticas públicas estruturantes e sistemáticas. Entretanto, a carta mencionou que o Governo Federal atendeu o clamor do campesinato ao decretar a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (2012); e quando o Conselho de Ministros aprovou o Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica – PLANAPO (2013). Sobre o último ponto, a carta mencionou que os integrantes da Jornada continuarão “vigilantes e mobilizados para a efetivação do PLANAPO para que de fato se torne uma política estruturante da agroecologia e enfrentamento ao agronegócio”¹⁵³.

Na décima terceira carta também podemos ler sobre o PLANAPO e sua lógica: editais públicos com disponibilidade de recursos limitados e absolutamente insuficientes frente às demandas da agricultura camponesa agroecológica. Portanto, a carta desta Jornada também trouxe duras críticas ao governo vigente. Além disso, destacou uma homenagem a Valdair Roque (conhecido como “Sopa”), militante dedicado à agroecologia e assassinado na defesa da Reforma Agrária, em 04 de maio de 2014. Suas últimas linhas sublinharam: “A cada Companheiro tombado, nenhum minuto de silêncio, mas toda uma Vida em Luta!!!”¹⁵⁴.

Na décima quarta edição da Jornada de Agroecologia, na cidade de Irati, a carta analisada fez um apanhado do movimento agroecológico no Brasil. Segundo o documento, desde 2000 emergiu esse movimento social que se expressa na realização do I Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA), na criação da Associação Brasileira de Agroecologia (ABA), nos Encontros Nacionais de Agroecologia (ENA) e na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Além do mais, para os integrantes da Jornada:

Estas forças sociais se levantam e se contrapõem à monocultura das ciências agrárias subordinadas ao agronegócio, ao latifúndio do conhecimento e da terra, à paralisação da reforma agrária e à dominação das corporações que concentram a exploração em poucas grandes empresas, não enriquecem as regiões, controlam a oferta da produção agrícola, manipulam seus preços nas bolsas de valores, impõem os agrotóxicos, os transgênicos, e o patenteamento das sementes, destroem a biodiversidade e a saúde humana, contaminam os alimentos, alteram a natureza, geram desequilíbrio ecológico e vendem falsas soluções, como a agricultura climaticamente inteligente e o capitalismo verde (...) Nesta 14ª Jornada de Agroecologia reafirmamos a exigência: Da garantia do direito à terra e ao território aos povos indígenas, quilombolas, camponeses

¹⁵³ Carta da 12ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 12ª Jornada de Agroecologia**. Maringá/Paiçandu, 10 ago. 2013. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2013/08/10/carta-da-12a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵⁴ Carta da 13ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 13ª Jornada de Agroecologia**. Maringá/Paiçandu, 07 jun. 2014. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2014/06/09/carta-da-13a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

e povos e comunidades tradicionais como condição primeira para avançar no projeto popular agroecológico e soberano para a agricultura¹⁵⁵.

A décima quinta carta acentuou a crise democrática vivenciada no período. Segundo a fonte, a Jornada denunciou o golpe de Estado e não reconheceu a legitimidade do pretense governo Temer. Mesmo ponderando que o coletivo possui críticas ao Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica, anunciado em 2013, sublinharam que, com o golpe, o desmonte dessa política pública constituiu-se em grave retrocesso. Mulheres, homens, idosos, jovens e crianças participantes da 15ª Jornada de Agroecologia reafirmaram que sua construção é uma experiência de massificação popular da pesquisa e da ciência, um espaço de troca de experiências práticas e de desenvolvimento do conhecimento e do método camponês. A agroecologia se apresentou como “uma relação de cuidado com a nossa Casa Comum que é a Terra”¹⁵⁶.

Retomando, mais uma vez, a análise das simbologias políticas, cabe destacar ainda a foto escolhida para acompanhar a carta analisada:



IMAGEM 32 – Painel da 15ª Jornada de Agroecologia, realizada na Lapa (PR), em 2016. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2016/07/30/carta-da-15a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵⁵ Carta da 14ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 14ª Jornada de Agroecologia**. Irati, 24 jul. 2015. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2015/07/28/carta-da-14-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵⁶ Carta da 15ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 15ª Jornada de Agroecologia**. Lapa, 30 jul. 2016. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2016/07/30/carta-da-15a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Nela, podemos perceber o símbolo da Jornada de Agroecologia em destaque. O pinhão, segurado pelas mãos de uma pessoa, alimenta a gralha que é amparada pelas mãos de outra pessoa. A imagem representa uma simbiose entre o cuidado do camponês com os frutos da terra que alimentam todos os seres vivos, respeitando o ecossistema em que se inserem. Ao fundo da imagem vemos uma alusão à terra prometida. Vários camponeses e camponesas de todas as idades marcham para o sol, que pode significar aqui um futuro luminoso de esperança. A bandeira do MST também aparece sendo carregada pelas pessoas ao fundo, demonstrando a importância desse movimento na construção da Jornada de Agroecologia.

A décima sexta carta foi publicada no ano de 2017, dez anos após a morte de Keno. Por esse motivo, iniciou-se retomando essa história de dor e luta:

[...] o companheiro Keno tombou lutando, assim como tantos outros militantes que rememoramos por terem sido lamentavelmente marcados na história brasileira de cercas e sangue. A memória de todos esses companheiros e companheiras mantém viva a chama de nossa luta¹⁵⁷.

A carta deixou claro que, apesar do quadro de retrocessos na conjuntura agrária e urbana brasileira, as guardiãs e guardiões da agrobiodiversidade reafirmaram que a Jornada “permanece como um importante espaço de contínua troca de experiências e de (re)construção do saber/fazer/sentir camponês”¹⁵⁸.

A décima sétima carta analisada, publicada em 2018, sublinhou que a Jornada de Agroecologia transformou Curitiba – “a capital da arquitetura do golpe” – na capital da luta popular, com ênfase para os trabalhadores e trabalhadoras que estiveram na Vigília Lula Livre. Além disso, a fonte analisada demonstrou um acúmulo de conhecimentos na Jornada de Agroecologia e uma visão mais delimitada sobre as experiências que ela constrói:

Os saberes populares construídos no pensar e fazer agroecológicos e os saberes construídos nos espaços críticos da academia se encontraram e mostraram que é possível e necessário trilhar um novo rumo juntos. Durante quatro dias de Jornada caminhamos a palavra, dialogamos e praticamos uma agroecologia do campo e da cidade, de quem produz e de quem consome. Debates em seminários e conferências. Realizamos oficinas. No “túnel do tempo” mostramos a riqueza da história da agricultura e a necessidade urgente de

¹⁵⁷ Carta da 16ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 16ª Jornada de Agroecologia**. Lapa, 23 set. 2017. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2017/09/29/carta-politica-da-16a-jornada-de-agroecologia-keno-vive/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

construir um projeto popular, ecológico e soberano que a transforme. Trouxemos os frutos de nosso trabalho e nossas sementes para a feira agroecológica. Compartilhamos nossas comidas na “culinária da terra”. Cantamos, dançamos e contamos a cultura da diversidade e do compromisso. A Jornada de agroecologia é tudo isso: um grande novelo que enreda os que já têm uma longa caminhada com aqueles que se iniciam na transição agroecológica (...). Afirmamos que agroecologia não é somente produzir sem veneno. Agroecologia é projeto político, é prática, é movimento, é ciência e educação populares. É garantia da igualdade e da diversidade racial, de gênero e de sexualidade. *É valorização do trabalho e do ser e saber camponês.* É respeito e promoção da diversidade social, ambiental e identitária. A Agroecologia é a concreta capacidade dos povos para as enfrentar as mudanças climáticas no planeta e garantir a soberania e segurança alimentar. É por isso também que a agroecologia e a democracia são indissociáveis (*grifo nosso*)¹⁵⁹.

Com marcas profundas dos retrocessos sofridos durante o governo Bolsonaro, a carta da décima oitava Jornada de Agroecologia delimitou a posição do governo: paralisação da reforma agrária, redução de áreas de unidades de conservação, oposição frontal à demarcação de terras indígenas e titulação de territórios quilombolas, desmonte dos programas de fortalecimento da agricultura familiar, retirada de direitos previdenciários e trabalhistas, facilidades para empresários na ampliação da exploração da classe trabalhadora e uso de milícias privadas que manipulam os anseios do povo com notícias falsas. Por esse motivo, a Jornada destacou ser urgente defender a verdade e a ciência, buscando na agroecologia um caminho de comunhão e pertencimento à nossa casa comum, a “Mãe Terra”. Além disso, aqueles que compuseram a escrita da carta destacaram que, com suas práticas, é possível garantir o respeito aos ciclos da natureza, o bem estar animal, a valorização da cultura, dos saberes locais e tradicionais, a continuidade da vida no planeta¹⁶⁰.

A décima nona carta analisada iniciou delimitando a pausa nas atividades presencias da Jornada de Agroecologia pela pandemia de Covid-19. Além do problema delimitado, a carta fez um apanhado da situação da população brasileira: 33 milhões que passam fome, 11 milhões de desempregados, filas para doações de ossos, riqueza dos bilionários crescendo 60% e falta de políticas públicas. Para os participantes da Jornada foram os movimentos sociais, coletivos, organizações sindicais e iniciativas do povo que se preocuparam em distribuir alimentos, marmitas, sementes, botijões de gás, máscaras e álcool entre as comunidades que mais precisavam. Apesar do cenário caótico, a carta

¹⁵⁹ Carta da 17ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 17ª Jornada de Agroecologia**. Curitiba, 09 jun. 2018. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2018/06/09/carta-da-17a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁰ Carta da 18ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 18ª Jornada de Agroecologia**. Curitiba, 01 set. 2019. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2019/09/01/carta-politica-da-18a-jornada-de-agroecologia-reafirma-a-resistencia-popular/>>. Acesso em julho de 2023.

afirmou que esses acontecimentos demonstram a importância da união popular para derrotar a violência do bolsonarismo. Ao final da carta, vemos os motivos pelos quais o coletivo da Jornada luta:

Por um Brasil soberano, popular, sem fome e sem miséria. Por um Brasil que proteja os defensores da vida humana, dos povos, dos animais e de toda a natureza. Por um país livre de violência, de racismo, de machismo e de LGBTQIfobia. Pela produção agroecológica, sem transgênicos e agrotóxicos. Pela diversidade. Pela ciência e pelo respeito aos conhecimentos tradicionais. Por justiça aos que tombaram. Pela vida do povo brasileiro!¹⁶¹.

Na introdução da carta da vigésima edição da Jornada de Agroecologia somos apresentados a um cenário sociopolítico: crise do capital, guerras, destruição do planeta, mudanças climáticas (secas na Amazônia e enchentes no sul do Brasil) e genocídio dos povos (como exemplo dos palestinos). Para a Jornada, a responsabilidade pela crise climática e aquecimento global é dos países do norte que sempre saem favorecidos nas soluções globais do mercado de carbono. Esses países, ao mesmo tempo que geram desequilíbrio ecológico, vendem falsas soluções como o capitalismo verde e as energias ditas sustentáveis. São apenas “novas formas de colonialismos com soluções supostamente universais, excluindo a diversidade”. A carta explicitou que “o agronegócio no Brasil é violento”. A solução apresentada pela Jornada é a construção de políticas públicas que priorizem a agroecologia e a agricultura familiar a fim de assegurar direito à alimentação adequada para toda a população.

Ademais, a carta destacou que:

[...] Agroecologia é um projeto de vida, que carrega os saberes populares dos povos originários e comunidades tradicionais, e segue agregando tecnologias, conceitos e saberes da humanidade, em movimento permanente. É projeto político, é prática, é ciência e educação popular. É garantia da igualdade e da diversidade racial, de gênero e de sexualidade. É valorização do trabalho, do ser e saber dos povos dos campos, águas e florestas. É respeito e promoção da diversidade social, ambiental e identitária. A Agroecologia é a concreta capacidade dos povos para enfrentar as mudanças climáticas no planeta e garantir a soberania e segurança alimentar¹⁶².

¹⁶¹ Carta da 19ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 19ª Jornada de Agroecologia**. Curitiba, 26 jun. 2022. Disponível em: < <https://jornadadeagroecologia.org.br/2022/06/26/carta-da-19a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶² Carta da 20ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 20ª Jornada de Agroecologia**. Curitiba, 26 nov. 2023. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2023/11/26/fomento-a-agroecologia-deve-ser-prioridade-para-garantir-o-direito-a-alimentacao-adequada-diz-carta-da-20a-jornada/>>. Acesso em janeiro de 2024.

Em linhas gerais, não podemos afirmar que a Jornada de Agroecologia toma a posição de um único partido político. Retomando a história de sua construção observamos que o PT se empenhou em articular e reunir as pessoas e movimentos que compõem a Jornada. Ainda assim, as cartas não pouparam críticas aos governos Lula e Dilma no tocante às políticas de Reforma Agrária. Essa posição só mudou quando o governo passou por um golpe de estado em 2014 e quando Bolsonaro, representante da ultradireita brasileira, ascendeu ao poder. Por esse motivo, acredita-se que as Jornadas são um movimento que luta pelos homens e mulheres do campo e das florestas, independente de partidos ou posições políticas delimitadas.

Por fim, destaca-se três conteúdos que aparecem em todas as cartas analisadas: uma busca pela relação íntima entre homem e natureza, reforma agrária, agroecologia e combate aos agrotóxicos. Esses elementos constituem a base do que são as Jornadas e demonstram, mais uma vez, seus objetivos e atuações.

3.6 Economia solidária: um conceito útil?

Durante as investigações sobre qual seria a economia que dá base ao MST o primeiro termo que surgiu foi “economia solidária”. Difundido dentro do próprio movimento, o termo pareceu, em um primeiro momento, apropriado para tratar desta característica do MST. Porém, este subcapítulo visa explicar quais motivos foram importantes para que esse termo fosse descartado.

Leite (2009, p. 32) pontua que não existe uma unanimidade no que se refere ao conceito de economia solidária. Alguns pesquisadores, ao tratarem do conceito, remetem a experiências britânicas do início do século XIX, inspiradas por Richard Owen. A ideia central se baseia numa transformação social das relações de produção capitalistas que, inspirada pelos princípios socialistas de igualdade, solidariedade, autogestão e controle operário dariam origem a um *novo*. Para outros pesquisadores, a economia solidária se relaciona com a crise da relação salarial no século XX, onde se recuperam cooperativas e empreendimentos autogestionários.

Azambuja (2009, p. 283) explica que foi a partir da década de 1980 que alguns autores – Singer, Mance, Gaiger, Laville e Razeto – começaram estudos sobre iniciativas econômicas que compõem a chamada economia solidária. Este fato pode ser explicado pelas transformações no mundo do trabalho. A partir de 1970 o modelo fordista e taylorista entrou em crise, ocasionando um aumento na exclusão de diversas pessoas do

mercado formal de trabalho. Concomitantemente, surgiu também a crise no Estado de Bem-Estar Social, a queda da União Soviética e a ascensão do neoliberalismo. A pobreza aumentou cada vez mais com o desmanche dos mecanismos de proteção social, como previdência e serviços públicos. Todos esses fatores contribuíram para o surgimento da economia solidária, capaz de abrigar os excluídos do mercado formal de trabalho.

Em linhas gerais, é possível compreender a economia solidária como uma forma de organização antagônica à economia capitalista (Azambuja, 2009, p. 289). A autogestão e a cooperação são essenciais pra a compreensão desse conceito. Nelas, há uma reconciliação do trabalhador com as forças produtivas que ele utiliza. Estando junto do produto de seu trabalho, o trabalhador recupera condições necessárias para uma experiência integral de vida laboral e ascende a um novo patamar de satisfação (Gaiger, 2003, p. 193). Para Lisboa (2005, p. 109) a autogestão corresponde à democracia na economia e se apresenta como uma característica central que define a economia solidária.

No Brasil, podemos encontrar uma definição do conceito de economia solidária pelo órgão máximo do movimento: a Secretaria Nacional da Economia Solidária (SENAES). Para ela, a economia solidária é um conjunto de atividades econômicas, que englobam produção, distribuição, consumo, poupança e crédito, e que são organizadas de forma solidária por trabalhadores e trabalhadores na forma de autogestão (Barbosa, 2020, p. 35).

Várias iniciativas econômicas podem ser consideradas uma economia solidária: empresas autogeridas (quando trabalhadores assumem a massa falida de determinadas empresas privadas); bancos populares; sistemas de microfinanças; associações de pequenos produtores agrícolas; trabalhos autônomos na economia informal (como comerciantes ambulantes, vendedores de cachorro-quente, etc.); cooperativas de trabalho; entre outros (Azambuja, 2009, p. 292). Outras experiências citadas incluem: agricultura familiar; assentamentos do MST; empresas industriais e rurais recuperadas pela autogestão; redes de catadores e recicladores; redes nacionais e internacionais de comércio “justo”; incubadoras de empresas; clubes de trocas; economias indígenas e dos quilombos (Lisboa, 2005, p. 109). Para Barbosa (2020, p. 35) os movimentos da economia solidária são próprios de novos projetos sociais que tem como discurso ser a última esperança em momentos de crises ideológicas e políticas.

Dada a diversidade de empreendimentos, o modelo de autogestão é o que melhor define se uma economia é ou não solidária (Azambuja, 2009, p. 293). Ainda:

Basicamente, as características da organização autogestionária são as seguintes: posse coletiva dos meios pelos quais os indivíduos exercem a atividade econômica (produção, poupança, serviços, etc.); gestão democrática e igualitária do empreendimento através do princípio “um membro igual a um voto” e, sendo, assim, o órgão máximo de decisões é a assembleia geral; divisão dos ganhos e perdas financeiras da empresa de forma igualitária ou por critérios acordados pelo coletivo, e recusa ao assalariamento permanente (Azambuja, 2009, p. 293).

Neste fato reside minha primeira crítica ao conceito: muitas iniciativas com lógicas totalmente diferentes foram colocadas sob o mesmo termo. Para Shanin, todo conceito é seletivo e possui limitações. Exigir em demasiado dos nossos conceitos pode acarretar em mais problemas do que soluções (Shanin, 2005, p. 17). Ainda assim, acredito que um termo tão amplo não traz benefícios para uma análise específica, qual seja, a economia praticada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Outrossim, a economia solidária não foi a única noção elaborada pelos estudiosos dessas iniciativas. Podemos encontrar também os conceitos de economia popular (nas obras de Icaza, Tiriba e Kraychete); economia do trabalho (principalmente nas obras de Coraggio); terceiro setor ou setor não-lucrativo (nas obras de Salamon e Anheier); economia social (principalmente nas obras de Favreau); entre outras (Azambuja, 2009, p. 286).

A respeito da economia solidária, um dos pesquisadores mais difundidos é Paul Singer. Com forte tendência marxista, o autor inspirou diversas pesquisas e reflexões sobre o assunto tratado. Para ele, a economia solidária compreende vários tipos de empresas e associações que tem como objetivo proporcionar benefícios econômicos aos seus associados. Além disso, essas empresas e associações surgem como uma reação a carências advindas do sistema dominante (Singer, 2001, p. 105).

As cooperativas – talvez a mais importante das empresas solidárias nas palavras do autor – surgem como uma defesa contra a pobreza. Para ele, a cooperativa que mais deu certo é aquela ligada ao setor da agricultura. Surgiu como uma reação dos agricultores familiares à exploração que vinham sofrendo por atacadistas e industriais que compravam sua produção, ou aqueles que vendiam sementes, fertilizantes, inseticidas, equipamentos mecânicos, etc. Ao serem esmagados por essas empresas, a saída foi organizar pequenos agricultores em empresas solidárias que realizam, em seu nome, as compras e as vendas, proporcionando “poder de mercado”, “poder de barganha” e “ganhos de escala” (Singer, 2001, p. 106).

Para Gaiger:

O fenômeno da economia solidária guarda semelhanças com a economia camponesa. Em primeiro lugar, porque as relações sociais de produção desenvolvidas nos empreendimentos econômicos solidários são distintas da forma assalariada. Muito embora, também aqui, os formatos jurídicos e os graus de inovação no conteúdo das relações sejam variáveis e sujeitos à reversão, as práticas de autogestão e cooperação dão a esses empreendimentos uma natureza singular, pois modificam o princípio e a finalidade da extração do trabalho excedente. Assim, naquelas práticas: a) predomina a propriedade social dos meios de produção, vedada a sua apropriação individual ou sua alienação particular; b) o controle do empreendimento e o poder de decisão pertencem à sociedade de trabalhadores, em regime de paridade de direitos; c) a gestão do empreendimento está presa à comunidade de trabalho, que organiza o processo produtivo, opera as estratégias econômicas e dispõe sobre o destino do excedente produzido (Gaiger, 2003, p. 191-192).

As cooperativas, devido às suas características como propriedade coletiva, gestão democrática e sistemas igualitários de distribuição dos ganhos e perdas, representam a unidade básica sob a qual se constitui o modo de produção solidário (Azambuja, 2009, p. 291). Ainda que o MST seja composto por cooperativas – e elas façam parte de sua economia – não vemos que a economia do movimento se restringe a esse fato. A economia do movimento não pode ser explicada pelo modo como produzem e vendem, como numa equação exata. A economia do movimento perpassa todos os aspectos de suas vivências e práticas cotidianas. Esse é outro fator que contribuiu para que o termo “economia solidária” fosse descartado nesta análise.

Retomando as obras de Singer, podemos compreender que a experiência de trabalho autogestionário tem, também, um potencial educativo. As práticas que envolvem a autogestão, segundo esse autor, permitem educar e transformar o comportamento dos sujeitos. Suas ações passam a ser pautadas por valores ideológicos contrários às relações capitalistas. Por esse motivo, Singer não vê a autogestão apenas como uma alternativa utilizada pelos trabalhadores contra a pobreza, mas todo um conjunto de práticas que transformam a consciência e o comportamento dos seus praticantes (Azambuja, 2009, p. 284). Para Lisboa (2005, p. 111) a socioeconomia solidária constrói uma nova experiência de ser, alijada do utilitarismo. Ela cria uma nova ontologia. Configura-se como um “modo de vida” que rompe com o *ethos* capitalista de tipo produtivista e consumista.

Em oposição à essa análise, ao observar os valores camponeses no Brasil – principalmente dentro do MST – vemos que suas cooperativas, ou sua organização em torno da agroecologia, não se apresenta como um elemento novo com potencial de criar novas ideologias. Sua organização é inspirada nas raízes do modo de vida camponês no Brasil. Traz, em seu cerne, elementos novos que estão embasados em tradições.

Ao tratar sobre economia solidária, Laville (2009, p. 16-18) discorre sobre o MST. Ele cita as cooperativas de produção agrícola e pecuária, as cooperativas de serviço, as associações de produtores (que servem como instâncias para receber créditos) e as escolas do movimento. Ainda assim, delimita algumas críticas que surgem ao comparar a organização econômica do movimento com a economia solidária. Segundo ele, “o MST é, por sua vez, alvo de polêmicas”. Estas advêm de seu sincretismo: o entusiasmo pela reforma agrária e pela “sociedade sem classes” que, influenciado pela teologia da libertação, “segue lado a lado com o apego aos valores tradicionais da terra, da família e da religião”. Vê-se então, o que o autor chama de “canonização” da ação coletiva. Ademais, destaca que a mobilização do movimento, através de seu “papel motor” na Via Campesina, é questionável devido ao controle centralizado dos debates internos. Seria uma “mobilização sem emancipação”, com desdém à democracia.

Barbosa (2020, p. 107-108) também empreendeu uma longa investigação sobre a economia solidária e o MST. Para ela, as ações práticas do movimento se baseiam na Reforma Agrária como uma solução para questões na esfera da natureza. Essa questão central acaba por produzir uma transição para outras vertentes ecológicas, principalmente devido ao aumento no uso de agrotóxicos nos últimos anos. Portanto, o MST integra várias vertentes: agricultura alternativa, biodinâmica, natural, agroecologia, permacultura, entre outros. Sua busca por saúde, educação, cultura e harmonia com a natureza é responsável pelo resgate da dignidade humana e compõe uma frente latino-americana com pensamento ambiental crítico. Ainda assim, durante sua investigação, a autora pontua que as organizações econômicas do MST não possuem a mesma função social que os empreendimentos da economia solidária. As cooperativas do movimento seriam espaços econômicos e políticos subordinados a uma luta superior – Reforma Agrária. Esse aspecto vai contra a ideia de criar organizações da economia solidária para competir com empresas capitalistas, vencê-las dentro do próprio mercado e depois superar seu modo de produção.

Fabiano Vieira (2005, p. 373) estudou, especificamente, as relações entre MST e economia solidária. Para ele, em sua análise de caso, não há compatibilidade entre a ação e o pensamento dos membros das cooperativas estudados. A diferença principal observada é que não se encontra, entre os cooperados do MST, uma pretensão de superar o capitalismo. Os cooperados buscam mais estender as benesses do capitalismo para os excluídos. Já os militantes do movimento buscam essa superação do capitalismo. Mas como movimento coletivo, não se pode estender uma ideia para todos que o compõe.

Ainda assim, o autor percebeu pontos em comum entre militantes e cooperados. De um lado, os cooperados adquiriram uma percepção de que é necessário transformações profundas no capitalismo para que seus benefícios sejam acessíveis para todos. E os militantes aceitaram que o objetivo dos cooperados não é fundar um novo sistema econômico, mas serem incluídos no capitalismo, podendo usufruir das liberdades de consumo e empreendedorismo.

Retomando clássicos da economia solidária, analisamos agora Gaiger (2003, p. 193), que explica que os empreendimentos solidários são contrários à forma social de produção assalariada. Enquanto na última o capital emprega o trabalho, na primeira são os trabalhadores que empregam o capital. Para Lisboa (2005, p. 109) a originalidade da economia solidária é estar no mercado sem estar buscando um lucro máximo. Por esse motivo seus empreendimentos possuem um “preço justo”.

O que me parece é que a proposta de economia solidária diz estar sendo contrária às regras capitalistas. Mas, apenas no tocante à solidariedade. Lisboa (2005, p. 110) define que a solidariedade não é um mero adjetivo – é o que dá nova forma à lógica econômica. Ainda assim, vejo que essas descrições demonstram empreendimentos que continuam se organizando para produzir na mesma “lógica” de mercado. Ao delimitar o que são os empreendimentos solidários, Gaiger aponta três características principais que os definem:

a) *assumir a base técnica herdada do capitalismo*, dela retirando benefícios para a sua forma social de produção própria ou, ainda, alcançando desenvolver, paulatinamente, forças produtivas específicas e apropriadas à sua consolidação; b) *cotejar-se com os empreendimentos capitalistas*, dando provas de superioridade do trabalho associado perante as relações assalariadas, à medida que impulsionam, em seu interior, uma dialética positiva entre relações de produção e forças produtivas; c) *resistir às pressões do ambiente econômico*, por meio de mecanismos de proteção e da externalização da sua lógica cooperativa às relações de intercâmbio e de troca. Se isto vier a ocorrer, estaremos presenciando uma experiência econômica genuinamente sob a ótica do trabalho, fundada em relações nas quais as práticas de solidariedade e reciprocidade não são meros dispositivos compensatórios, mas fatores operantes no âmago da produção da vida material e social (Gaiger, 2003, p. 201, *grifo nosso*).

Quanto aos críticos da economia solidária, Leite (2009, p. 38) destaca que seu ponto principal é o descrédito na capacidade das cooperativas de significarem uma experiência social importante baseada em princípios não capitalistas. As críticas também versam sobre a necessidade dos empreendimentos solidários se inserirem no mercado capitalista, na dificuldade que enfrentam tecnologicamente, na ausência de capital, etc. Deixo claro aqui que minha crítica não é quanto a capacidade das cooperativas. A

discussão deste ponto do trabalho não gira em torno de qualificar as cooperativas e organização econômica do MST como boas ou ruins. Não busco fazer um balanço sobre ser uma ideia inovadora, arcaica ou qualquer outro adjetivo. Minha crítica é quanto ao conceito. É uma crítica semântica que leva em consideração os significados e significantes.

Para o dicionário *Michaelis* a palavra “solidário” possui seis significados, excetuando aqueles ligados especificamente a esfera jurídica, temos: que depende um do outro, recíproco; que está disposto a apoiar, ajudar, acompanhar ou defender alguém ou alguma situação; que compartilha dos mesmos interesses, sentimentos e opiniões; que se encontra ligado por um ato solidário¹⁶³. Para o dicionário *Infopédia* “solidário” é o que se diz das partes ou elementos de um todo que são interdependentes, também é o que liga coisas e pessoas, que partilha direitos e obrigações, que aderiu a uma causa, que partilha o sofrimento, que presta auxílio, que é interdependente¹⁶⁴. Para o *Dicio: Dicionário Online de Português* “solidário” é um adjetivo que estabelece uma relação de auxílio mútuo, que ajuda alguém em um momento difícil, que possui a mesma maneira de pensar, que é dependente¹⁶⁵. Para o *Priberam*, o verbete “solidário” tem como significado que tem interesses e responsabilidades recíprocos¹⁶⁶.

Tratando da palavra solidariedade, consultamos os mesmos dicionários mencionados acima. Para o *Michaelis* “solidariedade” é uma condição ou estado de solidário, sentimento de amor ou compaixão pelos necessitados, coisas dependentes entre si, responsabilidade recíproca entre membros de uma comunidade, classe ou instituição. Apoio em favor de uma causa ou movimento. compartilhamento de ideias, doutrinas ou sentimentos. Reciprocidade de interesses e obrigações¹⁶⁷. Para o *Infopédia* “solidariedade” é um sentimento que leva a prestar auxílio a alguém. É uma responsabilidade recíproca entre membros de um grupo ou comunidade. Apoio a uma

¹⁶³ Michaelis. Verbetes Solidário. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/solidario>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁴ Infopédia. Verbetes Solidário. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/solid%C3%A1rio>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁵ Dicio: Dicionário Online de Português. Verbetes Solidário. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solidario/#:~:text=adjetivo%20Que%20estabelece%20uma%20rela%C3%A7%C3%A3o,esteve%20sempre%20solid%C3%A1rio%20aos%20manifestantes>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁶ Priberam. Verbetes Solidário. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/solid%C3%A1rio>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁷ Michaelis. Verbetes Solidariedade. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.

causa, movimento ou princípio. Sentimento de partilha do sofrimento alheio¹⁶⁸. Para o *Dicio: Dicionário Online de Português* “solidariedade” é uma característica de quem está disposto a ajudar, acompanhar ou defender outra pessoa. É um propósito de ajudar. Compadecimento com o sofrimento de outros. Assistência moral a uma pessoa. Identificação com as misérias alheias. Partilha de interesse e opiniões¹⁶⁹. Para o *Priberam*, “solidariedade” é o sentimento que leva alguém a ajudar o outro. É uma consonância de ideias. Uma dependência mútua¹⁷⁰.

Todas as palavras que remetem a esse conceito não explicam as contradições que o MST enfrentou no seu sistema de cooperativismo. Ou então na contradição presente entre coletividade e individualismo dentro do movimento. Parece uma palavra “limpa” demais, com imperativos “perfeitos” demais. Por esse motivo, buscou-se a apropriação de outro conceito que pudesse melhor explicar ou apreender a economia do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra considerando suas contradições, erros, acertos e sua relação dialética entre os Sem Terra e com o mundo ao redor.

3.7 Economia moral enquanto categoria de análise

Em 1971, na revista *Past and Present*, Edward Thompson publicou um artigo – *A economia moral da multidão inglesa no século XVIII* – que passou a ser largamente debatido por vários campos de estudo. Segundo o próprio autor “a tese foi muito discutida, criticada e desenvolvida, e em alguns pontos ultrapassada pelas investigações subsequentes” (Thompson, 1998, p. 9). O número elevado de discussões inspirou o autor a escrever também, em 1993, o artigo *Economia moral revisitada*. Para a consulta utilizamos o livro *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*, onde se encontram os dois textos mencionados.

Thompson (1998, p. 258) afirma que, talvez, a expressão “economia moral” tenha surgido no final do século XVII. Por esse motivo, não se vê no direito de patentear o termo. Ainda assim, sua popularização se deu pelos textos citados do autor.

Em linhas gerais, a economia moral é utilizada quando pesquisadores descrevem relações “econômicas” que são reguladas fora das normas monetárias dentro de

¹⁶⁸ Infopédia. Verbetes Solidariedade. Disponível em: < <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁶⁹ Dicio: Dicionário Online de Português. Verbetes Solidariedade. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/solidariedade/>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁷⁰ Priberam. Verbetes Solidariedade. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.

determinadas comunidades. Esse novo conjunto de “normas”, observado por Thompson, existe nas comunidades como costumes e usos. Ao serem ameaçadas pelas racionalizações monetárias, as normas tomam uma autoconsciência e se tornam uma “economia moral”. Portanto, a economia moral é, antes de mais nada, uma resistência à economia do “livre mercado”. Ela surge quando o capitalismo afronta os costumes de uma comunidade ao ponto de se fazer surgir um forte antagonista moral (Thompson, 1998, p. 258).

Vilson Schenato discorreu sobre essa questão:

Ao visualizar os trabalhadores pobres enquanto agentes históricos, Thompson (1998) demonstra que não eram sujeitos que reagiam passivamente aos estímulos econômicos, mas pessoas que interviam ativamente com respaldo nos costumes, na cultura e na razão. Não era o homem econômico que empreendia tais revoltas, mas pessoas envolvidas num tecido de normas e reciprocidades sociais que eram acionadas para coibir o lucro em cima da miséria de tantos. Existindo um consenso popular em torno de práticas legítimas e ilegítimas, colocava-se em prática uma economia moral com base na tradição, normas e obrigações sociais das funções econômicas. O desrespeito dos pressupostos morais gerava indignação e motivava as ações diretas (SCHENATO, 2010, p. 2).

Segundo Merrill (2014, p. 314), Thompson já havia desenvolvido brevemente a ideia de “economia moral paternalista” em *A formação da classe operária inglesa*, onde discutiu os valores das *mobs* inglesas. Neste estudo, o autor constatou que se a fome fosse a maior causa das perturbações sociais teriam ocorrido muito mais motins e rebeliões na história.

Em suas pesquisas sobre os motins da fome na Inglaterra do século XVIII, Thompson analisou Rostow, representante da escola espasmódica. Rostow realizou um “mapa da tensão social” onde bastava reunir um índice elevado de desemprego com preços elevados dos alimentos para mapear tensões sociais. Ao contrário desse autor, Thompson afirma que nem todos os lugares onde as pessoas passaram fome tiveram também motins e rebeliões (Thompson, 1998, p. 150-151). Nas palavras do autor:

A objeção é que esse diagrama, se empregado de forma pouco inteligente, pode nos levar a concluir a investigação exatamente no ponto em que adquire interesse cultural ou sociológico sério: estando com fome (...), o que é que as pessoas fazem? Como o seu comportamento é modificado pelo costume, pela cultura e pela razão? E (tendo admitido que o estímulo primário da ‘desgraça’ está presente) o seu comportamento não contribuiu para alguma função mais complexa? Função essa que, mediada pela cultura, por mais cozida que seja no fogo da análise estatística, não pode ser reduzida ao estímulo novamente (Thompson, 1998, p. 151).

Ao contrário da escola espasmódica, Thompson aponta que em quase toda ação popular do século XVIII podemos encontrar uma noção legitimadora. Para ele, os homens e mulheres da multidão possuem crenças na defesa de direitos e costumes tradicionais, havendo inclusive um consenso dentro de suas comunidades. O autor não nega que o preço dos grãos e a fome seja um fator para o surgimento de motins. Mas essa não é a questão primordial para que eles surjam (Thompson, 1998, p. 152). Refletindo sobre a história da humanidade, podemos ponderar que a fome atravessa o cotidiano das pessoas antes mesmo da formação das sociedades. Portanto, outra questão parece ser preponderante para que certas parcelas de comunidades variadas se sintam desrespeitadas a ponto de realizarem motins, revoltas ou rebeliões.

Em seus estudos específicos, Thompson (1998, p. 152) discorre que é uma verdade acreditar que os motins foram provocados pelo aumento dos preços dos grãos, por maus procedimentos dos comerciantes e pela fome. Ainda assim, as queixas dos mais pobres operavam dentro de um consenso popular sobre atividades legítimas e ilegítimas do mercado. Existia, entre essa comunidade, uma visão consistente tradicional de normas e obrigações sociais que deviam ser cumpridas por vários grupos dessa sociedade. Essas normas são o que constitui a economia moral dos pobres. Desrespeitar as normas, mais do que a fome em si, era um motivo habitual para a ação direta e o surgimento de motins.

Cabe destacar ainda os estudos sobre Adam Smith e a nova economia política que havia trazido uma desmoralização da teoria do comércio e do consumo. Dentro desta corrente, o comércio foi limpo de imperativos morais “inoportunos”. A organização política moral não encontrou espaço para reflexões ao passo que sua base estava construída da crença de que a oferta e demanda do livre mercado iria satisfazer todos os grupos sociais, promovendo um “bem comum”. Lechat (2001, p. 21) aponta que os estudos sobre economia moral, impulsionados pelas obras de Thompson, tem em comum o fato de se contraporem à economia política liberal proposta no século XVIII e também àquela proposta pelos utilitaristas.

Thompson (1998, p. 162-163) destaca que esse modelo de economia proposto – onde ela é natural, capaz de se autorregular, visando o bem comum – mostra-se como um modelo supersticioso. Ao observar a economia moral da multidão inglesa, no tocante aos motins pelo preço dos cereais, o autor percebeu que o preço dos grãos e os acontecimentos subsequentes não puderam ser explicados por um simples mecanismo de oferta e procura.

Ainda sobre outras correntes de estudo, Thompson pondera sobre os positivistas. Para ele, esses pesquisadores “ineducáveis”, além de discordar dos historiadores sociais,

buscam desautorizar suas perguntas. Acreditam que apenas um conjunto de explicações econômicas sobre os motins da fome são importantes e apenas suas perguntas são apropriadas. Porém, ao analisar os motins de 1795, especificamente no livro *A formação da classe operária inglesa*, Thompson observou que essa ação foi uma última e desesperada tentativa de impor uma antiga economia moral paternalista, em oposição ao livre mercado (Thompson, 1998, p. 205 e 257).

Para Frederico de Castro Neves (1998, p. 41), quando toda a historiografia se voltava para a “economia de mercado”, Thompson enxergava pela via popular uma resistência contínua capaz de questionar a distribuição de riquezas. Em oposição à essa “economia de mercado” é que podemos assimilar outra concepção que é a economia moral.

Para Didier Fassin (2019, p. 30-32) o termo economia moral apareceu quando Thompson se opôs à abordagem materialista. Diferente de uma análise baseada em séries de preços e salários, o autor buscou compreender as realidades sociais da exploração. Para isso, buscou explicar a experiência vivida pelos pobres e não apenas as suas condições materiais. Dessa reflexão surgiu o impasse de que, mesmo em condições econômicas precárias, não são elas que apontam claramente o caminho dos protestos entre a classe trabalhadora. Portanto, Thompson percebeu que os tumultos não foram apenas um estímulo automático à fome.

A originalidade da proposta de Thompson reside então em introduzir uma dimensão moral na leitura marxista da história econômica e social dos trabalhadores. Suas obras – aqui em particular as que versam sobre a economia moral – fizeram com que os pobres passassem a ser vistos como dotados de qualidades lógicas que os guiam na avaliação do mundo, do que acham bom e certo (Fassin, 2019, p. 28-29). Por esse motivo:

A economia moral é também um sistema de normas e obrigações. Dirige julgamentos e atos, distingue o que é feito e o que não é feito. Mais que regras econômicas, são princípios de vida boa, justiça, dignidade, respeito, em soma de reconhecimento (...) A economia é, portanto, moral na medida em que se baseia na legitimidade tradicional. É esse senso compartilhado, dentro da comunidade de pertencer, do que deve ser feito para reunir os camponeses ou os trabalhadores no mesmo destino, até a revolta (Fassin, 2019, p. 33).

Em linhas gerais, a economia moral desenvolvida por Thompson é a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, emoções, normas e obrigações dentro de determinadas comunidades (Fassin, 2019, p. 42-43).

Considerando o exposto, está claro que os estudos desenvolvidos por Thompson discorrem, especificamente, sobre os motins da fome na Inglaterra do século XVIII. O próprio autor considerou estúpido o leitor que supusesse que suas reflexões são pertinentes para tratar sobre todas as multidões. Ainda assim, ele acredita que se o uso do conceito pode ajudar outros historiadores, ele deve ser utilizado. Segundo o próprio autor, se ele foi o pai da expressão “economia moral” no discurso acadêmico, esse termo já esqueceu sua filiação e ele não é responsável por suas ações. De toda forma, aponta que “será interessante ver como isso vai continuar” (Thompson, 1998, p. 266).

Ao tratar especificamente sobre a multidão inglesa do século XVIII, Thompson deixou claro que os resultados de suas pesquisas são podem ser transpostos para qualquer “mercado camponês”. Ainda assim, o autor destaca a importância e pertinência do livro *The moral economy of the peasant*, escrito por James Scott. Nesta obra, Scott utiliza o termo economia moral aplicando-o às concepções camponesas de justiça social, reciprocidade, direitos e obrigações. Indo além das reflexões sobre “valores” e “atitudes morais”, Scott aponta que, para os camponeses, a subsistência está relacionada diretamente com o acesso à terra. Portanto, são os costumes relativos ao uso da terra e o direito ao seu acesso que se encontra no centro da análise da economia moral campesina (Thompson, 1998, p. 205-259).

O livro de Scott fez parte de uma onda de pesquisas nos Estados Unidos sobre a política camponesa, estimulada pela Guerra do Vietnã. Na obra analisada, Scott buscou compreender o conhecimento, entendimento e práticas locais que estavam enraizadas no espaço e no tempo da sociedade camponesa do Vietnã (Monsma, 2000, p. 1-2). Segundo Scott (2002, p. 10), essa atenção com as insurreições camponesas, além de ter sido impulsionada pela Guerra do Vietnã, também sofreu influência de um “namorico da esquerda universitária com as guerras de libertação nacionais”.

Para Scott, podemos aprender muito com os rebeldes derrotados há quase meio século. Mas, para isso, precisamos compreender que sua indignação e raiva – que os levaram à arriscar tudo – estão permeados por uma economia moral onde sua noção de justiça econômica podia ser tolerável ou intolerável dependendo de condições específicas. Nas palavras do autor: “Caso os camponeses, que se consideram explorados, de fato se rebelam, depende de uma série de fatores intervenientes – como alianças com outras

classes, a capacidade repressiva das elites dominantes e a organização social do próprio campesinato” (Scott, 1976, p. 3-4, *tradução própria*¹⁷¹).

Para Schenato (2010, p.1), Scott elaborou um conceito de economia moral com um sentido mais amplo daquele proposto por Thompson visto que levou em consideração a ética de subsistência e um senso de justiça que permeia as relações recíprocas dentro de comunidades camponesas. É pelo conhecimento profundo de sua economia moral local que os camponeses conseguem criar estratégias de resistência que são testadas em seus cotidianos e nas relações de poder a que estão submetidos. Para Scott (1976, p. 166, *tradução própria*¹⁷²), “o camponês nasce em uma sociedade e cultura que lhe fornece um fundo de valores morais, um conjunto de relações sociais concretas, um padrão de expectativas sobre o comportamento dos outros e um senso de como esses procedem de objetivos semelhantes no passado”.

Ainda sobre a economia moral em Scott, vemos que:

A noção ampliada da economia moral inclui: as reciprocidades e trocas comunitárias, obrigações mútuas, laços de dependência, deveres e direitos sociais, ética de subsistência, direito de viver, senso de justiça são alguns dos elementos que compõem a economia moral de Scott, bem como seus desdobramentos nas relações de poder no cotidiano vivido, em que os camponeses encontram estratégias de resistência à dominação, manejando essa economia moral na tentativa de defender seus interesses (Schenato, 2010, p. 4-5).

Menezes (2019, p. 226-227) nos traz um resumo conciso sobre a economia moral do campesinato na obra de Scott. A autora destaca que essa economia moral se apresenta como uma economia e sociologia da ética da subsistência que pode ser compreendida por meio de três noções primordiais: 1) *safety-first* (segurança primeiro); 2) justiça permeada por uma rede de reciprocidade; 3) *right to subsistence* (a subsistência como uma reivindicação moral).

A noção de *safety-first* não significa que os camponeses não adotem riscos em seus cotidianos. Apenas que eles tentarão reduzir esses riscos sempre que possível. Para Scott:

¹⁷¹ Texto original: Whether peasants who perceive themselves to be exploited actually rebel depends on a host intervening factors – suchs as alliances with other classes, the repressive capacity of dominant elites, and the social organization of the peasantry itself.

¹⁷² Texto original: The peasant is born into a society and culture that provide him with a fundo f moral values, a set of concrete social relationships, a pattern of expectations about the behavior of others, and a sense of how those in his culture have proceeded to similar goals in the past.

A ideia básica sobre a qual meu argumento se baseia é ao mesmo tempo simples e, acredito, poderosa. Surge do dilema econômico central da maioria das famílias camponesas. Vivendo perto da margem de subsistência e sujeita aos caprichos do clima e às reivindicações de forasteiros, a família camponesa tem pouco espaço para o cálculo de maximização de lucro da economia neoclássica tradicional. Normalmente, o cultivador camponês procura evitar o fracasso que o arruinará, em vez de tentar uma grande, mas arriscada, matança. Na linguagem da tomada de decisões, seu comportamento é avesso ao risco: ele minimiza a probabilidade subjetiva da perda máxima (Scott, 1976, p. 4, *tradução própria*)¹⁷³.

Sobre a noção de *right to subsistence*, vemos que ao longo da história as populações camponesas, com mais frequência, perguntam-se “o que resta?”, ao invés de perguntarem “o que pode ser tomado?”. Por esse motivo, o teste de subsistência demonstra, mais uma vez, que o critério mais-valor expropriado nem sempre pode ser utilizado como base analítica (Scott, 1976, p. 7).

As revoltas e rebeliões camponesas não buscam a maximização de lucros ou a implantação de grandes agroindústrias. Visam, em primeiro lugar, garantir a subsistência e sobrevivência dos seus. Em sua pesquisa, Scott observou que:

A economia moral da ética da subsistência pode ser vista claramente nos temas dos protestos camponeses ao longo deste período. Dois temas prevaleceram: primeiro, as reivindicações de renda dos camponeses pelos proprietários, agiotas ou Estado nunca foram legítimas quando violaram o que foi considerado o nível mínimo de subsistência culturalmente definido; e segundo, o produto da terra deveria ser distribuído de forma a garantir a todos um nicho de subsistência. O apelo foi em quase todos os casos para o passado - para práticas tradicionais - e as revoltas que discuto são melhores vistas como reações defensivas (Scott, 1976, p. 10, *tradução própria*)¹⁷⁴.

Além da ideia proposta por Scott de uma economia moral do campesinato, Klass Woortmann propõe pensar no campesinato como uma “ordem moral”. Ainda que não seja um termo idêntico ao empregado pelos autores analisados anteriormente, a compreensão de ordem moral pode ser útil para a análise do presente trabalho.

¹⁷³ Texto original: The basic idea upon which my argument rests is both simple and, I believe, powerful. It arises from the central economic dilemma of most peasant households. Living close to the subsistence margin and subject to the vagaries of weather and the claims of outsiders, the peasant household has little scope for the profit maximization calculus of traditional neoclassical economics. Typically, the peasant cultivator seeks to avoid the failure that will ruin him rather than attempting a big, but risky, killing. In decision making parlance his behavior is risk averse: he minimizes the subjective probability of the maximum loss.

¹⁷⁴ Texto original: The moral economy of the subsistence ethic can be clearly seen in the themes of peasant protest throughout this period. Two themes prevailed: first, claims on peasant incomes by landlords, moneylenders, or the state were never legitimate when they infringed on what was judged to be the minimal culturally defined subsistence level; and second, the product of the land should be distributed in such a way that all were guaranteed a subsistence niche. The appeal was in almost every case to the past – to traditional practices – and the revolts I discuss are best seen as defensive reactions.

Para Woortmann, não basta tratar o camponês como um “pequeno produtor”, é necessário realizar uma interpretação subjetiva sobre esses agentes sociais. Para eles, a terra não se configura como um mero objeto de trabalho – ela é a própria expressão de uma moralidade, possuindo valorações éticas. A terra é um patrimônio da família. A terra é uma dádiva de Deus. Por esse motivo, não podemos compreendê-la como uma simples coisa ou mercadoria (Woortmann, 1988, p. 12). A terra, para o camponês, é parte de uma ordem moral. Ela consubstancia a identidade da família e possui um valor próprio: o valor-terra (Freitas; Botelho, 2011, p. 55).

Ao analisar o campesinato é necessário compreender que o apego à tradição é um meio de sobreviver à grandes transformações, mesmo com um processo de proletarização em curso no Brasil. Portanto, a tradição não é apenas um passado que sobrevive no presente. É, antes de mais nada, um passado que constrói, no presente, as possibilidades de futuro (Woortmann, 1998, p. 17).

Outra questão a ser destaca é a explicação de Woortmann sobre a *oeconomia* camponesa. Para ele, não é possível conceber a economia da população camponesa como uma *economics*. Por isso nos propõe o termo *oeconomia*, onde o *oikos* (casa) se encontra no centro de análise, considerando que a economia camponesa é carregada de valores e ancorada na instituição família. Claro que é plausível analisar essa economia do ponto de vista da produção e do consumo. Porém, limitar a análise somente a isso é também negar toda a moralidade que permeia as sociedades campesinas. Em outras palavras, é necessário considerar também que a economia camponesa está imersa em uma ordem moral que repousa, principalmente, na interconexão entre terra e família (Freitas; Botelho, 2011, p. 54).

Para Woortmann:

Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia. Pode-se opor esse tipo de sociedade às sociedades modernas, individualizadas e voltadas para o mercado; em outras palavras, pode-se opor uma ordem moral a uma ordem econômica (Woortmann, 1988, p. 23).

Fassin (2019, p. 32) aponta que, no caso das populações campesinas, é possível observar um fenômeno: quando se rebelam contra proprietários de terras, os camponeses não guiam suas ações apenas porque seus recursos são escassos. Rebelam-se porque padrões não foram respeitados e direitos não foram mantidos. Assim como o fenômeno

observado por Thompson nos trabalhadores urbanos ingleses, nas populações camponesas não se pode pensar apenas em uma economia onde o mercado impõe sua lei, precisamos atentar para a economia moral onde outras formas de troca são possíveis.

3.8 Aspectos da economia moral na Jornada de Agroecologia e no MST

Retomando as ideias de Thompson (1998, p. 258), responsável por popularizar o termo “economia moral”, vemos que este conceito está ligado à uma economia de resistência ao “livre mercado”. Ela surge quando o capitalismo afronta as normas de uma comunidade, criando um antagonista moral.

Ao tratar sobre as sementes crioulas, que ganharam destaque em todas as edições da Jornada de Agroecologia, vemos uma defesa de que o uso de agrotóxicos no capitalismo neoliberal é responsável por “matar” diversos cultivos importantes para a vida dos homens e mulheres do campo. Seu uso ameaça a vida, a diversidade e a subsistência de diversas famílias. Os agrotóxicos afrontam as normas das comunidades camponesas que necessitam do cultivo de alimentos e não apenas de *comodities* para sua sobrevivência. Aqui vemos um aspecto que pode ser compreendido como um elemento que delimita a economia moral do MST.

Compreendendo a economia moral como a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, normas e obrigações dentro de determinadas comunidades, podemos compreender também como esse aspecto perpassa a construção da Jornada de Agroecologia e a organização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Ao retomar as fontes analisadas – especificamente na décima nona carta – somos apresentados à um quadro de miséria, com milhões de desempregados. Para combater essa situação, a via moral apresentada foi a agroecologia que, ao unir diversos movimentos sociais e entidades, foi responsável por distribuir alimentos aos que necessitavam. Aqui não temos os produtos da terra usados para comercialização, eles são uma saída para reequilibrar um país mergulhado no caos social.

Tratando especificamente sobre o MST e sua produção agroecológica, cabe destacar também que o movimento se constitui hoje como o maior produtor de arroz orgânico da América Latina. As experiências acumuladas durante os anos de Jornada e do próprio movimento foram capazes de organizar cooperativas e indústrias que produzem toneladas de alimentos. Estes, por sua vez, são comercializados inclusive em grandes redes de supermercados. O movimento almeja o lucro e ele faz parte da estratégia de sobrevivência da população camponesa. Ainda assim, diante das dificuldades encontradas

durante a pandemia de COVID-19, o movimento realizou diversas doações de arroz orgânico para a população pobre das cidades¹⁷⁵. Esse fato demonstra, mais uma vez, a preocupação moral do movimento com a circulação de sua economia. Esse aspecto também se relaciona com as ideias propostas por James Scott:

A ideia básica sobre a qual meu argumento se baseia é ao mesmo tempo simples e, acredito, poderosa. Surge do dilema econômico central da maioria das famílias camponesas. Vivendo perto da margem de subsistência e sujeita aos caprichos do clima e às reivindicações de forasteiros, a família camponesa tem pouco espaço para o cálculo de maximização de lucro da economia neoclássica tradicional. Normalmente, o cultivador camponês procura evitar o fracasso que o arruinará, em vez de tentar uma grande, mas arriscada, matança. Na linguagem da tomada de decisões, seu comportamento é avesso ao risco: ele minimiza a probabilidade subjetiva da perda máxima (Scott, 1976, p. 4, *tradução própria*)¹⁷⁶.

Além das doações, em meio à alta do preço do arroz em 2020, o Movimento manteve seu produto com preço baixo e acessível. Vejamos uma notícia redigida pelo próprio MST que traz aspectos interessantes para a análise de sua economia moral:

O arroz orgânico do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Rio Grande do Sul, vai além da produção para a subsistência, existem valores que são seguidos pelos assentados. “Nós temos a agroecologia que nos guia. Ou seja, preservamos o meio ambiente, nosso solo, a nossa água, pois sabemos que somos passageiros, e que a próxima geração também precisa dessa terra”, afirma Emerson Giacomelli, da direção da Cooperativa dos Trabalhadores Assentados da Região de Porto Alegre (Cootap)¹⁷⁷.

Nas linhas destacadas vemos que a produção de alimentos do MST não se regula apenas pelas normas monetárias da sociedade capitalista. O lucro ainda é um objetivo, mas existem *valores* que os camponeses e camponesas também respeitam na sua cadeia produtiva. Estes valores se relacionam com o respeito pelos seres humanos e pelos recursos naturais, compreendendo a terra enquanto uma casa. Ao analisar a “ordem

¹⁷⁵ Em meio ao coronavírus, MST doa 20 toneladas de arroz orgânico para comunidades carentes em RS e SP. **Globo Rural**, São Paulo, 04 abr. 2020. Disponível em: <<https://globorural.globo.com/Noticias/Agricultura/noticia/2020/04/em-meio-ao-coronavirus-mst-doa-20-toneladas-de-arroz-organico-para-comunidades-carentes-em-rs-e-sp.html>>. Acesso em julho de 2023.

¹⁷⁶ Texto original: The basic idea upon which my argument rests is both simple and, I believe, powerful. It arises from the central economic dilemma of most peasant households. Living close to the subsistence margin and subject to the vagaries of weather and the claims of outsiders, the peasant household has little scope for the profit maximization calculus of traditional neoclassical economics. Typically, the peasant cultivator seeks to avoid the failure that will ruin him rather than attempting a big, but risky, killing. In decision making parlance his behavior is risk averse: he minimizes the subjective probability of the maximum loss.

¹⁷⁷ Em meio à alta de preços, arroz orgânico do MST segue a preço justo. **MST**, 12 set. 2020. Disponível em: <<https://mst.org.br/2020/09/12/em-meio-a-alta-de-precos-arroz-organico-do-mst-segue-a-preco-justo/>>. Acesso em julho de 2023.

moral” no campesinato Woortman (1988) já havia destacado que a economia camponesa não pode ser compreendida como um *economics*. É, antes de mais nada, uma *oeconomia*, com uma preocupação com o *oikos* (casa).

Fassin (2019, p. 33) aponta que a economia moral é um sistema de normas e obrigações que não se limitam à esfera econômica. São “princípios de vida boa, justiça, dignidade, respeito”. Também é um senso compartilhado dentro da comunidade, um pertencimento, onde as ações devem reunir os camponeses e trabalhadores. Tomando como exemplo a sétima carta analisada observamos que “a Jornada de Agroecologia é uma articulação de vários movimentos sociais camponeses, organizações da sociedade civil, técnicos e acadêmicos e se insere no grande movimento de lutas dos povos contra a mercantilização da vida, comprometendo-se a construir uma nova sociedade sustentável”¹⁷⁸. Vemos então a necessidade do pertencimento quando a Jornada se propõe a reunir diversos atores sociais em prol da agroecologia e onde lutar contra a mercantilização da vida também traz um aspecto ligado à justiça, dignidade e respeito.

Considerando os aspectos mencionados cima, retomamos aqui as ideias de Pessoa, Brandenburg e Pivato (2022, p. 49) que destacaram que o momento da Jornada está associado à um “processo de recuperação, de valorização e de promoção de memórias, costumes, tradições, saberes e patrimônios culturais camponeses”. Ademais, destaca-se que a agroecologia se dá pela união de três partes: prática, ciência/teoria, movimento social/luta política (Schwendler *et al*, 2022, p. 282). Fato que demonstra uma prática inspirada no materialismo histórico e dialético.

Durante a análise bibliográfica e das fontes podemos perceber que, no tocante ao MST, a prática agroecológica se reconstrói a partir de sua caminhada com a Jornada de Agroecologia. Ela está intimamente ligada à economia moral do movimento ao retomar práticas comuns aos povos camponeses. Porém, antes mesmo da Jornada o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra já enfrentava a estrutura hegemônica dominante (com a criação de assentamentos, cooperativas, etc.). Nesse sentido, a agroecologia parece ser apenas mais um passo na consolidação da economia moral do MST.

Bernardo Mançano Fernandes (2000, p. 45), mesmo sem avaliar as questões que se referem especificamente à economia moral, apontou que os posseiros lutam para

¹⁷⁸ Carta da 7ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 7º Encontro da Jornada de Agroecologia “Keno e Eli vivem”**. Cascavel, 25 jul. 2008. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2008/07/25/carta-da-7a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

garantir a terra como condição de sua existência. A seu favor possuem resistência e persistência, determinadas por uma lógica da sobrevivência: poderíamos então pensar em uma *right to subsistence*.

Para Freitas e Botelho (2011, p. 46 e 50) a economia camponesa se configura como uma economia familiar destinada principalmente para a manutenção da família e não para a maximização dos meios de produção e inserção em grandes mercados. O lucro não é o fim principal de sua produção – ainda assim, esse fator não exclui a perspectiva de que se almeje o lucro. Por isso, pode-se considerar que dentro do campesinato existe um conjunto de normas sociais, obrigações morais e representações sobre direitos e costumes tradicionais que orientam a economia de diferentes grupos campesinos. Ao considerar o campesinato como ordem moral, sob novos olhares, a economia camponesa amplia suas dimensões constitutivas e passa a conceber a racionalidade econômica como fruto das interações sociais.

Considerando as noções de *safety-first*, justiça permeada por uma rede de reciprocidade e *right to subsistence* podemos relacionar com algumas questões já destacadas a respeito do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. A saber: quando os colonos se organizaram para ocupar a Gleba Macali podemos perceber uma preocupação com a segurança dos camponeses envolvidos – os acampamentos eram feitos nas beiras das estradas para que tivessem cobertura tanto da mídia quando de outras pessoas que por ali passassem; a rede de reciprocidades se fez necessária desde o primeiro momento em que se levantou o acampamento; ao mesmo tempo que esse acampamento representou uma busca por seus direitos de subsistência.

Por fim, constata-se que o MST surgiu de uma estrutura econômica que colocou os trabalhadores do campo numa situação de extrema pobreza. Após constatarem sua condição e retomarem os processos de ocupação de terra, formularam outra estrutura econômica – economia moral – para combater as causas do seu descontentamento. Considerando que o MST se insere no mercado capitalista, defendemos também que essa é uma *estrutura estruturada na estrutura dominante*.

3.9 Marmitas da terra: união entre campo e cidade em prol da Economia Moral

Matar a fome do mundo que eles querem que continue invisível – essa utopia que nos alicerça – só foi imaginável e passível de ser efetivada através da reunião e do compromisso com o outro que nos compõem; pela comunhão do que achamos impossível certa vez e que se transformou em possibilidade e movimento – unificado (Turezo, 2022).

Em março de 2020 o Brasil viveu o início da pandemia de COVID-19. O isolamento, somado ao despreparo governamental, geraram consequências para a população, principalmente aquela em vulnerabilidade social. A fome se tornou cotidiana para milhares de famílias que, além de estarem sob o medo de contrair uma doença desconhecida, precisavam enfrentar condições cada vez mais duras de sobrevivência.

Em pesquisa realizada em 2020, constatou-se que existem, no Brasil, 100 milhões de hectares de terras ociosas (segundo dados do INCRA). “Esses dados confirmam a violência da fome contra 32 milhões de pessoas que se encontram em situação de miséria extrema no país e também contra 65 milhões que se alimentam de forma precária”. Metade daqueles que se encontram em situação de pobreza extrema vivem no campo. Em um país que se vende como grande produtor de alimentos, temos um quadro social onde as condições mínimas de existência não são garantidas a seus habitantes. Para além das aparências, vivemos em um país do atraso que pratica ações sutis (como a fome) e brutais contra sua população (Gonzaga, 2020, p. 115).

O agronegócio sempre foi responsável por gerar a fome no campo e na cidade. A monocultura que o acompanha não considera a importância da biodiversidade, gerando também uma “monocultura da mente” que torna “natural” a criação de terras empobrecidas – os chamados desertos verdes – onde a necessidade básica de alimentação não é garantida em favor da produção de *commodities* para exportação (Alves; Avanzi, 2021, p. 2).

Ao tratar sobre as experiências que o MST construiu no pós-pandemia, Alves e Avanzi demonstram uma alternativa para a monocultura da mente:

Contraposto a esta noção que entende a natureza como um algo separado a ser vencido e subjugado, os periféricos no campo e na cidade constroem de maneira objetiva uma noção sobre a natureza que concebe o ambiente como um algo vivo, complexo e, também, subjetivo, permeado de relações sociais que se desenvolvem em torno de relações abstratas (e nem por isso menos importantes) como os afetos, a solidariedade, o trabalho comum. Camponeses, indígenas, quilombolas, caiçaras e outras populações humanas estabelecem um vínculo com a terra que até pode produzir algo com objetivos econômicos, já que não flutuam “fora” da economia capitalista, mas possuem um sentido de produzir que tem haver [sic] também com o uso da terra para fins comunitários, cosmológicos, sagrados e profanos, apresentando vínculos profundíssimos com diversas formas de ancestralidade (Alves; Avanzi, 2021, p. 4-5).

Segundo Lunardon (2023, p. 2), foi devido à falta de uma gestão integrada governamental, que desse conta dos efeitos da pandemia, que a sociedade civil passou a se organizar de acordo com suas capacidades e possibilidades. Na cidade de Curitiba (PR)

houve o nascimento de cozinhas coletivas, solidárias e comunitárias organizadas por movimentos sociais, ONG's e associações de moradores. Essas cozinhas tinham como objetivo distribuir refeições àqueles atingidos pelas consequências do quadro político e econômico que atravessava a vivência dos brasileiros. Para além de uma imediatividade da ação – matar a fome – as cozinhas continham potências emancipadoras, de organização e de novas práticas.

Concomitantemente à pandemia de COVID-19, os setores progressistas da política brasileira enfrentavam a prisão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Preso no dia 07 de abril de 2018, em Curitiba, Lula foi alvo de uma ação orquestrada pelo juiz Sérgio Moro. Acusado de corrupção passiva e lavagem de dinheiro, em um episódio envolvendo um triplex no Guarujá, o principal candidato de oposição à Jair Bolsonaro (que mais tarde nomeou Moro como Ministro da Justiça e Segurança Pública do Brasil) foi levado ao cárcere, mesmo sem provas contundentes. Após sua prisão:

[...] a reação e mobilização contrária a ela surpreendeu até mesmo – ou principalmente – os mais convictos defensores do Presidente. Antes mesmo da chegada de Lula ao prédio da Polícia Federal onde ficaria preso em Curitiba, manifestantes, contrários e favoráveis, o aguardavam. No dia seguinte, centenas de barracas com pessoas dispostas a denunciar a arbitrariedade da prisão e demonstrar solidariedade ao ex-presidente ocupavam as ruas do bairro. Nos finais de semana seguintes, milhares de pessoas passaram por aquele acampamento que, mudando-se posteriormente para casas e espaços alugados na vizinhança manteve guarda e manifestações diárias nos 580 dias em que o Presidente esteve preso. A ideia de ocupar a área próxima ao prédio da Polícia Federal era quase automática, afinal, ocupações e acampamentos são formas consagradas da luta política da esquerda e dos movimentos sociais que se juntavam ali (Lagüéns, 2020, p. 167).

O “primeiro” acampamento, organizado em 6 ruas do bairro Santa Cândida, logo se tornou insustentável. Uma comissão formada pelo PT, CUT, MST e MAB passou a organizar a permanência dos militantes da sede da Polícia Federal, formando a Vigília Lula Livre. Três espaços foram imprescindíveis para a solidificação da vigília: a sede, a cozinha e os quartos. Saindo das ruas e indo para casas alugadas, os três espaços mencionados não eram públicos ou privados – todos tinham inscrições e significados, todos eram políticos e politizáveis, cada um a seu modo (Lagüéns, 2020, p. 169).

Uma questão que pairava entre os militantes da Vigília Lula Livre era o que fariam depois que tudo passasse – como iriam dar continuidade à mobilização que se seguiu nos dias da prisão de Lula. Militantes do MST e simpatizantes do movimento gestaram diversas vivências e experiências comuns durante a vigília. Uma delas foi a participação nas cozinhas comunitárias. Essa ação deu início ao processo embrionário do coletivo em

destaque, o *Marmitas da Terra*, criado em 02 de maio de 2020. Portanto, a crise da pandemia, somado ao acúmulo de militância propiciada pela vigília, resultou na criação do coletivo¹⁷⁹.

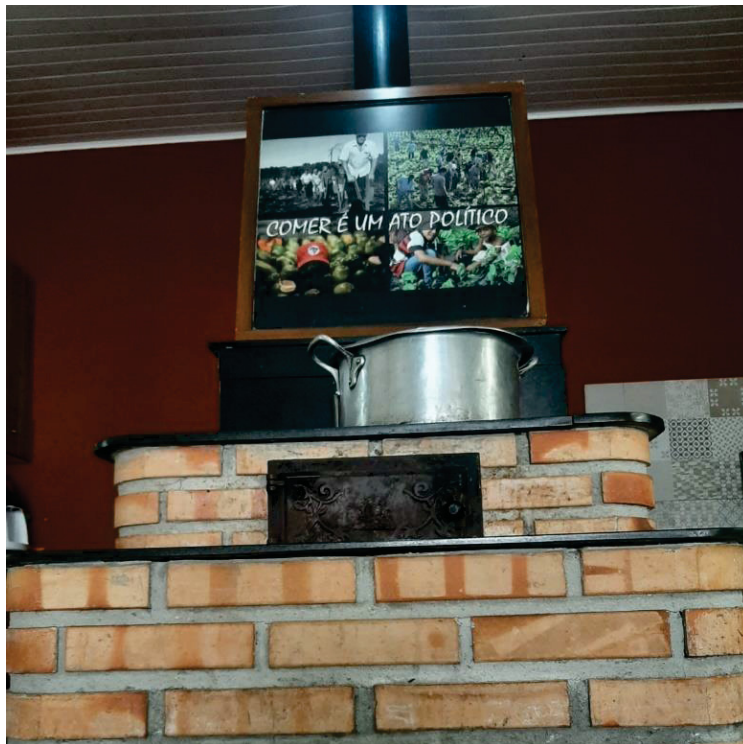


IMAGEM 33 – Fogão à lenha utilizado pelo coletivo Marmitas da Terra. Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

A sede do Coletivo Marmitas da Terra foi organizada no espaço do CEFURIA (Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo). A autora Rosa Amalia Espejo Trigo (2007, p. 52-53) explica que os precursores do CEFURIA foram pessoas que se dedicavam a ações educativas nos bairros populares de Curitiba. Estes, deram origem ao “grupão”, que foi imprescindível também para a criação das CEBs na cidade. Em contato direto com os monges beneditinos, do Mosteiro da Anunciação, o “grupão” apreendeu dos monges progressistas noções de justiça e superação de desigualdades. Também mantinham relações com a Arquidiocese de Curitiba, embora a igreja mais “tradicional”

¹⁷⁹ Em paralelo ao Marmitas da Terra, o MST também colaborou com a criação da União Solidária: iniciativa que buscou o cultivo das hortas agroecológicas nas comunidades de Curitiba, a distribuição de cestas de alimentos, kits de higiene e cargas de gás para famílias em situação de extrema pobreza. Além do MST, integraram a União Solidária os seguintes grupos: Coletivo Marmitas da Terra; Sindicato dos Petroleiros Paraná e Santa Catarina (Sindipetro PR/SC); Rede Produtos da Terra; Diretório Estadual do Partido dos Trabalhadores (PT-PR); Sindicato dos Professores da Universidade Federal do Paraná (APUFPR); Associação dos Professores do Paraná (APP-Sindicato); Comissão da Dimensão Social da Arquidiocese de Curitiba da Igreja Católica e Centro Comunitário Padre Miguel (CECOPAM) (Rossito; Cecy; Mota, 2021, p. 18).

se incomodasse com suas atividades. Por esse motivo, para o cumprimento de seus objetivos, o “grupão” não poderia mais utilizar os espaços da Igreja. Surgiu então a necessidade de uma estrutura própria para assessoria e formação junto às comunidades. Em junho de 1981 foi realizada a reunião de pré-fundação do Centro, em uma capela localizada no bairro Jardim Maringá. Em agosto do mesmo ano o CEFURIA nasceu oficialmente. Atuando no segmento do Terceiro Setor, o centro passou:

[...] junto com seus militantes, a acompanhar os movimentos populares, contribuindo com suas atividades. Implementaram cursos, promoveram encontros e seminários para a área sindical, popular e outros espaços comunitários e políticos. Ainda, as pessoas do CEFURIA faziam auto-formação, grupos de estudo, de reflexão e leituras bíblicas (Trigo, 2007, p. 53-54).

Ao observar a formação do CEFURIA podemos encontrar semelhanças com a formação do próprio MST – relação íntima com a igreja católica e união em torno de um trabalho popular. Além disso, o objetivo proposto pelo centro, de apoiar os movimentos sociais, colocou esses dois agentes históricos em contato, o que propiciou a instalação da sede do coletivo Marmitas da Terra.

Escrever sobre o Marmitas da Terra é uma tarefa complexa para mim. Participei do coletivo, ativamente, no ano de 2022¹⁸⁰. Dentro dos espaços físicos que comportaram o *fazimento*¹⁸¹ das marmitas, vários afetos pessoais e coletivos foram gestados. Não acompanhei a formação inicial descrita anteriormente, nem o processo ocorrido durante a Vigília Lula Livre. Portanto, as linhas que se seguem explicam um pouco do funcionamento do Marmitas enquanto pude vivenciá-lo¹⁸².

Quando adentrei no prédio do CEFURIA meu projeto de doutorado era diferente. Buscava compreender as paixões políticas que relacionavam o acampamento do MST Herdeiros da Luta de Porecatu com a revolta dos camponeses, ocorrida na mesma região,

¹⁸⁰ Para Clifford Geertz (2009, p. 29) um etnógrafo precisa convencer o leitor não só de que ele “esteve lá”. Mas também de que seus leitores, se “estivessem lá”, veriam, viveriam e sentiriam o que foi descrito. Considero-me uma *historiadora* que se aventurou pelo campo da etnografia, pautada em uma relação coletiva que já estava pré-estabelecida antes da pesquisa. Ainda assim, as ponderações de Geertz norteiam os relatos subsequentes. Também pontuo a importância de “olhar, ouvir e escrever”, questões defendidas pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1996) como sendo estratégicas do *métier* da antropologia.

¹⁸¹ Forma como os militantes descrevem o ato de plantio, preparação e distribuição dos alimentos no coletivo Marmitas da Terra.

¹⁸² Para este registro utilizo as “Reflexões sobre como fazer trabalho de campo”, formuladas por Carlos Rodrigues Brandão. Para o autor, o trabalho de campo, antes de puro ato científico, é uma vivência – o estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento que diferentes categorias de pessoas fazem. Ademais, a experiência de trabalho de campo é sempre marcada pela subjetividade pois, as relações entre pessoas perpassam dimensões afetivas.

entre 1944 e 1952. Não posso afirmar o quanto o convívio no coletivo foi responsável pela mudança nos rumos da pesquisa, mas compreendo hoje que minha formação enquanto pessoa que age e pensa no mundo possui muitos rastros de uma convivência semanal repleta de trabalho e afeto.

No primeiro dia que estive participando do *fazimento* das marmitas fui acompanhada de uma amiga. Fomos recebidas com entusiasmo e, assim que manifestamos a vontade de ajudar, fomos colocadas para cortar folhosas e legumes. No coletivo, aqueles que têm mais experiência ficam responsáveis pelas tarefas mais complexas (assar carne, cozinhar paneladas de arroz, organizar a logística de montagem, etc.). Mas todos trabalham e todos são imprescindíveis para que o processo possa acontecer.

Os principais dias de atividades eram realizados na terça-feira, quarta-feira e sábado. Nas terças, um número menor de militantes fazia o pré-preparo das marmitas que consistia em lavar legumes, deixar alguns alimentos organizados e agilizar o trabalho mais árduo a ser realizado no dia seguinte.

Na quarta-feira chegavam o maior número de pessoas. O trabalho começava no início da manhã, mas os militantes que não dispunham de tanto tempo, doavam o pouco que tinham para o *fazimento* das marmitas. Havia pessoas de todas as idades, profissões e condições sociais. Todos com o objetivo de que os alimentos fossem entregues àqueles que precisam.

Quando a primeira leva de alimentos já estava pronta para ser consumida uma linha de produção era montada. Os recipientes das marmitas eram higienizados e colocados, lado a lado, em duas grandes mesas. Enquanto alguns militantes seguiam no preparo de mais panelas de alimentos, outros se juntavam para a montagem das marmitas. A ordem era a seguinte: feijão, arroz, quatro tipos de acompanhamentos e carne. O cardápio variava de semana a semana, mas a ordem era sempre a mesma. Novamente, aqueles com mais experiência ficavam responsáveis pelos alimentos mais complexos (como por exemplo o feijão e a carne, que precisava ser regulada com mais cuidado).

A orientação para todos os alimentos também se relacionava ao cuidado: as marmitas precisavam estar bonitas visualmente, não bastava oferecer um alimento, era necessário oferecê-lo com dignidade.



IMAGEM 34 – Linha de montagem no Coletivo Marmidas da Terra. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

Quando a primeira mesa estava completa, outros militantes conferiam se todas as marmidas possuíam os alimentos necessários, fechando-as com tampa – que sempre vinha acompanhada de uma mensagem como, por exemplo, “terra para quem trabalha, comida para quem tem fome”. As marmidas fechadas eram levadas para outra mesa onde eram limpas, mais uma vez, para serem colocadas nas caixas de transporte. Os responsáveis pela logística deixavam tudo organizado: quantidade de caixas que seriam entregues nas praças do centro de Curitiba e quantidade de marmidas que seriam retiradas por representantes de outras comunidades. Perto do horário final do *fazimento*, o fluxo de carros e pessoas era bastante intenso.



IMAGEM 35 – Marmidas prontas para a entrega. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

Quando a preparação dos alimentos e montagem das marmitas estava finalizada uma parte dos militantes seguia para as praças no centro de Curitiba. A distribuição era rápida, acompanhada de uma fruta e um copo de água. Por diversos dias os comentários daqueles que voltavam era de que precisávamos preparar um número ainda maior de marmitas.

Para os que ficavam na sede do coletivo o trabalho não cessava. Era necessário limpar as mesas, lavar o chão, lavar as louças, separar os alimentos que sobraram para doação e preparar o almoço do coletivo. A rotina exaustiva era facilmente recompensada pelas conversas com os amigos e pelas trocas que fazíamos ao longo do dia.

Quando tudo estava organizado e todos os militantes já haviam retornado para a sede a mesa do almoço era preparada. Ali, eram servidos os mesmos alimentos das marmitas, com exceção dos dias em que a carne era mais escassa. Nesses casos, a prioridade era sempre para que as marmitas fossem entregues completas.

Antes de nos sentarmos para o almoço era formada uma grande roda. Os militantes recém chegados se apresentavam brevemente. Havia repasses das atividades do coletivo e demais atividades políticas pertinentes. E, antes do almoço, uma mística era realizada. De forma simples e orgânica, os membros do coletivo recitavam poemas, cantavam músicas e rememoravam outras lutas. A mística concluía-se com aplausos e o almoço era liberado. Todos sentavam juntos e compartilhavam suas experiências, suas impressões com o trabalho do dia e suas histórias. No almoço também chegavam outros militantes que não podiam acompanhar as atividades da manhã, mas aproveitavam o horário para frequentar a sede.

Após o almoço, ainda restavam poucas tarefas de limpeza e organização. Cada militante lavava seus pratos, talheres e copos. Outras atividades eram distribuídas para que o trabalho acabasse o mais breve possível. Perto das 14h a correria vivenciada pela manhã se acalmava. A maior parte dos militantes seguia para sua rotina, mas vários continuavam na sede do coletivo, onde passavam café e aproveitavam a tarde para conversar e se dedicar a outras atividades.

No sábado, outro dia essencial para o coletivo, os militantes se dirigiam para o assentamento Contestado, do MST, localizado na Lapa (PR). Esse momento era chamado de mutirão. O transporte era organizado pelo próprio coletivo, feito através de ônibus ou van, dependendo do número de militantes que era necessário para a realização das tarefas. Todos saíam cedo de Curitiba, chegávamos na sede antes do dia amanhecer, sendo

recebidos com um café da manhã. Na primeira hora de sol já estávamos na estrada. Ao chegar na Lapa, uma roda era organizada para repasses e organização do trabalho do dia.

Com a ajuda dos profissionais da Escola Latino-Americana de Agroecologia (também localizada no assentamento Contestado), os militantes eram levados até as hortas do coletivo Marmitas da Terra: espaço cedido pelo MST onde os alimentos plantados eram destinados para o *fazimento* das marmitas. Para Alves e Avanzi:

Enquanto preparam os terrenos, plantam, colhem, preparam e distribuem os alimentos, uma outra relação campo-cidade se realiza, que não aquela realizada pelo capital, de cima pra baixo, com o agronegócio financeirizado, dentro de uma lógica pensada a partir do urbano e que traz a miséria para os pobres do campo e da cidade. Aqui as relações de solidariedade, apoio mútuo e trabalho coletivo ganham corpo, transformando um cenário desolador em ambientes de troca e de cultura (Alves; Avanzi, 2021, p. 8).

Seguindo o fluxo da terra, havia a semana de preparar o solo, a semana de plantar e a semana de colher. Mas nem tudo era trabalho. No meio da manhã havia uma pausa para um segundo café, feito ali mesmo, ao lado da horta. Cada militante levava um alimento para partilhar e, nessa pequena pausa, podíamos conversar sobre as necessidades da horta. Quando as atividades estavam finalizadas o coletivo se dirigia até a cozinha do assentamento, onde o almoço era preparado pela Escola. Diferente do almoço compartilhado na sede em Curitiba, na Lapa tínhamos contato com outros estudantes, visitantes e movimentos sociais. Os moradores do assentamento também circulavam pela cozinha e nos recebiam com carinho.



IMAGEM 36 – Solo preparado para receber mudas na horta do Coletivo Marmitas da Terra. Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

Para vários membros do coletivo o momento no assentamento era o mais importante. O contato direto com a terra aproximava também as pessoas. Ali, na horta do assentamento, o *fazimento* das marmitas tomava outras dimensões. A acelga, presente em tantas marmitas, não era apenas *uma* acelga. Era uma muda de vida que foi plantada num solo preparado com cuidado e amor. Era a representação de um ciclo. A terra fortalecia os laços e a terra proporcionava o alimento. Para vários militantes da cidade, que nunca tiveram contato ou experiência de plantio, o aprendizado gerado no assentamento abria a possibilidade de conceber o mundo de outras maneiras.



IMAGEM 37 – Detalhes da horta do Coletivo Marmitas da Terra. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

Após o almoço, os militantes do coletivo ajudavam na limpeza da cozinha e aproveitavam o assentamento. Alguns se juntavam em rodas de conversas variadas. Outros visitavam as instalações do Contestado. Outros, ainda, se dirigiam à mercearia e consumiam produtos diversos. Perto das 15h o transporte retornava para Curitiba. Os alimentos plantados na Lapa chegavam até a sede por meio de outra organização logística: alguns militantes do coletivo e do MST realizavam esse trabalho. Além disso, nos dias em que a horta precisava de mais atenção no manejo, membros da Escola Latino-Americana de Agroecologia empenhavam-se em cuidar dos alimentos.

Além das atividades semanais que ocorriam no coletivo Marmitas da Terra e que dizem respeito ao objetivo principal dos seus militantes, várias outras aconteciam em paralelo. Foram diversos cafés da tarde sem motivo aparente, viagens, aniversários, shows, campanhas, manifestações e comemorações. Nos dias de hoje, o coletivo não se dedica mais em preparar, semanalmente, as marmitas. Ainda assim, reúnem-se com

frequência, ora para estudos e organização política, ora para mutirões na horta (que segue produzindo alimentos para outras cozinhas e comunidades) e ora para compartilhar da vida em conjunto.

Ainda que o coletivo seja um lugar onde diversos afetos positivos circulam, cabe destacar que seu funcionamento não era uma construção idílica. Surgiam discussões sobre funcionamento, organização e gestão. Seus membros, de diversas correntes políticas e experiências pessoais, nem sempre concordavam entre si. A hierarquização também era sentida em vários níveis. Como um espaço de trocas e negociações, o objetivo principal tendia a prevalecer, mas isso não isentava o espaço de ser acometido por desgastes próprios das relações humanas.

Ao trazer para o texto minha experiência pessoal sobre o coletivo Marmitas da Terra não pretendo tornar universal uma vivência individual. Portanto, recorro aos escritos de outro militante – Victor Hugo Turezo¹⁸³ – a fim de apreender as características do objeto aqui estudado.

No poema intitulado “De cidade e campo, a gente”¹⁸⁴, escrito em 2023, podemos observar a história e objetivos do coletivo. Turezo nos apresenta aqui todo o universo que compõe o Marmitas da Terra: encontros, plantio, vigília, etc.

da feira da reforma agrária aos canteiros de palha,
dos encontros formativos às marmitas entregues,
da jornada de agroecologia às bibliotecas das comunidades,
das lavouras cultivadas ao sangue doado,
do alimento trabalhado às cestas confeccionadas,
da vigília resistente ao despejo às mobilizações das vozes,
do trabalho de base ao povo unificado,
da comunicação popular às ideias propagadas,
dos paradoxos individuais às conclusões coletivas.
a luta se realiza e se dá no tempo histórico das causas,
forja-se na necessidade de produzir e imaginar outra categoria de existência,
na qual as vidas não permaneçam sem começo,
e onde as fomes não se ajeitem e se estabeleçam.

três anos e existimos como nunca,
sabemos de nossa posição.
três anos e sabemos que o brasil
vai ser sempre a nossa tarefa,
pois é nosso mundo¹⁸⁵.

¹⁸³ Victor Hugo Turezo é militante do coletivo Marmitas da Terra/ MST-PR. Crê na escrita enquanto sistematização e reflexão das construções políticas que atravessam a realidade e com processo de transformação e emancipação (*texto informado pelo autor*).

¹⁸⁴ As obras de Turezo, utilizadas na presente tese, foram cedidas pelo próprio autor.

¹⁸⁵ TUREZO, Victor Hugo. De cidade e campo, a gente. 2023. Fonte: *Acervo pessoal da autora*.

O texto “Tem gente com fome” (2022) traz diversas evidências sobre como um militante do coletivo Marmitas da Terra apreende o real durante os eventos históricos citados anteriormente.

No início, vemos que o autor nos remete ao ambiente físico onde funcionam as atividades do coletivo – portão cinza e rampa – para, em seguida, nos contar que sua motivação vinha de uma indignação. A fome ganha destaque nas suas palavras. Em um jogo semântico Turezo explica que, para combater a fome, é necessário colocar o “corpo em jogo”. Para ele, a palavra fome é seca, não cai bem aos ouvidos, é sentida na boca. Novamente, o elemento corpo. A fome apresenta-se também como um projeto constituído e sustentado no Brasil. Para sua superação é necessária uma vontade coletiva:

Como muitos que adentraram pelo portão cinza e que subiram sua rampa pela primeira vez em meio a maior pandemia de todos os tempos – e da vida do mundo que nos atravessa – eu carregava uma indignação produzida a partir dos atos que se estabeleciam de uma maneira cada vez mais pungente em nosso país. Queria, apenas, que aquilo que vivenciávamos acabasse – e mais especificamente, que a fome que sempre consumiu o corpo das pessoas e que se acentuou nesse período cessasse; que ela fosse dizimada. Desejar algo desse tamanho implica pôr o corpo em jogo – *demanda sentir tudo o que se estabelece a partir da vontade coletiva de matar a fome do mundo*, invisível à burguesia provinciana – motivo pelo qual nos reunimos há quase três anos. Fome. Fome. Fome. Sente a palavra seca que desce ao ouvido? Ela se dá na boca. A fome é uma forma. Ela se forma. É um projeto bem constituído e sustentado num dos países que mais produz alimento no mundo. Como lidar com essas quatro letras que juntas significam uma palavra que produz o sentido de uma contradição que parece insuperável? Como lidar com um significado que ao mesmo tempo se forma no que se enuncia e se alastra pelo corpo? Como se vive morrendo pela boca, onde se diz e se come ou onde não se consegue dizer porque não se come?¹⁸⁶.

Logo após esse trecho, Turezo explicou que o trabalho realizado pelo coletivo não se trata de um assistencialismo. Quem faz essas acusações não se dá conta que “abandonar o sujeito que não tem o que comer é reproduzir uma política de controle de corpos, de docilidade e subserviência a um estado que deseja que ele permaneça sem se alimentar”. Por esse motivo, o autor defende que comer não é somente um ato político, é também um ato revolucionário. Mas que dar de comer não é a saída, é a entrada pela qual se pode elaborar um mundo novo. Enquanto sujeito coletivo/ do coletivo, que se formou “a partir do laço motivado pelo encontro”, o autor termina seu texto com o seguinte questionamento: “o que podemos realizar com todo o saber e a experiência acumulados neste período?”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ TUREZO, Victor Hugo. Tem gente com fome. 2022. Fonte: *Acervo pessoal da autora (grifo nosso)*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

No tocante a atuação do Marmitas da Terra, Lunardon (2023, p. 10-11) explica que o coletivo trouxe dimensões maiores do que apenas o “fazimento” das marmitas (em média 1100 por semana). O sucesso da iniciativa pode ser observado na amplitude do número de voluntários e militantes (que conta até os dias de hoje com cerca de 250 participantes); na distribuição das marmitas em duas praças no centro de Curitiba e em comunidades periféricas; na produção coletiva dos insumos utilizados na preparação dos alimentos (realizada através de mutirões no Assentamento Contestado, na Lapa-PR); no fomento para a criação de outras três cozinhas autônomas em ocupações urbanas e bairros da periferia; na construção de hortas agroflorestais e de barracões de trabalho em associações de reciclagem.

Complemento aqui que o coletivo também foi capaz de modificar o ser/fazer no mundo de diversas pessoas que adentraram sua cozinha. Como evidenciado no texto de Turezo, o Marmitas da Terra propiciou um acúmulo de experiência que pode ser a semente para novos movimentos e organizações. Neste sentido, a união entre campo (MST) e cidade foi capaz de gestar novos horizontes.

Apesar do coletivo não ser, exclusivamente, formado por membros do MST, é inegável a contribuição do movimento. Não existiria Marmitas da Terra sem uma constante negociação pelo espaço no prédio do CEFURIA – diálogo possível graças à militância do MST. Não existiria Marmitas da Terra sem as hortas agroecológicas do assentamento Contestado. Não existiria Marmitas da Terra sem as doações de alimentos que chegavam, semanalmente, de diversos acampamentos e assentamentos do MST. E não existiria Marmitas da Terra sem que o MST deslocasse militantes dispostos ao trabalho. Sendo assim, é possível compreender o coletivo enquanto uma tentativa de aproximação da militância campesina com os espaços e agentes urbanos. Por todos esses motivos, o estudo do coletivo também nos dá elementos para pensar a economia moral do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Bastos (2015, p. 14-15) explica que o MST possui uma relação dialética com a cidade. “Campo e cidade originam-se historicamente como espaços distintos em alguns aspectos antagônicos, no processo de divisão do trabalho”. Um desafio enfrentado pelo MST é convencer a população urbana de que o agronegócio é prejudicial também para os trabalhadores da cidade. Neste sentido, um coletivo como o Marmitas da Terra auxilia na difusão dos ideais e propostas dos Sem Terra.

Ao considerar a economia moral uma produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, normas e obrigações dentro de determinadas comunidades, vê-se de

pronto aproximações com o coletivo Marmitas da Terra. Como pontuado anteriormente, diversos afetos/sentimentos circulam na construção das atividades realizadas. Embora os membros possam discordar entre si, há um elo de obrigações morais que os unem. As atividades prevalecem frente às discordâncias pessoais. Os princípios de dignidade, respeito e vida boa são almejados – a exemplo da própria montagem das marmitas, onde os alimentos precisam ser servidos com dignidade. Seu fim não é apenas matar a fome, é respeitar os seres humanos enquanto agentes transformadores do mundo. O coletivo não busca realizar um trabalho de caridade, mas sim um trabalho onde obrigações morais sejam respeitadas.

Destaco, por fim, a importância da *oeconomia*. A terra do plantio, distante tantas vezes dos militantes urbanos, ganhou novas dimensões dentro do coletivo. Ao “lidarem” com a terra, diversas pessoas conseguiram enxergá-la como *oikos*. Nas hortas comunitárias, cedidas pelo MST, novas concepções estruturais surgiram. A experiência do coletivo Marmitas da Terra, neste sentido, também foi imprescindível para ampliar o alcance das concepções de mundo que fundamentam o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

4. SOBRE A MEMÓRIA COLETIVA

Nos capítulos anteriores várias pistas foram dadas sobre a importância da memória coletiva para a construção do MST: no túnel do tempo da 7ª Jornada de Agroecologia, em Cascavel, o tema abordado foi a história da agricultura desde o surgimento na humanidade até a atualidade; no livro *MST em Cartaz* várias lutas camponesas foram rememoradas, a exemplo de Canudos e Contestado.

A preocupação com a memória e a preservação da mesma é evidente para aqueles que já frequentaram espaços do MST. Seja dentro dos assentamentos e acampamentos, nas Jornadas ou nas escolas a busca pela construção de uma memória do campesinato brasileiro se faz presente.

Na última Jornada de Agroecologia, realizada em 2023 na cidade de Curitiba, os alunos assentados e acampados do MST ficaram responsáveis por apresentar aos visitantes a história da própria Jornada, enfatizando seus principais acontecimentos. Esse trabalho de resgate, por si só, já remete aos caminhos da memória. Ainda assim, um cartaz chamava a atenção logo no início do túnel: tratava-se de um espaço reservado para o público deixar mensagens e/ou seu nome gravado.



IMAGEM 38 – Memórias da luta pela emancipação. Fonte: *Acervo pessoal da autora.*

O título escolhido para acompanhar o cartaz – “Memórias da luta pela emancipação” – fez com que os visitantes da Jornada se sentissem participantes dessa

luta. Seus nomes ali gravados sugerem que os apoiadores do movimento e da agroecologia também constroem esse escopo de memórias.

No *Caderno de Formação nº 34: O MST e a cultura*, publicado em outubro de 2000, encontramos uma definição de memória dada pelo próprio Movimento Sem Terra:

[...] podemos dizer que memória é a existência já produzida com todas as suas dimensões. De outro modo, poderíamos dizer que memória é a experiência feita por determinado grupo social que se organizam para produzir coletivamente sua existência. Talvez mais do que isto, a memória represente a ponte que vem do passado e nos leva rumo a construção do futuro. Memória é saber pertencer-se para poder entregar-se. Há sabedoria na memória, e é esta sabedoria que alimenta as raízes existenciais de um povo¹⁸⁸.

Ao tratar sobre memórias coletivas consideramos as premissas levantadas por Maurice Halbwachs (1990): as lembranças são uma reconstrução do passado com dados emprestados do presente. Além do mais, os indivíduos são sempre habitados por grupos de referência, portanto, mesmo que a memória seja um trabalho individual ela é construída dentro de determinados grupos. São eles que oferecem pontos de vista a respeito do passado e auxiliam na sua interpretação.

Outra questão que nos remete à memória da luta pela terra no Brasil vincula-se com a escolha do nome de diversos assentamentos e acampamentos do MST: a exemplo do “Herdeiros da Luta de Porecatu” (Porecatu/PR) e “Contestado” (Lapa/PR). Ambos resgatam as resistências camponesas que ocorreram nas respectivas regiões anos antes da criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Existem também assentamentos e acampamentos que fazem homenagem aos companheiros assassinados pelo latifúndio ou que dedicaram suas vidas para defender a luta pela terra, como nos casos abaixo:

Localização	Nome do Assentamento	Breve explicação
Terra Roxa (PR)	Valmir Mota	Conhecido como Keno, foi assassinado no dia 21 de outubro de 2007 por uma milícia privada contratada pela multinacional Syngenta.

¹⁸⁸ MST. Caderno de Formação nº 34: O MST e a cultura. São Paulo: out. 2000. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Castro (PR)	Maria Rosa do Contestado	Foi uma das lideranças dos caboclos na guerra do Contestado. Tornou-se chefe-militar após a morte do Monge José Maria.
Rio Branco do Ivaí (PR)	Egídio Brunetto	Colaborou para a construção da Via Campesina e da Coordenadoria Latinoamericana de Organizações Camponesas (CLOC).
Campos (RJ)	Cícero Guedes	Líder campesino e defensor da luta no campo. Foi assassinado no dia 25 de janeiro de 2013, nas terras da Cambahyba.
Iramaia (BA)	Márcio Matos	Aos 17 anos se tornou Dirigente Nacional do MST na Bahia. Foi um militante ativo do movimento, assassinado em sua própria casa, no assentamento Boa Sorte, em Iramaia.
Formosa (GO)	Dom Tomás Balduino	Bispo emérito de Goiás. Foi presidente da Comissão Pastoral da Terra e do Conselho Indigenista Missionário.

* Tabela de elaboração própria.

Em uma análise inicial percebe-se um jogo constante entre a memória individual – lembranças que os sujeitos tem de sua própria história – e a memória coletiva. Por vezes, elas se confundem, o que possibilita compreender os Sem Terra como sujeitos coletivos únicos. Este é o tema central do capítulo que se apresenta: demonstrar como a memória coletiva é um dos pilares da estrutura significativa do MST.

4.1 A poética da memória

Mnemosyne, a mãe das musas (e, logo, da cultura), portanto, só pode ser pensada no seu aspecto de face dupla: uma voltada para o passado, outra para o futuro (Seligmann-Silva, 2012, p. 147).

Na mitologia grega encontramos a narrativa sobre Mnemosyne. Filha de Urano e Gaia, a titânide teve um relacionamento breve com seu sobrinho Zeus. Sob o disfarce de um pastor ele passou nove noite consecutivas com Mnemosyne, que deu à luz à nove

musas: Calíope (musa da ciência e da eloquência); Clio (musa da história); Erato (musa da poesia lírica); Euterpe (musa da música); Melpomêne (musa da tragédia); Polímnia (musa da poesia sagrada, dos hinos); Terpsícore (musa da dança); Tália (musa da comédia); e Urânia (musa da astronomia e da matemática).

Nesta metáfora o “nascimento” de todas as ciências, de toda cultura e, conseqüentemente, de toda sociedade como conhecemos hoje está intrinsicamente ligada à memória. Sem ela, não existiria música, dança, história e poesia. Rememorar o passado é o que dá sentido ao presente e possibilita a construção de um futuro.

Em linhas gerais, a palavra memória como utilizamos hoje tem uma origem latina – deriva de *menor* e *oris* – e significa “o que lembra”. Portanto, a memória tem uma ligação explícita com o passado, com o já vivido. Tratando de um nível individual, a memória pode ser compreendida como a capacidade de um conjunto de funções psíquicas que propiciam aos seres humanos a conservação de informações. É graças a memória que os homens atualizam suas impressões e informações passadas (Padrós, 2001, p. 79-80).

Podemos encontrar outra representação histórica e mítica da arte da memória em Simônides de Ceos (556-468 a.C). As anedotas que cercaram a figura desse poeta nos mostram que a arte da memória se deve, principalmente, ao louvor dos grandes feitos (pensando também no conceito de fama), ao culto dos mortos (destacando a noção de piedade) e ao desejo de poder selecionar o que queremos lembrar. A história, em si, já nos dá pistas que existem fatos que preferíamos esquecer (Seligmann-Silva, 2012, p. 142).

Mas, enfim, para que compomos nossas memórias? Segundo Thomson (2001, p. 86), as memórias dão sentido à nossa vida passada e presente. Por um lado, compomos (*compose*) ou construímos nossas memórias usando linguagens e significados públicos que advém da nossa cultura. Por outro, as memórias compostas nos fazem sentir mais confortáveis com nossas vidas – dando também um sentimento de serenidade (*composure*). Por conseguinte, memórias dolorosas, traumáticas, “perigosas” ou que não se ajustam a nossa identidade atual são reprimidas ou reelaboradas.

Neste sentido, a memória parece uma dança. Uma escolha feita e refeita a cada momento – uma poética, construída e composta *para* e *por* determinados fins. Compreender os caminhos da memória enquanto capacidade individual ou lembranças pessoais é um campo difícil. Nossa memória nos trai a todo momento, esconde o trauma, dá novos cenários para significados oportunos. Quando tratamos sobre uma memória coletiva e compartilhada por um grande grupo de pessoas a complexidade aumenta. Pessoas diferentes relembram determinados fatos de maneira diferente. Seus marcos

pessoais são outros. Os objetivos para se lembrar e esquecer também são outros. A poética aqui se apresenta pela semelhança. Nenhuma memória é igual a outra, mas elas podem caminhar para o mesmo fim.

Para Jelin (2002, p. 2) é necessário se atentar para a forma e o momento que se escolhe recordar um fato ou esquecê-lo. O passado que se ilumina na memória, ou então o passado esquecido, é sempre ativado em um presente que busca atender expectativas futuras.

A forma de memória que mais interessa ao historiador se relaciona ao campo da memória coletiva. Ela é composta pelas lembranças que um indivíduo viveu ou que lhe foram repassadas. São memórias de uma comunidade ou grupo que não pertencem unicamente a uma pessoa. Neste tipo de memória encontramos características específicas. A primeira se relaciona com a lembrança do cotidiano dos grupos – enchentes, boas safras, etc. Não fazem referência a acontecimentos históricos, valorizados largamente pela historiografia. Ainda assim, possuem a função de idealizar o passado dentro de certos grupos. A segunda característica se relaciona com a identidade – a memória coletiva mobiliza “acontecimentos fundadores”, simplificando o passado e unindo o grupo. Mais do que datas, a memória coletiva se baseia em imagens e paisagens. Neste sentido que se aflora o esquecimento, praticado muitas vezes de maneira voluntária, o que indica a vontade do grupo de ocultar e reelaborar constantemente os fatos (Silva; Silva, 2009, p. 276).

A memória constitui um elo indiscutível entre o presente e o passado. Ela é uma ponte que conecta e articula elementos temporais, espaciais e históricos. Assim como a história não é neutra, a memória segue a mesma lógica. As lembranças não são registros passivos e aleatórios, nem meros registros fotográficos dispostos em um álbum mental – a memória necessita de construção (Padrós, 2001, p. 81).

Em primeiro lugar, o passado ganha sentido a partir de seu enlace com o presente e no ato de rememorar/esquecer. Esta interrogação sobre o passado é um processo subjetivo; é sempre ativo e construído socialmente, em diálogo e interação. O ato de rememorar pressupõe ter uma experiência passada ativa no presente, seja por um desejo ou um sofrimento unido, as vezes, a intenção de comunicação. Não se trata necessariamente de acontecimentos importantes em si mesmos, mas que cobram uma carga afetiva e um sentido especial no processo de recordar ou rememorar (Jelin, 2002, p. 9, *tradução própria*)¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Texto original: Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción. El acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de

Portanto, ao se relacionar com a dimensão do tempo passado, a memória estabelece uma interação entre o esquecimento (apagamento) e a preservação integral do passado (que sempre é uma preservação impossível). Como pontuado por Padrós (2002, p. 80), não é concebível imaginar que exista, de fato, alguém como Funes el Memorioso, personagem criado por Jorge Luís Borges que consegue relembrar tudo o que viveu. Ou então o personagem citado por Galeano, que tinha uma memória tão ruim que um dia esqueceu desse fato sobre si e lembrou de tudo. Os dois extremos pontuados pelo autor demonstram experiências improváveis e apavorantes. No contexto real, a memória se apresenta como um jogo constante entre o lembrar e o esquecer.

A memória não obedece à razão. Nem sempre podemos refletir e escolher puramente o que lembrar ou esquecer. Isto porque a memória está relacionada com tradições herdadas que fazem parte de nossas identidades. A memória não responde ao nosso controle porque nela estão contidos sentimentos profundos como amor, ódio, humilhação e ressentimento. Sentimentos que surgem independentes de nossas vontades individuais (Araújo; Santos, 2007, p. 96).

Ricoeur, em seu livro *A memória, a história, o esquecimento*, assinala duas leituras dos fenômenos mnemônicos que estariam competindo: uma que traz a ideia de um esquecimento definitivo, que é feito pelo apagamento de rastros, e outra a ideia de que existe um esquecimento reversível, chamado também de esquecimento de reserva. O esquecimento definitivo é capaz de nos amedrontar já que, de certa forma, estamos condenados a esquecer de tudo. Ainda assim, é possível enxergar que os fragmentos do passado que voltam a memória e são arrancados do esquecimento passam a ser saudados com felicidade.

“Se uma lembrança volta, é porque eu a perdera; mas se, apesar disso, eu a reencontro e reconheço, é que sua imagem sobrevivera”. Aquilo que vimos, ouvimos, sentimos ou aprendemos não está definitivamente perdido. “Talvez aí esteja a verdade profunda da *anamnésis* grega: buscar, é esperar reencontrar. E reencontrar é reconhecer o que uma vez – anteriormente se aprendeu”. É no movimento da recordação, na progressão da “lembrança pura” para a “lembrança imagem” que o reconhecimento nos faz reapreender o passado no presente e encontrar a ausência na presença (Ricoeur, 2007, p. 438-444).

comunicarla. No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o rememorar.

No nível coletivo a memória pode ser cuidadosamente selecionada para que se torne uma arma política (Araújo; Santos, 2007, p. 96). Não se tratam aqui de memórias que uma única pessoa tem da sua trajetória de vida, mas sim da memória que compõe uma sociedade ou um grupo de pessoas. Neste sentido, o esquecimento – este irmão da memória – torna-se uma arma poderosa contra as vítimas de guerras e genocídios, esquecer suas vidas é o que dá sustentação ao poder que as aniquilou.

A memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (Le Goff, 1990, p. 426).

Para Kátia Nevez (2012, p. 40) existem batalhas da memória que estão sendo travadas no presente e que se afloram nos momentos de crise. Essas batalhas podem ser chamadas de “litígios da memória” e se encontram dentro de um mesmo grupo, entre grupos distintos ou em oposição ao discurso oficial. As memórias marginalizadas pelo discurso oficial esperam um contexto adequado para serem reivindicadas.

Para Catroga (2001, p. 55-56) a memória é a instância construtora e solidificadora de identidades. Por esse motivo, a sua expressão coletiva atua como instrumento e objeto de poder. Isso se dá pela seleção do que se recorda (consciente ou inconsciente) e pela seleção do que se silencia. Tratando especificamente do papel do historiador, o autor no propõe então as seguintes perguntas ao tratar sobre a memória coletiva e histórica: “quem é que quer que se recorde o quê? E por quê? Que versão do passado se registra e se preserva? O que é que ficou esquecido?”.

Ao falar sobre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, principalmente em um país com raízes latifundiárias, a memória a ser preservada é da luta pela terra. No movimento, os episódios de resistência são rememorados contra um sistema atual de fome e de aniquilamento da identidade camponesa – ou então da identidade Sem Terra¹⁹⁰. A memória é um instrumento de luta, é a munição necessária para que o movimento se coloque *em movimento*. Relembramos aqui a tese de Walter Benjamin que pontua que “a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e

¹⁹⁰ Ao tratar sobre identidade, consideramos o que foi pontuado por Stuart Hall (2006, p. 13): “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis”.

vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora” (Benjamin *apud* Löwy, 2005, p. 119).

Ao observarmos a construção da identidade nacional brasileira nos deparamos com uma falácia. Em nosso país, podemos considerar duas visões de identidade nacional. A primeira teve como ponto de partida o positivismo francês. Adotando princípios eugenistas, buscou inserir a identidade brasileira na narrativa eurocêntrica, trazendo uma ideia de identidade pura e unitária. Bittencourt (2013, p. 126-128) destaca que, apesar da miscigenação racial e social que ocorreu no solo brasileiro, essa característica da nação não era respeitada, nem mesmo nas Ciências Humanas, que consideravam qualquer manifestação cultural fora do escopo europeu uma manifestação inferior, atrasada e primitiva. Esta visão legitimou o colonialismo e o imperialismo – oprimindo diversos povos que fugiam desse escopo.

A segunda se relaciona com o mito da democracia racial, de Gilberto Freyre. Esboçada até mesmo no romantismo literário brasileiro, a construção dessa identidade nacional apontava para a aceitação da pluralidade, entendida como harmônica. Aqui, a identidade tinha como alicerce exatamente o que a Europa menosprezava: a alteridade. Ainda assim, a ideia de uma miscigenação sem violência, passiva e boa para todos se mostra questionável diante de estupros, exploração do trabalho, assassinatos, distribuição precária de terras, etc. Como pontuado por Helenice Rodrigues da Silva:

Essa representação social forjada ao longo dos séculos, sem dúvida, deixou rastros na memória coletiva. Assim, os discursos comemorativos tiveram por fundamento, além das ideias de mestiçagem desenvolvidas pelo sociólogo Gilberto Freyre, as representações do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, as da “sexualidade extrema” de Paulo Prado, e até mesmo as do “bandido e do herói” do antropólogo Roberto da Matta (Silva, 2002, p. 433, 434).

A construção dessa identidade nacional “harmônica” – seja pelo apagamento total de rastros “não europeus”, seja pela miscigenação “cordial” – necessitou do esquecimento de diversos fatos que compuseram nossa história. Pouco ou nada se fala sobre o extermínio dos povos originários, que seguem sendo assassinados até os dias de hoje. A dívida com os descendentes dos trabalhadores africanos escravizados nunca foi sanada e o racismo se vê presente no cotidiano brasileiro. Os demais trabalhadores pobres das lavouras latifundiárias não alcançaram grandes ascensões sociais e seguem, até os dias de hoje, fazendo parte da massa sem-terra deste país. A reforma agrária nunca foi realizada, o que gerou um contingente de poucos com muita terra e muitos sem nenhuma terra. Essa

harmonia esconde – esquece – os fatos que se contrapõe à sua narrativa. Em prol de uma harmonia falsa, a luta pela terra no Brasil é delegada ao esquecimento. Em seu lugar surgem slogans como “agro é tech, agro é pop, agro é tudo!”. E é contra essa memória/esquecimento que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra se coloca.

O MST utiliza diversas ferramentas para tornar memória o que antes era esquecimento – seja lembrando os companheiros apoiadores de sua luta que sofreram violências, ou rememorando assassinatos, massacres e extermínios. A poética da memória coletiva deste movimento opera, então, como uma busca memorial, realizada em diversos momentos para que um Sem Terra compreenda seu lugar nessa história que nega a ele o direito de existir.

Ao compreender seu papel nesta longa marcha da luta campesina, os Sem Terra abrem espaço para construir sua identidade, manter o movimento coeso e compreender as nuances de cada região sem esquecer que a “marcha” é a mesma e parte do mesmo lugar: a falta de distribuição de terras em nosso país.

4.2 A luta pela terra no Brasil

A História do Brasil, em especial a História Agrária do Brasil, nos ensina que o país se construiu estruturalmente sobre a desigualdade, e que sua estrutura fundiária nada mais é que a projeção das relações de classe transposta para a distribuição de terras. Não se tratou, como não se trata até hoje, de um país pobre (...). É, sim, um país essencialmente desigual (Linhares; Silva, 2021, p. 14).

Antes da invasão dos portugueses no que hoje conhecemos como Brasil, o litoral do país (com terras relativamente mais férteis) era habitado por, aproximadamente, um milhão de pessoas. Entre os povos que aqui viviam estavam os tupi-guarani que praticavam horticultura parcelar, familiar e extensiva de subsistência. Sua produção estava apoiada em tipos de milho, feijão, batata-doce e mandioca. Além do mais, sua horticultura tinha um caráter itinerante. Quando se esgotavam os recursos a aldeia era transferida para alguns quilômetros de distância. Os trabalhos agrícolas eram monopólio feminino e a terra não era vista como propriedade. A horticultura tupi-guarani não buscava a formação de grandes estoques de alimentos, seu consumo era imediato (Maestri, 2012, p. 224-228).

Segundo André Prous (2006, p. 49), há indícios de cultivo de plantas domésticas e da criação de reservas alimentares no último milênio antes da nossa era. Grãos de milho escavados foram datados de cerca de 2.800 anos atrás. Enquanto outros, de origem

estratigráfica mais duvidosa, teriam quase 4.000 anos. Entre 2.500 e 1.200 anos atrás as evidências se multiplicam: depósitos de espigas de milho, mandioca, caroços de algodão, cascas de amendoim e outros elementos perecíveis foram encontrados, guardados em estruturas vegetais trançadas ou mantidas por cordões. Esses dados demonstram a importância do cultivo e conservação de alimentos para os povos que aqui habitavam.

Com a chegada dos colonizadores portugueses, em 1500, um sistema de exploração, escravidão, assassinato, estupro e extermínio foi colocado em prática contra os povos originários. A terra, antes considerada sagrada, passou a ser um meio para a acumulação do capital.

Vários nativos americanos – chamados aqui de povos originários – adaptaram-se à sociedade latifundiária-exportadora através de um processo de degeneração das tradições aldeãs nativas. Esses nativos “semi-aculturados” foram denominados de caboclos. Com o passar do tempo, caboclo era utilizado para definir qualquer indivíduo que se dedicasse à agricultura de subsistência. Nesta nova configuração havia a inexistência da aldeia sedentária como um *locus* de formação dos laços familiares e societários: tudo isto contribuiu para que a resistência à expansão do latifúndio fosse dificultada (Maestri, 2012, p. 231-234).

Com a implementação do sistema de capitanias hereditárias o cultivo de cana-de-açúcar passou a ser instituído no Brasil. Para tal, necessitavam de mão de obra. Em meados do século XVI os colonizadores deram início à importação de africanos. Assim se instaurou o latifúndio em nosso país fundado na grande concentração de terras, com utilização de trabalho escravo e forte tendência patriarcal – materializada na figura do senhor de engenho.

É importante ressaltar o caráter juridicamente alodial e alienável da terra no Brasil neste período. A propriedade, desde que foi distribuída em sesmarias (séc. XVI), era uma propriedade livre de encargos feudais (alodial). Quem detinha uma sesmaria ou comprava uma parcela de terra não se tornava vassalo de ninguém e não pagava o chamado *complexum feudale*. Era alienável pois podia ser comprada e vendida sem obstáculos jurídicos (com exemplos de compra e venda desde o séc. XVI). Portanto, o regime imposto no Brasil era diferente do que acontecia com o feudalismo típico da Europa (Gorender, 2013, p. 28-29).

Apesar da violência que sempre acompanhou a escravidão no Brasil, os escravizados não foram passivos durante o processo que lhes tirou a liberdade. Várias manifestações contrárias à sua condição precária podem ser encontradas se analisarmos a

história do Brasil. Uma delas ocorreu em 1789, no Engenho Santana, em Ilhéus-BA. O engenho contava com cerca de trezentos escravos. Alguns se revoltaram, mataram o mestre de açúcar, apossaram-se de ferramentas e se refugiaram nas matas. Ao senhor do engenho – Manuel da Silva Ferreira – apresentaram suas reivindicações, entre as quais: rede, canoa e tarrafas; sexta-feira e sábados livres para dia santo e trabalho em local próprio; substituição dos feitores; etc. A revolta no Engenho Santana foi derrotada após a prisão de seus líderes, entre eles Gregório Luís¹⁹¹.

Entre os recursos de resistência dos escravizados africanos estava a fuga para o mato e, conseqüentemente, a criação de quilombos. “O movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida. O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos” (Carneiro, 1958, p. 13-14).

Em 1850, diante do esgotamento do escravismo e da inevitabilidade do trabalho livre, o Brasil decidiu pela cessação do tráfico negreiro. Após, com a abolição da escravidão, o país optou pela imigração estrangeira de trabalhadores livres para ocupar a abundância de terras incultas. O que poderia significar o fim do latifúndio e da sociedade aristocrática, com uma livre ocupação do solo nacional, tornou-se uma coisa *outra* em apenas duas semanas. Com a aprovação da Lei de Terras um novo regime de propriedade foi instituído. A condição para se tornar um proprietário de terras não era mais ser um homem livre – o pecúlio para a compra, ainda que ao próprio Estado, passou a ser exigido. Antes desse fato o uso da terra não dependia exclusivamente da compra e sim da cessão de uso do domínio que pertencia à Coroa. Essa decisão também reverberou na escolha do imigrante – que fosse pobre, desprovido de meios e que chegasse ao novo país sem outra alternativa a não ser trabalhar no latifúndio alheio (Martins, 2018, p. 9).

Desse modo, até mesmo as terras livres que, no regime anterior, estavam sujeitas a simples ocupação, só teriam aquisição legítima através da compra. *É o que abre um longo período de conflitos fundiários até hoje não encerrado*, pois as outras formas de aquisição de terras tornaram-se automaticamente ilegais e sujeitas a contestação judicial, salvo nos casos expressamente contemplados nas leis. Seria engano supor que a finalidade da Lei de Terras fosse a de democratizar o acesso à propriedade fundiária. Na verdade, ela nasceu como instrumento legal que assegurava um monopólio de classe sobre a terra em todas as regiões do país, mesmo naquelas ainda não ocupadas economicamente. Com isso, o que de fato se conseguia era interditar o acesso do lavrador pobre à terra, impedindo-o de trabalhar para si e obrigando-o a

¹⁹¹ Carta de Reivindicação dos escravos rebelados no Engenho Santana, Ilhéus-BA, 1789. In: GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. São Paulo: Editora Ática, 1990, p. 234-237.

trabalhar para terceiros, especialmente para os grandes proprietários (Martins, 2018, p. 125, *grifo nosso*).

Esta mesma decisão – da terra ser adquirida apenas pela compra – também afetou os trabalhadores escravizados que recém haviam conquistado sua liberdade. A condição de homens livres não garantia o acesso à terra. Ilka Boaventura Leite (2000, p. 335) explica que a Lei de Terras foi responsável por excluir os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros. Eles eram considerados “libertos” e por esse motivo eram atingidos por todo tipo de racismo, arbitrariedade e violência. Foram removidos e sistematicamente expulsos dos lugares onde escolheram viver e, mesmo nos casos que envolviam compra ou herança de antigos senhores, esse direito lhes foi negado.

[...] o latifúndio colonial e feudal e seu semelhante, o sistema escravista de plantação, lançaram mão dos mais variados meios a seu alcance para impedir que as massas humanas oprimidas, que vegetavam a ourela das sesmarias ou se agregavam aos engenhos e fazendas, tivessem acesso à terra e nela fixassem em caráter permanente suas pequenas ou médias explorações. Quando aqui e ali o fizeram, longe do núcleo principal das plantações e a seu redor, eram, mais cedo ou mais tarde, expulsas com a dilatação dos cultivos ou das criações dos grandes senhores (Guimarães, 2009, p. 45).

A Lei de Terras instituída em nosso país gerou uma massa de pobres sem-terra que, somados aos novos sem-terra vindos da Europa, deram sustentação a uma nova fase do latifúndio brasileiro. O que poderia ser um caminho para uma sociedade mais igualitária tornou-se um “cativeiro da terra”. Hammel (2020, p. 108-123) aponta que, neste período, o domínio da passagem entre esfera pública e privada da terra precisava ser confirmada a partir do primeiro título e do registro das matrículas. Disso resultou a prática de vários esquemas de corrupção envolvendo Cartórios de Registro de Imóveis que praticavam grilagem.

Gorender (2013, p. 31) aponta que “dominar a terra passou a significar dominar a própria economia”.

O país inventou a fórmula simples da coerção laboral do homem livre: se a terra fosse livre, o trabalho tinha que ser escravo; se o trabalho fosse livre, a terra tinha que ser escrava. O cativeiro da terra é a matriz estrutural e histórica da sociedade que somos hoje. Ele condenou a nossa modernidade e a nossa entrada no mundo capitalista a uma modalidade de coerção do trabalho que nos assegurou um modelo de economia concentracionista. Nele se apoia a nossa lentidão histórica e a postergação da ascensão social dos condenados à escravidão da espera, geratriz de uma sociedade conformista e despolitizada. Um permanente aquém em relação às imensas possibilidades que cria, tanto materiais quanto sociais e culturais (Martins, 2018, p. 10).

Existe um equívoco dentro das Ciências Humanas em considerar que a servidão negra foi substituída automaticamente pelo trabalho assalariado nesse período. Isso se deu por interpretações escusas a respeito do marxismo. Nas décadas de 1960 e 1970 – anos em que o tema esteve em maior destaque – houve um confuso debate intelectual sobre a transição do feudalismo (trabalho escravo) ao capitalismo (trabalho livre) no Brasil: “obviamente, a classificação de tais relações como feudais violava o conhecimento que se tem sobre o feudalismo” (Martins, 2018, p. 27-29)¹⁹².

Esse equívoco/polarização não visava uma reconstrução histórica da realidade. Tinha mais relação com os dilemas e impasses políticos da atualidade de seus autores. Considerar que o fim da escravidão gerou uma sociedade plenamente capitalista, com trabalho assalariado, só poderia ter sentido por meio de muitos artifícios questionáveis. Além do que, esse procedimento classificatório descartou a reconstituição das relações, tensões e determinações que existiam em volta do trabalho. É fato que a crise do trabalho escravo gerou uma maior proporção de trabalhadores livres. Porém, um trabalhador livre não era, necessariamente, um trabalhador assalariado (Martins, 2019, p. 29). Ademais:

[...] o fim da escravidão e o advento do trabalho livre, que ganhou substância na imigração, não foi processo igual para o escravo e para quem não fora escravo, para o imigrante europeu. Com ele, o primeiro ganhou a propriedade da sua força de trabalho; enquanto o segundo, expulso da terra ou dela desprovido, liberado da propriedade, tornou-se livre, isto é, despojado de toda propriedade que não fosse a da sua força de trabalho. Para um, a força de trabalho era o que ganhara com a libertação; para outro era o que lhe restara. Para o escravo, a liberdade não era o resultado imediato do seu trabalho, isto é, trabalho feito por ele, mas que não era seu. A liberdade era o contrário do trabalho, era a negação do trabalho; ele passava a ser livre para recusar a outrem a força de trabalho que agora era sua (...). É claro que se está falando aqui, tanto num caso como no outro, de uma liberdade muito específica: a liberdade de vender a força de trabalho. A libertação do escravo não o libertava do passado de escravo; esse passado será uma das determinações da sua nova condição de homem livre (Martins, 2018, p. 34).

A abolição da escravatura não proporcionou uma mera transformação na condição jurídica do trabalhador – proporcionou a transformação do próprio trabalhador. A coerção física se transformou em coerção ideológica e moral. A emancipação do negro cativo não

¹⁹² Para Andre Gunder Frank (2012, p. 51-52) a tese marxista de que a agricultura brasileira se relaciona diretamente a um regime feudalista está equivocada. Para ele: “Se todas as relações não monetárias da agricultura são, por definição, não capitalistas e todos os pagamentos em dinheiro são capitalistas, as teses marxistas tradicionais sobre as condições do trabalho agrícola são, por definição, corretas. Mas, nesse caso, não nos ensinam nada sobre a realidade. E a realidade da agricultura brasileira é que as mil e uma variações e combinações do trabalho agrícola misturam-se em todas as regiões. Um sem número de formas de arrendamento e de retribuição do trabalho pode ocorrer na mesma região, na mesma fazenda, numa mesma parcela de uma mesma fazenda, dependendo quase exclusivamente da vontade de seu proprietário ou administrador”.

foi capaz de “reintegrá-lo” enquanto homem livre. Resultou somente no seu descarte, de forma marginal, na nova economia capitalista. Logo, não houve uma transformação do trabalho, mas uma substituição do trabalhador. Nessas novas relações de trabalho não havia lugar para os trabalhadores que considerassem que a liberdade era a negação do trabalho. Aqui, o trabalho passou a ser visto como uma virtude da liberdade. “O capital se emancipou, e não o homem” (Martins, 2018, p. 34-35).

Em um país que dispunha de uma grande massa de homens livres e pobres vivendo no campo, a alternativa escolhida foi buscar *outros* homens livres. Mas por qual motivo? Segundo Martins (2018, p. 117), o que se buscava não era a simples substituição do escravo por trabalhadores assalariados e livres. A busca se deu por formas não capitalistas de exploração da força de trabalho pelo capital – como a parceria e o colonato.

Os trabalhadores livres vindos da Europa buscavam uma diferenciação quanto ao trabalhador liberto. O negro libertado, ao fazer valer sua liberdade, era acoimado de vagabundo. Em contrapartida, o trabalhador imigrante vestia-se de uma valorização moral do trabalho. Mas o que se vê na prática é que esses novos trabalhadores – os colonos – possuíam poucas modificações em relação às condições do trabalho escravo. Esse novo trabalhador também se apresentou enquanto uma renda capitalizada já que o fazendeiro custeava seu transporte, alimentação e instalação das famílias imigrantes. Apesar do dispêndio ser inferior ao preço do escravo, acarretava uma modalidade de servidão por dívida. Portanto, “o colono foi incorporado à economia cafeeira nos termos de costumes e de um processo de trabalho que não mudara em relação à escravidão”. Mesmo após o pagamento total de suas dívidas o colono continuava preso ao cafezal – sem meios de produção, ele não tinha alternativa senão trabalhar para os grandes latifundiários (Martins, 2018, p. 51-54).

Para o colono, a condição da igualdade e da liberdade era a propriedade. Mas conquistá-la era uma tarefa árdua demais. Para se livrar da sujeição da propriedade estima-se que eram necessários 12 anos de trabalho familiar. Nas fazendas de café a “unidade de força de trabalho” era a própria família (Martins, 2018, p. 81). Dessa forma:

[...] o colono ficou no meio do caminho entre a transparência da exploração, já que o trabalho excedente se materializava em objetos distintos do trabalho necessário, e a ilusão de que o que recebia correspondia ao valor de seu trabalho. O colono viveu uma ilusão específica que não era produzida pela residual produção capitalista do salário em dinheiro. O colono viveu a ilusão de que o que entrega ao fazendeiro sob a forma de café tratado e colhido era o tributo que pagava para trabalhar para si. O colono não se considerava proprietário dos meios de produção nem mesmo proprietário da terra de seu

trabalho. Ele se considerava proprietário do seu próprio trabalho, do trabalho materializado nos produtos da agricultura de subsistência, mesmo que com isso, na verdade, estivesse entregando seu trabalho a outrem, ao fazendeiro, na concepção de trabalho que para o fazendeiro e seu capital dava sentido ao engajamento produtivo do colono no cafezal (Martins, 2018, p. 83-84).

Assim como a tese da substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado não se sustenta, também não podemos considerar que a imigração foi um movimento de característica única e de dinâmica convergente. Imigrantes de nacionalidades diferentes, que eram destinados a regiões diferentes do Brasil, ou ainda que imigravam em temporalidades diferentes possuíam, cada qual, suas particularidades. Exemplificamos o quadro geral social para tentar demonstrar como se perdurou esse “cativo da terra”. Questões pormenorizadas podem ser encontradas no livro de José de Souza Martins, *O cativo da terra*.

A Proclamação da República no Brasil, em 1889, não foi capaz de modificar as condições dos expropriados da terra. Perdurando até 1930, este período da história brasileira foi marcado pela forte presença de latifundiários – elite agrária – no campo político. Em tal cenário, a Reforma Agrária realizada em diversos países se tornou impossível dentro do território brasileiro¹⁹³.

Concomitantemente, diversos movimentos de resistência campesina surgiram. O elo que os une está no movimento messiânico. Ao tratar sobre Canudos, Juazeiro, São Leopoldo, Contestado e Catulé, Ianni coloca em foco o fenômeno mágico-religioso. Para o autor, em quase todos os movimentos messiânicos que ocorreram no meio rural brasileiro, encontram-se manifestações da crise nas relações sociais de produção onde a atividade religiosa se mostrou como uma forma de protesto. A aparente resignação que acompanhava a reza, a procissão e a romaria disfarçavam o descontentamento das condições de vida impostas. O messianismo pode ser considerado como uma manifestação coletiva desesperada diante de uma situação de carência extrema (Ianni, 2012, p. 134-136).

¹⁹³ Diversas experiências de Reforma Agrária foram realizadas pelo mundo. Em linhas gerais, ela é caracterizada como um programa de governo que busca democratizar a terra, tendo como principal instrumento jurídico a desapropriação. Existem, no entanto, diversos tipos de desapropriação (como a indenização e o confisco). Podemos também classificar as reformas por tipos: Reforma Agrária Clássica; Reforma Agrária Anticolonial; Reforma Agrária Radical; Reforma Agrária Popular; Reforma Agrária burguesa; etc. entre os diversos países que realizaram Reforma Agrária podemos citar aqui: Estados Unidos, Egito, México, China, entre outros. Para compreender o tema de maneira mais detalhada recomenda-se os livros *Experiências históricas de Reforma Agrária no mundo: Volume I e Volume II*, organizados por João Pedro Stedile.

Em 1930 Getúlio Vargas ascendeu ao poder, consolidando sua posição em 1937 quando instituiu o Estado Novo, por meio de um golpe militar, que perdurou até 1945. Após esse período, por meio de voto, apoiou seu sucessor à presidência do Brasil – Eurico Gaspar Dutra. Também por meio de voto, Vargas ascendeu novamente ao poder em 1951 onde ocupou a presidência até seu suicídio em 1954. Ambos os governos foram marcados por uma profunda campanha anticomunista. Ao passo que o PCB defendia a reforma agrária, visando um processo revolucionário, os governos citados combatiam esta questão. Diversas revoltas camponesas foram brutalmente combatidas nesse período, a exemplo da Revolta de Porecatu.

No intervalo entre as duas ditaduras brasileiras o governo que mais se aproximou da Reforma Agrária foi o de João Goulart. Esse foi um dos motivos que serviram de justificativa para o golpe civil-militar. Considerada uma medida comunista, o país emergiu em um obscurantismo que negava os benefícios da reforma sob a alegação de não deixar que o comunismo tomasse conta do país. Abaixo, alguns trechos do famoso discurso que Jango proferiu na Central do Brasil, em 1964, onde tratou da questão agrária brasileira:

Mas, trabalhadores, reforma agrária com pagamento prévio em dinheiro não é reforma agrária, trabalhadores brasileiros. Reforma agrária como contrária à nossa Constituição precisando pagar à vista e pelo justo valor, não é reforma, é negócio agrário que interessa apenas aos latifundiários. Sem reforma constitucional, trabalhadores brasileiros, não poderá haver uma reforma agrária autêntica que atenda aos anseios dessa nação e aos reclamos do povo brasileiro. Sem emendar a Constituição, que tem acima dela o povo, que tem acima dela essa multidão que aqui em praça pública. Podemos votar leis agrárias honestas e bem-intencionadas, mas nenhuma delas será capaz de poder modificar as estruturais profundas que devem ser modificadas em benefício desse país (...). A reforma agrária não é capricho de um governo, de uma pessoa ou programa de partido. A reforma agrária é produto da inadiável necessidade de todos os povos do mundo. Aqui no Brasil, ela constitui a legenda mais viva nas esperanças do povo brasileiro, especialmente dos trabalhadores rurais da nossa pátria¹⁹⁴.

No mesmo período o Brasil viu um grande movimento camponês florescer – as Ligas Camponesas. Francisco Julião (1962, p. 13)¹⁹⁵, advogado e deputado socialista,

¹⁹⁴ GOULART, João. Comício da Central do Brasil. Rio de Janeiro, 13 mar. 1964. Disponível em: <<https://ensinarhistoria.com.br/s21/wp-content/uploads/2019/03/comicio-da-central-do-brasil-o-ultimo-ato-popular-de-joao-goulart.pdf>>. Acesso em janeiro de 2024.

¹⁹⁵ Julião, comumente, é apontado como criador das Ligas Camponesas. Porém, o advogado destacou que sua participação no movimento ocorreu após a criação das mesmas. O primeiro contato entre ele e os camponeses foi realizado como um pedido de assessoria jurídica.

explica que as Ligas são um tipo de organização do campesinato que surgiram nos séculos XV e XVI. As mais famosas localizavam-se na Alemanha.

Em várias regiões do nordeste brasileiro o modelo fundiário baseado na monocultura canavieira e na exploração do trabalho permanecia intocado desde a colonização. Com a abolição, o trabalho escravo foi substituído pelo trabalho dos moradores – a mão de obra que antes era escrava não teve alternativa a não ser permanecer como moradores de seus antigos senhores. Embora fossem formalmente livres mantinham dependência econômica, social e política em relação aos proprietários de terras (Targino; Moreira; Menezes, 2011, p. 87).

Este quadro social, resquício da colonização, imputava aos moradores uma situação de miséria extrema. Além disso, os latifundiários se valiam do poder patriarcal para praticar diversas violências, entre elas o estupro das jovens que viviam em suas fazendas. Foi neste contexto que, em 1955, ressurgiram as Ligas Camponesas¹⁹⁶ com a fundação da Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco (SAPPP), no Engenho Galiléia, mais tarde chamada de Liga Camponesa da Galiléia (Targino; Moreira; Menezes, 2011, 89).

Cabe destacar que, neste período, a sindicalização rural estava prevista na Consolidação das Leis Trabalhistas, nos termos da Constituição de 1946. Entretanto, por pressão dos latifundiários, as cartas de sindicalização não eram autorizadas e os movimentos campesinos eram considerados subversivos (Montenegro, 2004, p. 394).

A Liga Camponesa da Galiléia era composta por 140 famílias. Surgiu de maneira autônoma como uma organização beneficente de auxílio mútuo. Seu principal objetivo era fundar uma escola primária e adquirir pequenos caixões de madeira para as crianças que morriam de forma desproporcional na região. Ademais, no estatuto da sociedade, buscavam também a aquisição de sementes, inseticidas, instrumentos agrícolas, assistência técnica e auxílio governamental (Julião, 1962, p. 24).

Com apoio na Assembleia Legislativa o Engenho Galileia foi desapropriado, abrindo caminhos para uma nova fase da luta pela terra no Brasil. A medida logo desagradou os setores conservadores da sociedade: Alves (2014, p. 54) conta que, logo

¹⁹⁶ Utilizo aqui a palavra “ressurgiram”, pois, as Ligas se desenvolveram no contato entre agricultores e ideias marxistas, por meio de partidos como o PCB, que já havia participado de experiências em resistências campesinas anteriores, como na Revolta de Porecatu. Francisco Julião (1962, p. 29), declaradamente socialista e marxista, explica que a SAPPP passou a ser chamada de Liga Camponesa pela imprensa reacionária no intuito de descredibilizar o movimento e atrelar seus passos a organizações fundadas por volta de 1945. Apesar da irritação que a palavra “camponês” causava nos latifundiários, o apelido das Ligas se espalhou e foi bem recebido pelos homens e mulheres do campo.

após a conquista no Engenho Galileia o jornal *O Estado de São Paulo* publicou um artigo, intitulado “Demagogia e extremismo”, onde repudiava a distribuição de terras; Francisco Julião (1962, p. 31) aponta que a imprensa, comumente, chamava os membros das Ligas Camponesas de comunistas, carbonários, terroristas e agitadores; Montenegro (2004, p. 400) também pontua que os camponeses eram acusados de subverter a ordem e desrespeitar o princípio sagrado da propriedade.

Apesar das críticas, o movimento se espalhou pelo país e deu origem a diversas Ligas. Além da Liga Camponesa da Galiléia, outra que ficou bastante conhecida foi a Liga Camponesa de Sapé, fundada na Paraíba. Sua principal liderança foi João Pedro Teixeira¹⁹⁷. Antes mesmo do golpe civil-militar, em 1964, as Ligas foram duramente perseguidas. João Pedro Teixeira foi assassinado por dois policiais em 1962. Assim como ele, vários outros camponeses tiveram o mesmo fim. Com a intensificação da repressão pós golpe, a situação tornou-se ainda mais complexa até o ponto em que as Ligas Camponesas desapareceram.

Stedile (2013, p. 371)¹⁹⁸ pontua que durante a ditadura civil militar brasileira ocorreu uma repressão violentíssima que nem a imprensa e nem os livros deram conta de registrar – a repressão no campo. Enquanto o meio urbano sofreu fortes consequência depois de 1968, com a promulgação do AI-5, o campo já estava levando “porrada” desde a instituição do golpe, em 1964. Foram vários casos de horrores onde latifundiários, exército e polícia militar uniram-se para torturar e assassinar a população campesina.

Para enfatizar a fala de Stedile, destaco aqui a história de Gregório Bezerra. Ele nasceu em uma família humilde e já na infância trabalhava no corte de cana. Ao ficar órfão de pai e mãe, Gregório Bezerra foi deixado em Recife onde passou por diversas adversidades. Filiado ao PCB, foi preso inúmeras vezes. Em 1946 foi eleito deputado federal por Pernambuco. Sua vida perpassa as reivindicações pelos direitos dos camponeses. Frente ao golpe civil-militar, dedicou-se em organizar uma resistência campesina no sul de Pernambuco. No dia 02 de abril de 1964 foi preso pelo regime militar

¹⁹⁷ A história de João Pedro Teixeira e de sua família foi narrada de maneira ímpar por Eduardo Coutinho no filme documentário *Cabra Marcado Para Morrer* (1984).

¹⁹⁸ Destaca-se aqui a ligação entre João Pedro Stedile – economista e parte da Coordenação Nacional do MST – com as Ligas, em especial Francisco Julião. Há diversos relatos de que ambos se encontraram no México quando Julião estava exilado e Stedile era estudante (Jesus, 2011, p. 13). Além disso, Stedile já fez declarações de que as conversas com Julião e outros líderes das Ligas, como Clodomiro Moraes, foram imprescindíveis para a criação do MST. Em uma mística em homenagem à João Pedro Teixeira, realizada em 2012, o economista afirmou que “o MST teve como embrião as Ligas Camponesas”. Disponível em: <https://mst.org.br/2012/04/04/mistica-e-emocao-na-homenagem-aos-50-anos-do-assassinato-de-joao-pedro-teixeira/>>. Acesso em abril de 2024.

que não perdeu tempo em buscar pelas lideranças camponesas. Na mesma data sofreu uma sessão pública de tortura que foi, inclusive, transmitida pelos canais de TV locais. Seus pés foram imersos em ácido sulfúrico e seu corpo foi arrastado por carros em praça pública na cidade de Recife. Em “comemoração” ao golpe, os militares imputaram a um camponês o suplício público. Provavelmente Gregório Bezerra foi o primeiro militante torturado durante o novo regime que se instaurou no Brasil em 1964¹⁹⁹.

Durante a ditadura militar um aparato enganoso foi apresentado frente às reivindicações camponesas – tratava-se do Estatuto da Terra, de 1964. Nele, havia uma exaltação da “terra produtiva” e uma sacralização da exploração capitalista – “gerando lucro, tudo seria permitido”. Essa “reforma agrária” da ditadura civil-militar era, na realidade, uma *contrarreforma*. Seu objetivo era preservar a base do poder econômico e político do latifúndio. A diferenciação do estatuto entre terras produtivas e improdutivas pouco se aplicava na realidade. O latifúndio, enquanto uma das colunas de sustentação do golpe e do regime autoritário, foi preservado (Sampaio Jr, 2013, 208-209).

Ao ler o *Estatuto da Terra – Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964* nos deparamos, em um primeiro momento, com uma definição “esperançosa” de reforma agrária e da função social da terra. A reforma seria “o conjunto de medidas que visem a promover melhor distribuição da terra, mediante modificações no regime de sua pose e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social e ao aumento da produtividade”. Ademais, o estatuto deixa claro que: “é assegurada a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social”²⁰⁰.

Neste sentido, foram definidos critérios para o cumprimento da função social da terra:

- a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias;
- b) mantém níveis satisfatórios de produtividade;
- c) assegura a conservação dos recursos naturais;
- d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivam²⁰¹.

¹⁹⁹ Disponível em: <<https://www.brasildefatope.com.br/2021/04/01/memorias-da-resistencia-gregorio-bezerra-e-a-tortura-publica-na-praca-de-casa-forte>>. Acesso em janeiro de 2024.

²⁰⁰ *Estatuto da Terra – Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964*. Disponível em: STEDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: Programas de reforma agrária 1946-2003*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

²⁰¹ *Ibidem*.

Embora o *Capítulo I e II, do Título II – da Reforma Agrária* tratem sobre questões importantes – bem estar do trabalhador rural, proteção da fauna e flora, meios de desapropriação que inclui a desapropriação por interesse social – pouco resultado pode ser observado no campo prático (em termos de redistribuição de terras e mudança na base latifundiária do país). Ainda assim, o Estatuto pode ser considerado uma legislação progressista se considerarmos a criação do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), o cadastro de todas as propriedades do país, a possibilidade de formação de cooperativas, etc.

Mesmo com a redemocratização, em 1985, a questão referente à Reforma Agrária andou a passos lentos. Até os dias de hoje movimentos sociais surgem em busca de melhores condições de vida no campo. Engana-se quem acredita que a perseguição e assassinato de lideranças camponesas cessou com o fim do regime militar. A violência, a impunidade e desigualdade ainda imperam no meio rural.

A persistência de homens pobres no campo está diretamente relacionada à forma de exploração da terra. O predomínio de grandes empresas agrícolas, que organizam sua atividade produtiva tendo como base o controle de vastas extensões de terra e a mobilização de grandes contingentes de mão de obra barata para produzir mercadorias em grande escala no regime de monocultura, cristaliza o latifúndio e a superexploração do trabalho como pilares fundamentais da vida econômica e social no campo. Herança não resolvida da economia colonial, tal padrão de organização da agricultura tem revelado surpreendente capacidade de resistir à força do tempo e de opor-se a qualquer iniciativa de democratização do mundo rural (Sampaio Jr, 2013, p. 189-190).

A cultura política brasileira é marcada por um patrimonialismo – por uma estreita relação entre propriedade da terra e poder político. Essa relação é possível graças a negligência na tributação da terra e a incentivos governamentais que permitem a especulação imobiliária e a geração da renda fundiária (Sauer, 2013, p. 184).

Para Oliveira (2013, p. 67) podemos afirmar, com segurança, que a estrutura fundiária brasileira, herdada do regime de capitanias e sesmarias foi pouco alterada ao longo da história. A concentração de terras se mostra cada vez maior, na mão de cada vez menos proprietários. O último relatório *Conflitos no Campo*, produzido pela CPT em 2023, com publicação em 2024, traz números alarmantes sobre a violência no meio rural brasileiro. Houveram 2.203 registros de conflitos por terra no ano analisado. Entre eles, episódios de pistolagem, expulsão, destruição de pertences, invasão, destruição de casas

e destruição de roçados. Os indígenas foram as maiores vítimas, seguidos dos sem terra, posseiros e quilombolas. Ademais, 31 assassinatos foram registrados²⁰².

Considerando toda a violência que foi e é imputada aos trabalhadores rurais podemos pensar em uma espécie de estado de exceção – dispositivo utilizado para consolidar os interesses das classes dominantes, capaz de construir inimigos aos quais são negados a identidade política (Souza, 2010, p. 16-17). O inimigo aqui se apresenta enquanto o próprio camponês ao passo que ele se coloca contra o poder das oligarquias rurais. Como relembra Benjamin (*apud* Löwy, 2005, p. 83), a história dos oprimidos ensina que o “estado de exceção” é a regra.

Para Agamben, o estado de exceção é um:

Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento* (Agamben, 2004, p. 57).

Podemos compreender o meio rural brasileiro enquanto um estado de exceção por meio de uma de suas características: neste espaço político a violência (do estado ou do grupo no poder) é justificável mesmo que se coloque contra a norma legal (Souza; Serra, 2020, p. 208).

O estado de exceção não é um direito especial – como o de guerra. Mas uma suspensão da ordem jurídica. Também não é uma ditadura, é um espaço vazio de direito. Por isso, um *conceito-limite* (Agamben, 2004, p. 78). Por meio do estado de exceção a burocracia se tornou, no Brasil, um teatro que não atende às denúncias de violências feitas pelos trabalhadores rurais. Considerados inimigos do poder, esses sujeitos ficam à margem da lei, sofrendo com a impunidade do Estado.

Embora a narrativa levantada sobre a história da luta pela terra no Brasil tenha priorizado as manifestações campesinas de resistência, bem como as incongruências geradas pelo monopólio agroindustrial, a história “oficial” não se empenha em pontuar essas violências. Araújo e Santos (2007, p. 99) explicam que a lembrança está vinculada com aqueles que detém o poder, são eles que decidem quais narrativas devem ser lembradas, preservadas e divulgadas.

É para resgatar *outra* memória que o MST organiza e constitui sua memória coletiva. Podemos lembrar aqui da Tese II de Walter Benjamin em *Sobre o conceito de*

²⁰² CPT Nacional. Conflitos no Campo Brasil 2023. Goiânia: Centro de documentação Dom Tomás Balduino, 2024.

história. Nela, o autor apresenta a ideia de que não há “progresso” na história se os que sofrem não tem direito à felicidade (*Glück*) e à realização (*Vollkommenheit*). Para isso, torna-se importante a reivindicação (*Ansprüche*) de épocas passadas, onde se considera que o sofrimento das gerações anteriores não está perdido. O progresso visível na geração presente também significa, de uma maneira misteriosa, o progresso das gerações passadas – *Geheimnisvoll* (Benjamin *apud* Löwy, 2005, p. 48-49).

A identidade Sem Terra, como veremos a seguir, está alicerçada numa tradição, uma espécie de herança, onde todos são parte da longa marcha do campesinato brasileiro. Se a estrutura econômica perdura e se a violência continua sendo imputada aos corpos, todos são herdeiros dos mártires, das lutas e da capacidade de resistência que o meio rural experienciou no Brasil.

4.3 Esquecimento: fronteiras entre o dizível e o indizível

Antes de tratar, especificamente, sobre o resgate de memória que é realizado pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, faz-se necessário delimitar como opera o esquecimento para compreender, de maneira pormenorizada, como os dispositivos de poder se utilizam da desculpa de uma coesão nacional para apagar as diversas resistências camponesas que ocorreram e ocorrem no Brasil.

Para Jelin (2002, p. 10), o esquecimento e o silêncio ocupam um lugar central nos debates sobre memória. Toda narrativa do passado implica em uma seleção. E ela começa na capacidade seletiva da memória, já que uma memória total é impossível de ser alcançada. Então, nos deparamos com um primeiro tipo de esquecimento, que é até mesmo “necessário” – o esquecimento que garante a sobrevivência e o funcionamento do sujeito individual e dos grupos e comunidades. Além dele existem uma multiplicidade de situações nas quais se manifestam os silêncios e os esquecimentos, atendendo a diversos “usos” e sentidos.

Os esquecimentos também podem ser produto de uma vontade política por parte de atores que elaboram estratégias para ocultar e destruir rastros, impedindo também que certas memórias sejam recuperadas no futuro. Neste sentido, toda política de conservação de memória, quando seleciona o que preservar, conservar ou comemorar, pratica também um esquecimento. Os historiadores não fogem a essa lógica, quando escolhem o que contar ao descrever um relato delegam certos fatos ao esquecimento (Jelin, 2002, p.

11)²⁰³. Nenhum tipo de esquecimento existe em *estado puro* na realidade social e política (Michel, 2010, p. 15).

Todos os acontecimentos e personagens que fazem parte do patrimônio comum de uma nação são inumeráveis. Os atores públicos não são capazes de reter e integrar todos eles em uma matriz de lembranças comuns. Acrescenta-se também o fato de que subsiste apenas um número limitado de traços do passado comum. Alguns desses traços podem desaparecer de fato, outros podem ser progressivamente apagados e outros podem perder suas significações para os contemporâneos (Michel, 2010, p. 16). Por esse motivo, o esquecimento é o desafio oposto à ambição de confiabilidade da memória (Ricoeur, 2007, p. 425).

Quando escrevemos sobre a memória de grupos que sofreram perseguição estatal e múltiplas violências, a memória se converte em um direito à vida. Retirar alguém do anonimato, trazer à luz suas lembranças, corporifica-lo como um sujeito ativo, considerá-lo como cidadão: tudo isso ajuda na constituição de seu direito (Ferreira; Michelin, 2012, p. 9).

Podemos dizer assim que certos acontecimentos passados, em razão de seu peso traumático e sua carga emocional, tendem a ser rejeitados da esfera consciente das lembranças de uma dada sociedade em um determinado momento de sua história (o que não quer dizer que essa rejeição apareça na totalidade dos membros dessa sociedade) (Michel, 2010, p. 17).

Michael Pollak, em seu artigo *Memória, esquecimento, silêncio*, afirma que na memória coletiva se acentuam funções positivas, desempenhadas pela memória comum e que visam uma coesão social. Essa coesão não se dá pela coerção, mas sim por uma adesão afetiva ao grupo que se faz parte, a sua “comunidade afetiva”. Dessa forma podemos perceber que:

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (Pollak, 1989, p. 8).

²⁰³ Considerando o que foi levantado pela autora, explico aqui meu posicionamento enquanto pesquisadora e enquanto sujeito: o objetivo deste trabalho nunca foi exaltar “os grandes feitos dos grandes homens” – aqui apresentados na forma de latifundiários. (Re)contar a história da terra no Brasil a partir da perspectiva das classes subalternas é uma escolha, antes de tudo, política. Representa também a busca pela conservação de uma memória que tantas vezes foi ignorada ou deixada de lado em nosso país: uma memória que vaga pelos campos do esquecimento. Tomo como inspiração a Tese VII *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, onde o autor defende a necessidade de uma “história a contrapelo”.

Em resumo, por meio da escrita de Pollak (1989, p. 9-13) é possível perceber que a referência ao passado serve para manter determinados grupos coesos e limitar as oposições irreduzíveis a esses grupos. Portanto, pode-se interpretar um passado que permanece mudo como um trabalho de gestão da memória.

Sobre isso também discorreu Michel (2010, p. 19-19). Para o autor, as formas ativas de esquecimento mobilizadas pelo poder público estão vinculadas a instrumentos próprios das políticas de reunificação nacional. Existe uma dissimulação deliberada de acontecimentos e de ações passadas que são julgadas humilhantes para a identidade coletiva. Neste sentido, as técnicas de esquecimento são empregadas com mais frequência quando se trata de silenciar perturbações advindas de problemas passados, buscando cessar ciclos de vingança.

“Memória e esquecimento, longe de ser um par antagônico, vai se mostrando como complementar, considerando os discursos que ora iluminam, ora encobrem, ora o passado é passado, ora o passado é valor” (Ferreira; Michelin, 2012, p. 11). Podemos dizer também que a memória pública oficial, produzidas pelas autoridades “legítimas”, negou trechos inteiros da memória coletiva em benefício de outras lembranças que fossem capazes de tornar a realidade um lugar mais apaziguador e aceitável (Michel, 2010, p. 17). O que vemos então é um *esquecimento manipulação*:

Nesse caso específico, sem dúvida o mais fácil para ser analisado e determinado, trata-se de um procedimento ativo e voluntário, por vezes estruturado, de esquecimento diretamente imputável aos atores públicos encarregados de elaborar e transmitir a memória pública oficial (Michel, 2010, p. 18).

Para Michel (2010, p. 14), ao tratarmos sobre um conjunto de dispositivos colocados em ação pelas autoridades públicas que fabricam uma imagem idealizada e consensual da ordem nacional, ao passo de legitimam o poder, estamos tratando de políticas simbólicas. Em toda política simbólica existe uma função ideológica que traz consigo uma dimensão narcísica do grupo e do poder. Forjar imagens, símbolos e narrativas é o que permite aos indivíduos se reconhecerem no espelho idealizante, onde se veem como membros de um determinado grupo.

Podemos, então, compreender que não existe identidade (individual ou coletiva) sem o suporte da história e da memória. Nas políticas da memória existe a intervenção de atores públicos que produzem e impõem lembranças comuns a uma dada sociedade, detendo o monopólio de instrumentos de ações públicas como as comemorações oficiais,

os programas escolares de história, as leis memoriais, etc. As narrativas servem, supostamente, para unir membros de uma sociedade em torno de uma história comum. Na prática, dizem mais sobre a maneira pela qual o poder se coloca em cena do que sobre a memória coletiva no qual se apoia (Michel, 2010, p. 14, 15).

Para Michel (2010, p. 23-14) existem cinco *tipos ideais* de esquecimento: 1) esquecimento-omissão; 2) esquecimento-negação; 3) esquecimento-manipulação; 4) esquecimento-comando; e 5) esquecimento-destruição. A forma mais violenta de esquecimento é o esquecimento-destruição. Ele não busca a reconciliação nacional. É utilizado para construir uma memória oficial hegemônica em detrimento de memórias coletivas concorrentes que são alvo de uma ação sistemática de aniquilação. Seu objetivo é fragmentar ou, ainda, eliminar a identidade coletiva.

Ricoeur (2007, p. 424-427) nos propõe pensar em “graus de profundidade” do esquecimento. Ele nos apresenta duas leituras dos fenômenos mnemônicos: uma traz a ideia de um esquecimento definitivo, feito pelo apagamento dos rastros; já a outra considera um tipo de esquecimento reversível, chamado de esquecimento de reserva.

Ainda assim, é imperativo observar que as manifestações individuais do esquecimento estão misturadas em suas formas coletivas e que as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, só encontram efeitos mais graves na escala das memórias coletivas (Ricoeur, 2007, p. 451).

As formas de esquecimento institucionalizadas não são irreversíveis: mudanças na orientação política ou iniciativas advindas dos atores públicos se convertem em empreendimentos de memória que trazem à luz as ocultações memoriais (Michel, 2010, p. 19). Considerando que o esquecimento é reversível, podemos compreender os objetivos que norteiam a construção da memória coletiva do MST: o movimento busca resgatar a história da luta campesina no Brasil considerando os expropriados da terra enquanto protagonistas dessa história. Tornar esses “mortos” protagonistas, delega ao Sem Terra um espaço privilegiado na sociedade onde ele não é mais um sujeito subordinado à grande propriedade, mas sim um herdeiro de lutas e saberes que o possibilitam construir um futuro oposto ao da servidão.

4.4 A memória coletiva do campesinato brasileiro construída pelo MST

No início deste capítulo mencionei que a memória se assemelha à uma poética. Sua construção se dá por meio de escolhas feitas *para e por* determinados fins. O primeiro escopo de fontes escolhidas para apreender a memória coletiva do MST são poesias –

estas que se fazem presente nos momentos de mística, nas reuniões do movimento, que aparecem nos jornais e nas cartilhas. Poesias que se fazem presente, de uma forma ou de outra, no cotidiano dos Sem Terra.

As nove poesias aqui selecionadas se encontram disponíveis, por meio de acesso online, na *Biblioteca da Questão Agrária*. O ano de publicação não é mencionado nos arquivos, mas a autoria aparece logo no início de cada página. A falta de preocupação com datações talvez seja um reflexo do motivo pelo qual as poesias são disponibilizadas. Elas servem para leitura em reuniões, preparação de místicas, organização de cartilhas. Neste sentido, são consideradas “atemporais”, já que podem ser utilizadas para diversos fins em anos diferentes.

Apesar de não termos uma baliza temporal específica das fontes²⁰⁴, considero que essas poesias são importantes pois foram selecionadas pelo próprio movimento para compor seu acervo – uma escolha memorial. Ademais, as poesias fazem parte do cotidiano das famílias do MST. Não há como participar do movimento sem passar por um processo de “formação”. Nele, a mística se faz latente e, para tal, a leitura de poesias é uma das ferramentas mais utilizadas.

Roseli Caldart nos explica que:

A poesia e o canto têm uma presença muito forte em todos os momentos de articulação do Movimento Sem Terra. Suas manifestações públicas são ricas em canções, que falam da sua luta, e cada reivindicação do grupo eclode em sonoros versos e “palavras de ordem”. As reuniões, encontros ou assembleia dos Sem Terra, quando organizados pelas suas próprias lideranças, não deixam de reservar um espaço da programação para a chamada “animação” do grupo, espaço geralmente dedicado à cantoria e declamação de poemas. O próprio resumo destes encontros, muitas vezes, é feito por algum agricultor-poeta, sempre com muita rima e bom humor. Também os momentos mais agudos da luta, ou seja, os acampamentos em beira de estrada ou outros lugares públicos (sede do Incra, assembleias legislativas, etc.) e as ocupações de terras improdutivas, comumente se fazem integrar por hinos de luta ou cânticos de fé, às vezes, especialmente criados para aquele momento. Na própria permanência nestes acampamentos, na longa, tensa e dolorosa espera por soluções oficiais, homens, mulheres e crianças, no calor insuportável ou no frio insalubre das lonas plásticas, passando fome e precariedade higiênica, sofrendo a violência constante, ora de jagunços, ora de policiais, não só encontram força para continuar entoando seus cantos, como também razão e sentimento para criar novos poemas e canções. Verdadeiros tratados de sua história, estes versos falam do dia a dia da luta, contam como ocorreu a ocupação daquela terra, descrevem a vida do agricultor Sem Terra, ou simplesmente exprimem o sonho de uma vida menos miserável (Caldart, 2017, p. 21-22).

²⁰⁴ Em algumas poesias, como nas homenagens aos mortos, podemos inferir datas de publicação.

Esse tipo de expressão cultural não pode ser considerado apenas um ornamento na luta do MST. É uma das dimensões dessa luta. A dinâmica da criação da cultura é realizada por sujeitos sociais concretos. Em nossa sociedade, marcada por desigualdades, esta dinâmica passa pela complexa relação entre as classes sociais. Consequentemente, a cultura não é aqui entendida como uma abstração ou espiritualidade metafísica. Sua estrutura faz parte de uma lógica estrutural mais ampla, dialética e histórica. A cultura se processa na articulação contraditória com as demais instâncias que compõe a sociedade (Caldart, 2017, p. 22-28).

A produção cultural se dá na articulação entre indivíduo, grupo social e sociedade. É o indivíduo que produz os signos, mas essa produção se dá no relacionamento cotidiano com outros homens e com a natureza. A produção cultural é mediada pela pertença dos indivíduos em classes sociais concretas, a determinadas sociedades, a seus espaços históricos e geográficos. Por esse motivo, os significados culturais são sempre “relativos a um determinado sistema social” (Caldart, 2017, p. 32).

No poema de Dom Pedro Casaldáliga – *Caminho que a gente é* – a história dos retirantes é recontada (aqui a classe social já se encontra demarcada). Nele, não existe mais alternativa para o retirante “caminheiro”, apenas o próprio caminho. Fazendo um convite à ocupação, o poema ainda faz uma crítica aos garimpos e a situação de violência que impera no meio rural brasileiro:

Retirante
só caminho
É que há.

Terra de roça e morada
não tem mais.
Os sete palmos de outrora
nem todos vão encontrar!

Retirante,
caminheiro,
só caminho
é que há.

Caminho que a gente é,
caminho que a gente faz:
Para viver,
Para andar;
para outros caminheiros se ajuntar.
Caminho para os parados se animar.
Para os perdidos, de novo achar.
Para os mortos não faltar!

Caminho que a gente é,

caminho que a gente faz.

Se tem cerca,
 não tens braços
 e facão para corta?
 Se a noite fechou-te o rumo,
 procura junto aos irmãos:
 coração em companhia,
 sempre encontra seu luar.

Deus é Deus
 em tudo e sempre.
*A história, a gente faz,
 lavrando no dia-a-dia
 nossa hora e seu lugar.*

Recolhe o sangue dos mortos
 no sol de cada manhã.
 Colhe dos ventos o alerta.
 Dos moços colhe o afã
 Dos índios a liberdade.
 E das crianças a paz.

Faz do canto do teu povo
 o ritmo do teu andar.
 Sacode o largo letargo,
 deixa a saudade pra trás:
 Quem caminha na Esperança
 faz no hoje o amanhã!

Deixa os garimpos de lado,
 se te queres bamburrar.
 A terra, que é mãe de todos,
 amor de todos será!
 (...) ²⁰⁵

A figura do retirante é presente no imaginário social brasileiro. Uma das pinturas mais famosas de nosso país – *Os retirantes* (1944) de Cândido Portinari – retrata a situação de miséria imputada a esses sujeitos. No quadro vemos uma família com os ossos expostos sob a pele; uma criança com a barriga saliente representa os vermes que tomam o corpo; a aparência cadavérica invade a pintura. Nos sertões do Brasil essa foi a condição de existência de diversas pessoas. A migração para as cidades, que muitas vezes se apresentou como a única solução possível, criou uma massa de desempregados. A realidade dos expropriados da terra em sua objetividade mostra um cenário de subdesenvolvimento. Frente a ela, Casaldáliga reafirma a capacidade desses sujeitos de fazerem a sua própria história, de mudarem a realidade e a estrutura social em que vivem a partir do trabalho – lavrando dia-a-dia.

²⁰⁵ CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Caminho que a gente é. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária. (grifo nosso)*.

Também de Dom Pedro Casaldáliga, a segunda poesia selecionada tem como título *Confissões do latifúndio*. Anteriormente observamos uma reafirmação de que os retirantes sem-terra têm a capacidade de fazer a sua história. Aqui, vemos a história do latifúndio contada e escancarada na sua mais completa crueza: como o grande responsável por plantar mortes.

Por onde passei,
plantei
a cerca farpada,
plantei a queimada.

Por onde passei,
plantei
a morte matada.

Por onde passei,
matei
a tribo calada,
a roça suada,
a terra esperada...

Por onde passei,
tendo tudo em lei,
eu plantei o nada²⁰⁶.

Dom Pedro Casaldáliga foi um bispo espanhol, naturalizado brasileiro. Nasceu em 1928, tendo falecido em 2020 no interior de São Paulo. Mudou-se para o Brasil em 1968 onde se deparou com as condições de miséria que assolavam o meio rural. Em 1970 passou a atuar em São Félix do Araguaia (MT) onde publicou uma denúncia, intitulada “Escravidão e Feudalismo no norte de Mato Grosso”. Tornou-se um símbolo do Cristianismo de Libertação não só pela sua atuação prática, mas também pelas roupas que escolhia vestir: no lugar da mitra, Casaldáliga utilizava um chapéu de palha; em vez de um báculo, empunhava um cajado indígena. Viveu uma vida em contato com os agricultores, sendo partícipe das suas realidades. Por isso, quando utilizou sua voz para recontar a história do latifúndio ou para convidar os retirantes a construírem sua história, as palavras do bispo ganharam corpo na construção da memória coletiva do MST.

A temática dos poemas também se relaciona, diretamente, com a homenagem aos mortos. Na obra *Calou-se uma voz dos oprimidos*, de Pedro Tierra, vemos a tristeza pela partida de Dom Tomás Balduino. Para o autor, ele era “a palavra que banha como

²⁰⁶ CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Confissões do latifúndio*. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

bálsamo. A palavra que fustiga. Incendeia. A palavra que perdoa mas aponta – sempre – o caminho da Justiça”. Uma metáfora potente que advém de um escritor.

Calou-se a voz de Tomás Balduino,
nessa noite de 2 de maio.
Uma voz que nunca quis ser sozinha,
sabia, desde os anos de chumbo:
uma voz solitária não suspende a manhã.
Quis ser uma voz entre vozes,
ergueu sua voz dentro do vasto coro dos oprimidos:
os índios, os posseiros, os lavradores,
os retirantes da seca e da cerca
e os que se levantam contra elas,
as mulheres, os negros, os migrantes, os peregrinos
para forçar claridades, para ensinar amanhecer.

Tomás é palavra.
A palavra que banha como bálsamo.
A palavra que fustiga.
Incendeia.
A palavra que perdoa
mas aponta - sempre - o caminho da Justiça.
E o que somos na vida?
Somos os ossos das palavras
que povoam o caminho de pedra ou flores
que sangram os pés dos nossos filhos.

Tomás é sertão.
O sertão e suas armadilhas.
O sertão e suas infinitas contradições.
Tomás é sertão
onde se dobram os ventos de Goiás e Minas,
onde nascem águas
nessa infinita geografia
que alimenta nossas esperanças.

Calou-se a voz de Tomás Balduino.
Permanecerá sua palavra.
Tomás é sertão:
gesto de fé nessa gente que não se dobra²⁰⁷.

Dom Tomás Balduino nasceu em 1922 na cidade de Posse, em Goiás. Em 1967 foi ordenado bispo da Diocese de Goiás onde manteve contato direto com os índios e lavradores da região. Foi um dos fundadores do Conselho Indigenista Missionário e da Comissão Pastoral da Terra, órgãos de suma importância para mediação de conflitos, defesa dos direitos humanos e criação de diversos movimentos sociais, como é o caso do próprio MST. Dom Tomás morreu em 2014, deixando um grande legado para a história do Brasil. Neste poema de Pedro Terra podemos compreender a significação que os teólogos da libertação adquiriram dentro do movimento: “Tomás é sertão”.

²⁰⁷ TIERRA, Pedro. Calou-se a voz dos oprimidos. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Ainda no campo da utopia romântica, elencamos mais uma poesia que se relaciona diretamente com o primeiro pilar da estrutura significativa do MST. Escrita por Pedro Tierra e intitulada *Padre Josimo*, aqui podemos ver um lamento pela sua partida:

Quem é esse menino negro
Que desafia limites?

Apenas um homem
Sandálias surradas
Paciência e indignação
Riso alvo
Mel noturno
Sorriso irrecusável.

Lutou contra as cercas
Todas as cercas.
As cercas do medo
As cercas do ódio
As cercas da fome
As cercas do corpo
As cercas do latifúndio.
Trago na palma da mão
Um punhado de terra
Que te cobriu
Está fresca.
É morena mas ainda não
É livre como querias²⁰⁸.

Padre Josimo Moraes Tavares foi assassinado no dia 10 de maio de 1986. Na época, era coordenador da Comissão Pastoral da Terra no Araguaia (TO). Quando subia as escadas da CPT em Imperatriz (MA) foi alvejado por dois tiros a mando de latifundiários. Conhecido entre os agricultores por sempre andar com vestes simples, Padre Josimo dedicou sua vida a causa dos expropriados da terra²⁰⁹. No poema selecionado, vemos o cativo da terra que ainda não havia sido superado: “Um punhado de terra que te cobriu está fresca. É morena mas ainda não é livre como querias”.

Na memória coletiva do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, muitas vezes, um culto aos mortos é realizado. Relembrar os “mártires da luta” se mostra um exercício usual. No poema de Zé Pinto, a morte de Oziel foi rememorada:

Aquele menino era filho do vento
Por isso voava como as andorinhas
Aquele menino trilhou horizontes
Que nem um corisco talvez ousaria
Leva no rosto semblante de paz

²⁰⁸ TIERRA, Pedro. Padre Josimo. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²⁰⁹ A história de Padre Josimo foi retratada no documentário *Josimo – o padre negro de sandálias surradas* (2016).

E um riso de flores pro amanhecer
 O sol da estrada brilhou sua guerra
 Mirou o seu povo com olhar de justiça
 Pois tinha na alma um cheiro de terra.
 Tantas primaveras tinha pra viver
 Pois tão poucas te viram nascer
 Beijou a serpente da fome e do medo
 Mas fez da coragem seu grande segredo.
 Ergueu a bandeira vermelha encarnada
 Riscou na reforma um “a” de agrária
 E assim prosseguiu.
 Seguiu cada passo com uma fê ardente
 A voz ecoando na linha de frente
 Em tom de magia numa melodia de estar presente
 E a marcha seguia.
 Seguiam os homens...
 Mulheres seguiam...
 Crianças também caminhavam
 Mas lá onde a curva fazia um S
 Que não se soletra com sonho ou com sorte
 Pras bandas do norte o velho demônio mostrou seu poder
 Ali o dragão urrou
 Pelotão apontou as armas de fogo
 E dezenove Sem Terra a morte fria abraçou.
 Mas tremeu o inimigo com a dignidade do menino
 Inda quase adolescente, pele morena franzino
 Sob coices de coturnos de carabina e fuzil
 Gritou viva ao Brasil!
 E morreu!
 Morreu para quem não percebe
 Tanto broto renascendo
 Debaixo das lonas pretas
 Nos cursos de formação
 Ou seja, no assentamento quando se canta uma canção
 Ou num instante de silêncio
 Oziel está presente
 Porque a gente sente
 Pulsar o seu coração²¹⁰.

Oziel Alves Pereira foi assassinado no dia 17 de abril de 1996. Fazia parte do acampamento Formosa. Com os demais militantes, no dia 10 de abril, saiu em marcha pela rodovia PA 275. Quando estavam acampados em Eldorado dos Carajás um contingente de 155 policiais militares atacaram os Sem Terra, resultando na morte de 21 agricultores. Muitos foram assassinados com seus próprios instrumentos de trabalho: foices e facões. O massacre de Eldorado dos Carajás ficou marcado como um episódio repugnante na história de nosso país.

Rememorar Oziel dá nome e rosto às pessoas assassinadas. Aqui, não se trata apenas de 21 Sem Terra anônimos. Oziel tem vida, tem história, tem identidade. É representado como um “filho do vento”, como uma “alma com cheiro de terra”. O poeta

²¹⁰ PINTO, Zé. Oziel está presente. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

deixa claro que Oziel só morreu para quem não percebe. Ele se tornou um broto debaixo das lonas pretas, um símbolo do movimento.

Embora representem momentos de profunda tristeza e injustiça, as chacinas foram e continuam sendo comuns no meio rural brasileiro. Como Oziel, diversos outros camponeses foram assassinados. E essas histórias também estão marcadas no espoco de memórias coletivas do MST. Elencamos aqui um poema intitulado *Chacina*, escrito por Tarciso. Os versos que se seguem narram a angústia daqueles que ocuparam uma terra e foram submetidos a formas violentas de extermínio. Em suas linhas, o autor questiona: “que mal eu fiz, que mal? Só porque queria plantar?”. O momento de reflexão sobre os motivos da ocupação dá lugar a uma atmosfera mais sombria onde nos é relatado a tentativa de negociação, seguida dos tiros que “mancham de sangue a boca de um homem”:

Que mal eu fiz, que mal?
Só porque queria plantar?
Pegar no cabo da enxada
E a terra poder arar?
Pra que frutos colher um dia
E eu poder com alegria
Meus filhos alimentar?

Que mal eu fiz, que mal?
Só porque de longe eu via
Esta imensidão de terra
Que eu pensei, ninguém queria
Pois quando cheguei mais perto
Mais e mais eu fiquei certo
Que ela nada produzia.
(...)

Antes de obstruir
Aquela maldita estrada
Eu tentei negociar
Negócio que deu em nada
Pois só o que ofereceram
Foi bala que nos meteram
De tiro seco e rajada.

Vi companheiros caindo
Eu sem poder fazer nada
Eles portavam fuzis
A gente só tinha a enxada
O homem com sangue à boca
Criança correndo louca
Mulheres em disparada²¹¹.

²¹¹ TARCISO. A cachina. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Tarciso não menciona, especificamente, nenhuma chacina. Mas a história do MST não passou ao largo desta violência. Além de Eldorado dos Carajás, podemos citar aqui a Chacina de Corumbiara, ocorrida em 09 de agosto de 1995, em Corumbiara (RO). Na ocasião, 12 pessoas foram mortas, além de vários feridos que tinham, inclusive, marcas de tortura.

A *Biblioteca virtual Gregório Bezerra* disponibilizou um vídeo, intitulado “Massacre de Corumbiara”, gravado pela TV dos trabalhadores e pelo Comitê Chico Mendes, onde temos acesso a depoimentos de sobreviventes. Nele, vemos crianças chorando, pessoas feridas, semblantes de dor e sofrimento. Vários são os depoimentos sobre espancamentos, violências e assassinatos. Todos chocam pela crueldade e sadismo empregado pelos policiais, como no exemplo a seguir:

A polícia pegou eu, espancou eu. Bateram ne mim. E pegou eu, levou lá na.. lá em cima, perto do acampamento mesmo. Tinha um cadáver lá. Aí eles pegou, o cadáver tava estirado (...) com os miolos tudo pra fora. Aí eles pegou e me obrigaram a comer os miolos do cadáver. Se eu não comer eles iam me matar²¹².

Rememorar os momentos tristes da história do movimento, como no poema de Tarciso, faz com que o coletivo não esqueça que na luta pela terra muitos companheiros foram assassinados. Mesmo na calmaria aparente de um assentamento, os Sem Terra são lembrados das dificuldades vivenciadas a fim de não esquecer os sacrifícios enfrentados.

No poema *Quando matam um Sem Terra*, de Pedro Munhoz, a figura de Elton Brum ganha destaque²¹³. Chama atenção logo no início do poema quando Munhoz diz que: “Quem contar traz à memória, sabendo que a dor existe, quando a morte ainda insiste, em calar quem faz a História”.

1.
Quem contar traz à memória,
sabendo que a dor existe,
quando a morte ainda insiste,
em calar quem faz a História.
Pois quem morre não tem glória,
nem tampouco desespera,

²¹² TELEVISÃO DOS TRABALHADORES. O massacre de Corumbiara. Documentário / Sonoro / COR. Direção: Georges Bourdoukan. Brasil, 1995. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=heKdYrMDpG8>>. Acesso em dezembro de 2023.

²¹³ Elton Brum da Silva foi assassinado em 2009, em São Gabriel (RS), pelo policial militar Alexandre Curto dos Santos. No mesmo episódio, dezenas de trabalhadores foram espancados e torturados pelas forças do estado.

é um valente na guerra,
tomba, em nome da vida.
Da intenção ninguém duvida,
quando matam um Sem Terra.

2.

Foi assim nesta jornada,
quando mataram mais um,
o companheiro ELTON BRUM,
não teve tempo pra nada.
Numa arma disparada,
o Estado é quem enterra
e uma vida se encerra,
em nome da covardia.
Toda a nossa rebeldia
quando matam um Sem Terra.

3.

É o desatino fardado,
armado até os dentes,
até esquecem que são gente,
quando estão do outro lado.
E vestidos de soldado,
todo o sonho dilacera,
violência prolifera
tiro certo, fatal.
Beiram o irracional,
quando matam um Sem Terra.

4.

Quem és tu, torturador,
que tanta dor desatas,
desanima e maltrata
o humilde plantador?
Negas a classe, traidor,
do povo tudo se gera,
te esqueces deveras,
debaixo de um capacete.
Dá a ordem o Gabinete,
quando matam um Sem Terra.

5.

Em algum lugar da pampa,
ELTON deve de estar,
tranquilo no caminhar,
jeito humilde na estampa.
E algum céu se descampa,
coragem se retempera,
outras batalhas se espera,
dois projetos em disputa.
Não se desiste da luta,
quando matam um Sem Terra²¹⁴.

O trecho final do poema, “não se desiste da luta quando matam um Sem Terra”, remete a mesma ideia proposta no poema-homenagem à Oziel. Aqueles que morrem não

²¹⁴ MUNHOZ, Pedro. Quando matam um Sem Terra. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

serão esquecidos e, mais do isso, servirão de combustível para a construção do futuro. Aqui vemos, claramente, a capacidade do passado – memória – construir outras temporalidades dentro da memória coletiva do MST. Além disso, Pedro Munhoz utiliza a categoria “Sem Terra”, demarcando a importância desta classe social.

Além da homenagem aos mortos e a rememoração de momentos de sofrimento, encontramos nos poemas a exaltação dos instrumentos de luta do MST. No poema de Cacá, intitulado *A marcha*, vemos que caminhar em conjunto é um processo de aprendizado. Mesmo com medo é necessário seguir. Sua escrita pode significar dois momentos: a marcha do campesinato brasileiro *em si*, ou então as marchas realizadas pelo MST, seja em forma de protesto ou como auxílio em suas ocupações.

É bom frisar como se aprende a caminhar
Mesmo com medo, se enfrenta o duro chão
Pois desiste quem enxerga a lhe esperar
Sorriso aberto, esparramado coração.

O aprendiz segura o dedo, apego e prumo
Que não impede o passo em falso e outro tombo
Apoio apenas, quando ainda é alto o ombro
Deixando claro serem seus o risco e rumo.

Se ainda hoje o meu destino é tão distante
Por outro lado, a cada passo está mais perto.
O importante é escolher o rumo certo.

E a companhia de incontáveis caminhantes.
Daí pra frente é dar o passo e ir adiante
Cabeça erguida, pés no chão e peito aberto²¹⁵

Marchar na beira das rodovias é um instrumento de luta para o movimento. Quando seus militantes partem para uma ocupação, buscam ficar na beira das estradas para evitar lugares fechados e ter a proteção de “espectadores”, o que ajuda a evitar assassinatos. Além disso, o MST realiza marchas em forma de protesto, como foi o caso da “Marcha Nacional pela Reforma Agrária, Emprego e Justiça”, em 1997, que deslocou militantes de todo o Brasil para a capital do país em busca de melhores condições de existência.

Outro poema que fala sobre a marcha foi escrito por Ademar Bogo. Para ele, “marchar é mais do que andar, é mostrar com os pés o que dizem os sentimentos, transformar a quietude em rebeldia”.

²¹⁵ CACÁ. A marcha. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Abriu-se para nós
 Nesta fresta de tempo ao fim do século
 A possibilidade de dizer:
 Que fome, miséria e tirania não são heranças
 São elos de corrente que teimam algemar os braços
 Para que não se levantem em direção...
 Nem se aproximem e se dêem as mãos
 Para fazer o berço onde nascerão as futuras gerações.
 Herança são as obras, são os feitos, são os sonhos
 Desenhados pelos pés dos velhos caminantes
 Que plantaram na história sementes de esperança
 E nos legaram a tarefa de fazer
 Através da luta, o caminho de vencer.

Marchar é mais do que andar
 É mostrar com os pés o que dizem os sentimentos
 Transformar a quietude em rebeldia
 E traçar com os passos
 O roteiro que nos leva à dignidade sem lamentos.

As fileiras como cordões humanos
 Mostram os sinais dos rastros perfilados
 Dizendo em seu silêncio
 Que é preciso despertar
 E colocar em movimento
 Milhões de pés sofridos, humilhados em todo o tempo
 Sem temer tecer a liberdade.

E nessas marcas de bravos lutadores
 Iniciamos a edificação de novos seres construtores
 De um projeto que nos levará a nova sociedade.

Marchamos por saber que em cada coração há uma
 esperança
 Há uma chama despertada em cada peito
 E a mesma luz é que nos faz seguir em frente
 E tecer a história assim de nosso jeito.

A dor, a fome, a miséria e a opressão não são eternas
 Eternos são os sonhos, a beleza e a solidariedade
 Por estarem ao longo do caminho de quem anda
 Em busca da utopia nas asas da liberdade.

As marchas alimentam grandes ideais
 Porque grande é o sonho de cada caminante
 Que faz nascer do pranto a alegria
 Da ignorância a sabedoria
 E das derrotas vitórias triunfantes.

Venham todos! – Dizem nossas bandeiras
 Que se balançam como chamas nas fogueiras
 E queimam as consciências de nossos inimigos
 Que fazem da pátria galhos onde se aninham
 Abutres que comem:
 Das fábricas os empregos
 Dos hospitais os remédios e a saúde
 Das escolas as letras que educariam a juventude
 E da terra o direito de viver a liberdade.

Assim a pátria passa ser de propriedade

Privada, escravizada e obrigada

A entregar aos filhos logo ao nascer
A incerteza de passar o dia e não ver o anoitecer.

Marchar se faz necessário
Para espantar os abutres desta estrada
E construir sem medo o amanhecer.
Pois, se eternos são os sonhos
Eterna também é
A certeza de vencer²¹⁶.

A partir dos poemas selecionados podemos elencar diversos elementos que constituem a memória coletiva do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Seja se contrapondo à história oficial e evocando novas narrativas para os retirantes e o latifúndio; seja na forma de homenagem aos mortos; seja relembando chacinas e assassinatos; ou então exaltando seus instrumentos de luta, os Sem Terra buscam construir um escopo de memórias coletivas que sustente sua identidade, sua classe social. Diante de um *outro*, reafirmam sua existência enquanto sujeitos partícipes ativamente da história do Brasil. Podemos pensar aqui no que Napolitano (2020, p. 32) chamou de *contra-memória*: uma memória que se transforma em sinal de diferença diante de uma memória coletiva tradicional (memória nacional). É ela que dá base para uma ação política transgressora e para uma identidade desviante do grupo sócio político dominante.

4.5 Debates em torno da memória coletiva

Muito se falou sobre memória coletiva, mas como ela opera? Quais são seus mecanismos? Nesta parte do trabalho proponho uma discussão bibliográfica que explicita como ela funciona. Em um exercício que vai das fontes à bibliografia, fazendo também o caminho inverso, a operação pode se mostrar útil na compreensão e apreensão de mais um dos pilares da estrutura significativa do MST – a memória coletiva.

Elizabeth Jelin (2002, p. 3) pontua que as memórias individuais estão sempre demarcadas socialmente. Esses marcos sociais são portadores de uma representação geral da sociedade, das suas necessidades e de seus valores. São uma visão de mundo.

Já David Lowenthal (1998, p. 78-80), apesar de admitir que a memória total é intensamente pessoal, defende que nós precisamos das lembranças de outras pessoas para confirmar as nossas. Para esse autor, os sujeitos sempre buscam ligar seu passado individual com aspectos da memória coletiva.

²¹⁶ BOGO, Ademar. Marchar e vencer. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

No livro *Memória e História*, Le Goff (1990, p. 426) aponta que a memória é uma das grandes preocupações das classes, grupos e indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Assim sendo, a memória coletiva se configura como um instrumento e um objeto de poder.

Enrique Serra Padrós (2001, p. 20) salienta que, há muito tempo, a perspectiva de que a memória é apenas um atributo individual foi superada. Diversos estudos convergem para a ideia de que existe uma experiência compartilhada no exercício da memória, ela possui uma natureza social. Mesmo que envolva experiências pessoais, as lembranças são atravessadas pela interação com outras pessoas. A própria palavra, a linguagem que um sujeito aprende e compartilha socialmente, e que é utilizada para a composição das memórias mostra uma interferência do seu meio social. Ademais:

[...] a memória passa a ser um fator fundamental de identidade e de suporte dos sujeitos coletivos como desempenha, também, uma função importantíssima, tanto na preservação da experiência histórica acumulada, de valores e de tradições, como, em muitas situações, pretende ser a depositária da própria história (por exemplo, o caso dos gritos africanos e das sociedades sem escrita, ou o das comunidades rurais marcadas pela manutenção de forte tradição oral). É inegável que, representando interesses de certos setores ou da comunidade como um todo, a memória, transformada em senso comum, é uma referência de coesão identitária e faz parte da cultura política de uma determinada sociedade (Padrós, 2001, p. 80).

A partir dos quatro autores selecionados é possível elencar alguns elementos importantes que constituem a memória coletiva: ela é atravessada pelos marcos sociais; as lembranças individuais necessitam de *outros* para sua confirmação; a memória pode se tornar um instrumento de poder; e, por fim, uma memória é sempre atravessada pela linguagem.

Além das pesquisas citadas, o autor de maior destaque no levantamento teórico sobre memória coletiva neste trabalho é Maurice Halbwachs. Para Araújo e Santos (2007, p. 97), o grande mérito do autor é demonstrar que a memória individual não pode ser distanciada das memórias coletivas. Um indivíduo não consegue, de maneira isolada, ter controle sobre o resgate do passado já que a memória é constituída por indivíduos em constante interação. As lembranças individuais são resultado desse processo.

Halbwachs foi um sociólogo francês, discípulo de Durkheim. Seus principais trabalhos foram escritos entre as décadas de 1920 e 1940. Em um momento onde as ciências humanas e a história estavam em campos distintos, o autor foi o responsável por traduzir o trabalho de Durkheim em termos propriamente históricos ao tomar a direção

de uma historização da sociologia. Também fez parte da Escola de Strasbourg, um grupo que reuniu, entre 1920 e 1930, estudiosos de diferentes origens e posturas intelectuais com o objetivo de realizar pesquisas conjuntas, aproximando franceses e alemães (Schmidt; Mahfoud, 1993, p. 285-286).

Seguindo os passos de Durkheim – que transferiu a noção de suicídio, antes visto como fenômeno individual, para o plano sociológico – Halbwachs inverteu o campo da memória ao considerar sua dimensão coletiva. O autor se tornou o primeiro estudioso a conceitualizar a memória coletiva, contrapondo-se as pesquisas dominantes do período que examinavam a memória apenas enquanto capacidade individual (Casadei, 2010, p. 154).

Em seu livro *A memória coletiva* o autor constatou que o indivíduo que lembra é sempre inserido e habitado por grupos de referência. Por esse motivo, embora a memória seja um trabalho individual, ela é construída dentro dos grupos. Encontramos, então, duas “espécies” de memórias que os indivíduos participam ao mesmo tempo – as memórias individuais e as memórias coletivas (Halbwachs, 1990, p. 47-53).

A memória coletiva (...) envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (Halbwachs, 1990, p. 53-54).

Um indivíduo – e, conseqüentemente, sua memória – nunca está isolado. Por isso, quando um homem evoca seu passado, ele tem a necessidade de fazer apelo à lembrança de outros, de se reportar a pontos de referência que existem fora dele e que são fixados pela sociedade. O ponto de referência pode ser considerado, até mesmo, as palavras e ideias que o indivíduo não inventou. Todos são um “empréstimo” do seu meio (Halbwachs, 1990, p. 54).

Poderíamos pensar também em outras categorias de distinção: uma memória interna e outra externa. Uma memória pessoal e uma memória social. Ou então, uma memória autobiográfica e uma memória histórica. Em todos os casos, a primeira se apoiaria na segunda visto que as histórias de vida fazem parte da história em geral. A segunda, por consequência, seria mais ampla e representaria um passado resumido e esquemático se considerarmos que a totalidade do passado histórico não pode ser alcançada, pois: “a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é

medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas” (Halbwachs, 1990, p. 55).

A vida dos sujeitos está sempre colocada na superfície de corpos sociais. Essas vidas experimentam as repercussões dos abalos sociais e atravessam suas revoluções. Mas um acontecimento pessoal só toma lugar enquanto fato histórico algum tempo depois de sua produção. É com esse distanciamento temporal que podemos relacionar diversos acontecimentos nacionais com nossa própria vida. Por conseguinte, dentro da memória coletiva existem dois objetos: os acontecimentos e datas que constituem a substância mesma da vida e aqueles que dizem respeito ao grupo, aos pontos de referência, aos sinais exteriores. De certa forma, é necessário afastar-se de si para compor a memória coletiva (Halbwachs, 1990, p. 57). Por esse motivo que o autor, ao evocar a memória de seus pais, afirma:

Aprendo a distinguir, na fisionomia de meus pais, e no aspecto desse período, aquilo que se explica não mais pela natureza pessoal dos seres, pelas circunstâncias tais em que elas teriam podido se reproduzir em qualquer outro tempo, mas pelo meio nacional contemporâneo. Meus pais, como todos os homens, eram de seu tempo, e da mesma maneira seus amigos, e todos os adultos com os quais eu estava em contato nessa época (Halbwachs, 1990, p. 59).

Vemos então que as lembranças coletivas se aplicam sobre as lembranças individuais. Elas nos dão comodidade e segurança para tomar decisões. Mas, para isso, é necessário que as lembranças individuais estejam lá primeiramente. Se não fosse por isso, nossa memória funcionaria sem causa. “A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada” (Halbwachs, 1990, p. 62-71).

Ao tratarmos sobre a memória coletiva do MST, composta por experiências que atravessaram o movimento, vemos que estas não foram experienciadas por todos os seus membros. Por exemplo, apenas uma pequena parcela dos Sem Terra estiveram presentes na Cachina de Eldorado dos Carajás. Ainda assim, este acontecimento encontra-se marcado entre o grupo. Isto acontece porque, antes de mais nada, todos compartilham a lembrança de serem sem-terra. Ao reconhecerem sua condição, compreendem que estão à mercê da violência e que esta violência pode atingir graus elevados de sadismo e crueldade.

Étienne Balibar (2008, p. 4-7) explica que existe um problema na definição de violência. A palavra alemã *Gewalt* pode ser traduzida como violência, poder ou força. Algumas vezes se revela intraduzível. Em realidade, a palavra *Gewalt* oscila entre poder e violência e revela um problema existente nas instituições hegemônicas. Não existe um poder absolutamente reconhecido. Os problemas em torno dele podem ser chamados de “economia da violência” onde há uma primeira violência empregada pelo poder, uma resposta chamada de contra violência e uma tentativa de construir contrapoderes. Neste sentido, a fenomenologia da violência deve incluir também o termo *crueldade*, já que o poder não é apenas violento, mas também brutal, cruel e sádico.

Alessandro Portelli (2006), ao retomar os estudos de Giovanni Contini, propõe pensarmos no termo “memória dividida”. De um lado, teríamos a memória “oficial” que trata sobre os massacres e episódios de resistência. De outro, a memória dos sobreviventes que possuem interpretações próprias sobre o que viveram. Na pesquisa de Portelli sobre o massacre na *Civitella Vai Di Chiana*, em 1944 durante a Segunda Guerra, vê-se que os sobreviventes culpabilizam tanto os alemães (responsáveis pelo massacre de mais de cem pessoas), quanto os *partisans* – a resistência (que havia assassinado anteriormente três soldados alemães). Embora a memória dividida possa ser observada ao estudarmos massacres envolvendo o MST, o movimento enquanto grupo coeso conseguiu uma memória mais uniforme ao apontar os responsáveis pelos massacres que o atingiram. Mesmo que a memória seja construída, primeiramente, enquanto categoria individual, a coesão de um grupo – aqui um movimento – pode agir sobre ela de maneira mais fraca ou mais forte. Neste caso, *a divisão da memória dividida* se torna mais branda.

Os grupos dos quais cada um faz parte oferecem um ponto de vista a respeito do passado. E este aspecto supõe uma dupla condição. De um lado, as lembranças individuais, como eram antes de se entrar em um grupo, não se mostravam igualmente esclarecidas. Por outro, que as lembranças desses grupos se relacionam com os acontecimentos que constituem o passado dos sujeitos (Halbwachs, 1990, p. 74-75).

Neste sentido, ao refletirmos sobre a memória coletiva do MST podemos levantar duas considerações. A primeira diz respeito ao momento de “formação” dos militantes do movimento. Nele, os sem-terra são apresentados a novas narrativas sobre a história do Brasil e do próprio campesinato – os retirantes precisam caminhar, o latifúndio planta mortes. Essas novas narrativas esclarecem para seus membros suas condições de existência de uma forma singular. A partir disso tornam-se Sem Terra. A segunda

consideração pontua, novamente, sobre a primeira lembrança que todos os membros do MST compartilham, a de ser sem-terra e todas as particularidades desta condição.

Tratando de acontecimento nacionais, podemos ver que raros são aqueles que modificam, ao mesmo tempo, todas as existências. Embora possam oferecer aos habitantes de um país pontos de referência no tempo, a nação está “longe” do indivíduo para que ele considere a história do país de outro modo que não seja a de um quadro amplo com poucos contatos com sua história pessoal. Porém, entre o indivíduo e a nação existem muitos outros grupos. As suas transformações são capazes de atuar mais diretamente na vida e no pensamento de seus membros. É no interior desses grupos/sociedades que se desenvolvem memórias coletivas originais e que são responsáveis por manter a lembrança de acontecimentos que, as vezes, não se mostram importantes a não ser para seus membros (Halbwachs, 1990, p. 79)²¹⁷.

No caso do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, as considerações de Halbwachs se mostram pertinentes. O grupo – Sem Terra – compartilha marcos temporais próprios, celebra suas datas comemorativas (como o aniversário de grandes assentamentos) e rememora seus mortos (que muitas vezes são esquecidos na “história oficial”). É no interior de sua própria sociedade que a memória coletiva emerge e se torna um pilar para o funcionamento, coesão e longevidade do grupo.

4.6 Celebrar os mortos para que os vivos sejam reconhecidos

Nos poemas citados anteriormente vimos a importância da preservação da memória dos mortos para o MST. Em uma metáfora que remete a vida no campo, eles são brotos debaixo da lona preta, são sementes de luta.

Michel de Certeau (1982, p. 108), no livro *A escrita da história*, considerou que esta ciência é responsável por reapresentar os mortos dentro de um itinerário narrativo. Por esse motivo, escrever história é, também, realizar um rito de sepultamento. Quando um passado é marcado ele sempre dá lugar à morte. Mas ela também é responsável por estabelecer o lugar dos vivos. Relembrar a morte é, ao mesmo tempo, sepultá-la e honrá-la.

²¹⁷ Para o filósofo Paul Ricoeur a memória está associada fundamentalmente à subjetividade, ao indivíduo. Suas ideias apresentam um contraponto às teorias de Halbwachs. Barash (2012, p. 72) aponta que, ao privilegiar demasiadamente a experiência pessoal, Ricoeur oculta a profundidade das camadas da memória coletiva. Ao tratar sobre a memória de um movimento – o MST – não parece crível que sua narrativa, contrária inclusive à “história oficial”, tenha sido formada de maneira individual.

Na visão de Walter Benjamim (1987, p. 222-223), entregar-se às classes dominantes enquanto instrumento é um perigo. Para que isso não aconteça devemos arrancar a tradição do conformismo despertando no passado “centelhas de esperança”. E, neste sentido, o autor adverte que os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer.

Seguindo uma linha semelhante de pensamento, porém construída de forma orgânica, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra rememora os seus mortos para dar sentido às existências individuais. Narrando suas histórias, realizam ritos de sepultamento que tem como objetivo não tombar frente ao inimigo comum – o latifúndio. Enquanto sujeitos que fazem história, enquanto sujeitos pertencentes a classe Sem Terra, o culto aos mortos aparece, diversas vezes, na memória coletiva do movimento.

Para pontuar a importância do culto aos mortos para o MST retomo aqui o livro *MST em cartaz*, publicado em 2019 e organizado por Ana Chã, Camilo Álvarez, João Pedro Stedile, Lucimeire Barreto, Marina Tavares, Neuri Rosseto, Rogério Chaves e Vladimir Sacchetta. Nele, diversos personagens da história da luta pela terra no Brasil foram homenageados, a exemplo do líder indígena Marçal Guarani, assassinado no dia 25 de novembro de 1983.

Marçal Guarani foi uma liderança Guarani Ñandeva que nasceu em 1920, em Rincão de Júlio, na fronteira entre o estado de Mato Grosso e o Paraguai. Em 1927 se tornou órfão e passou a morar na Missão Evangélica Caiuá. Aos 12 anos foi “adotado” por uma família presbiteriana, servindo como empregado doméstico. Em 1940 foi para Dourados no intuito de pregar o evangelho cristão nas aldeias. Em contato com Darcy Ribeiro, Marçal Guarani passou a valorizar a riqueza da cultura, crença e organização dos guaranis. Em 1963, eleito Capitão da Reserva Indígena da aldeia Jaguapiru (Dourados), passou a incentivar o retorno dos indígenas “não aldeados”, a retomada de práticas religiosas tradicionais e a feitura de lavouras.

Marçal Guarani fazia várias denúncias sobre a condição dos povos originários, inclusive sobre a corrupção praticada por agentes da FUNAI. A partir da década de 1980 participou de encontros e assembleias que possibilitaram a criação da UNI – União das Nações Indígenas. Tendo recebido diversas ameaças de morte, foi assassinado em sua casa, com cinco tiros. Antes disso, em debate no Rio de Janeiro, com a presença de Darcy Ribeiro e Dom Tomás Balduino, ele havia alertado: “Sou uma pessoa marcada para

morrer. Mas por uma causa justa a gente morre. Alguém tem que perder a vida por uma causa!”²¹⁸.

Rememorar a história de Marçal Guarani através da iconografia do MST ganha aqui um duplo sentido: para o movimento, todos que estão contra seu inimigo também participam de sua história, lado a lado. Além disso, os povos originários foram os primeiros a sofrer os impactos da colonização que resultou no agronegócio e na monocultura. A frase que acompanha o cartaz – “talvez muitos de nós devam escrever nossa História Indígena com o sangue” – amplia ainda mais a visão de mundo a respeito das interpretações que o movimento faz da estrutura social em que se encontram.

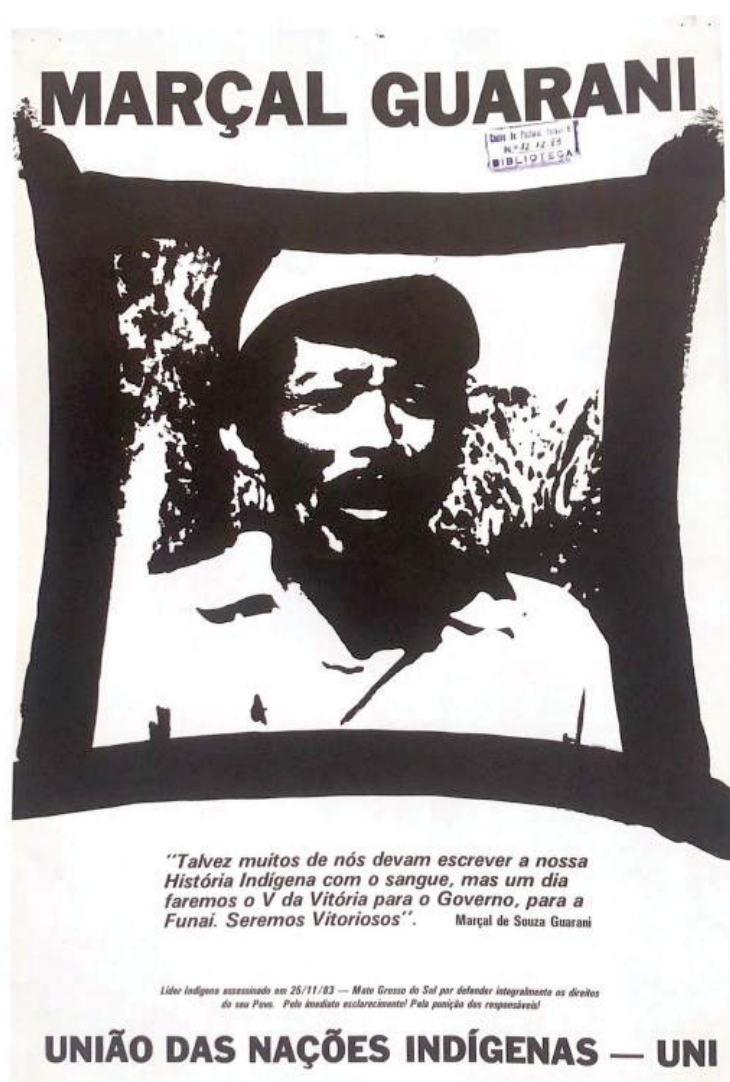


IMAGEM 39 – Homenagem à Marçal Guarani. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 18.

²¹⁸ Marçal de Souza: líder indígena Guarani assassinado por defender direitos dos povos originários. **MST**, 25 nov. 2021. Disponível em: < <https://mst.org.br/2021/11/25/marcal-de-souza-lider-indigena-guarani-assassinado-por-defender-diretos-dos-povos-originarios/>>. Acesso em dezembro de 2023.

Em seguida, apresentamos um cartaz que rememora o assassinato de Francisco Domingo Ramos. Ele era presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Panca, no Espírito Santo. No dia 06 de fevereiro de 1988 saiu de uma reunião do sindicato e se dirigiu para a cidade de Montes Claros (MG). No trajeto, teve sua moto interceptada e foi alvejado por cinco tiros de uma arma calibre 38. Francisco já havia sofrido ameaças de morte dos fazendeiros Milton Breda e Acrínio Breda²¹⁹.

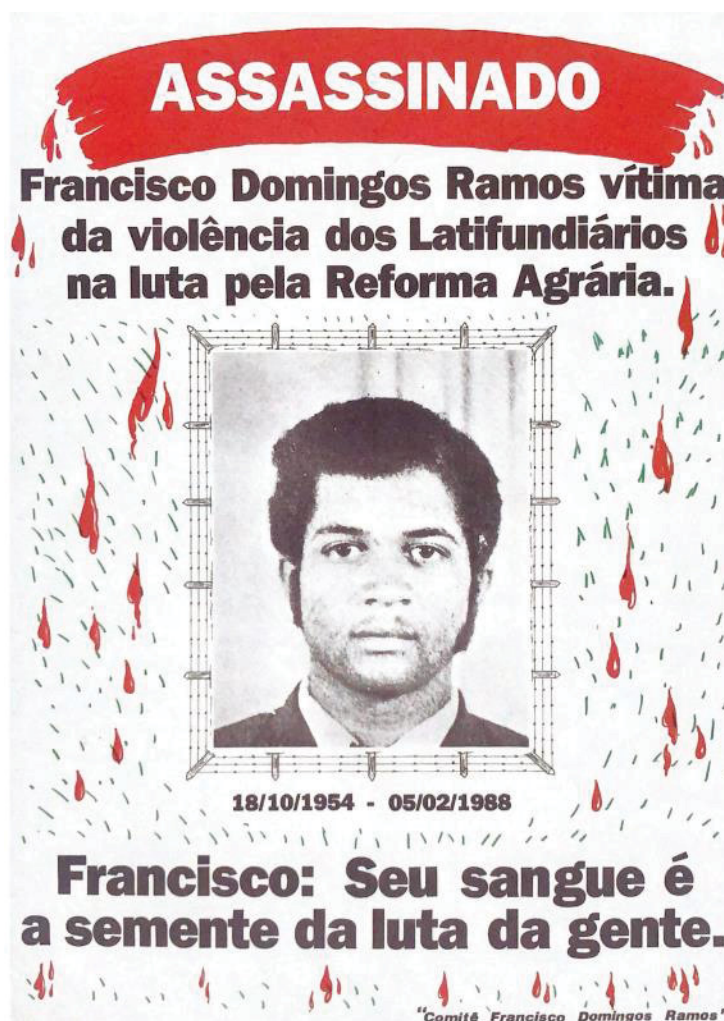


IMAGEM 40 – Homenagem à Francisco Domingos Ramos. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 105.

No cartaz escolhido para homenagear Francisco Domingo podemos ler a frase “seu sangue é a semente da luta da gente”. Assim como os mortos presentes nas poesias analisadas anteriormente, aqui a metáfora da semente aparece mais uma vez. No escopo de memórias coletivas do MST, as metáforas sepultam os mortos ao mesmo tempo que

²¹⁹ A violência da UDR cresce no Espírito Santo. *Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, São Paulo, fev. 1988.

dão um novo significado para seus assassinatos – enquanto força promotora de mudanças futuras.

Esta metáfora se faz ainda mais presente no cartaz em homenagem à Eloy Ferreira da Silva:

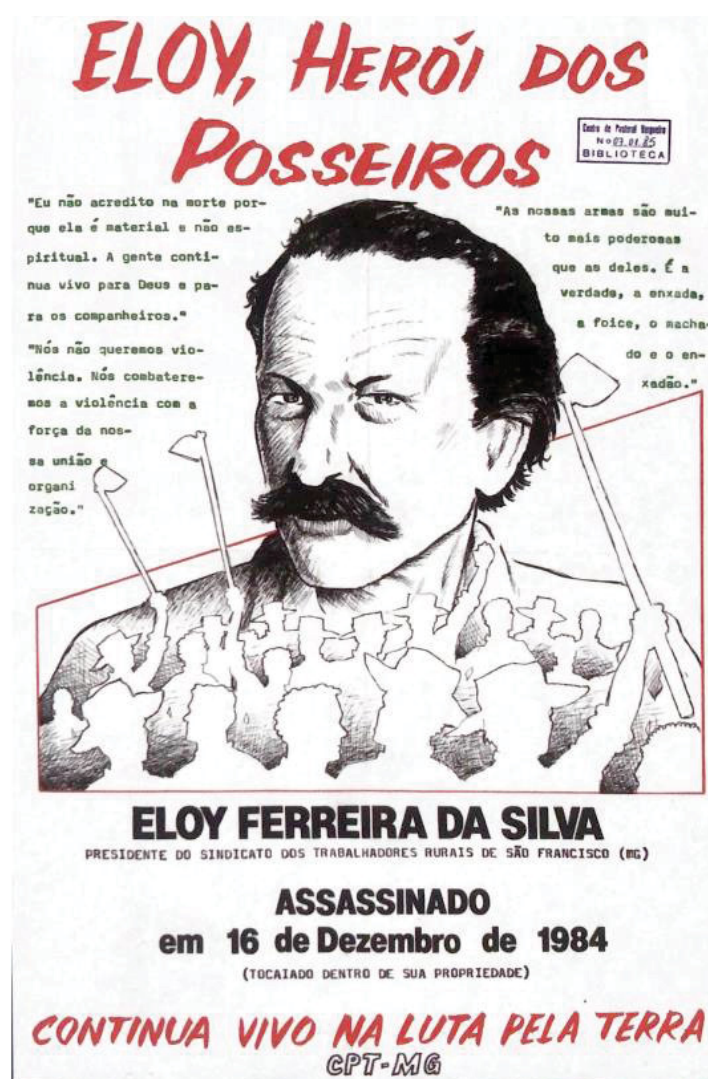


IMAGEM 41 – Homenagem à Eloy Ferreira da Silva. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 109.

Logo no título que acompanha o cartaz já podemos ler “Eloy, herói dos posseiros”, denotando a importância desse militante. Mas o que chama atenção é a primeira frase que circula o desenho de seu rosto: “Eu não acredito na morte porque ela é material. A gente continua vivo para Deus e para os companheiros”. Com essas palavras vemos o culto aos mortos tomar uma proporção ainda maior. Estando sempre sob ameaças de violência e morte, os Sem Terra criaram um novo modo de encarar suas realidades onde a morte *total* não existe. Permanecendo viva a lembrança, suas existências continuam.

Eloy Ferreira da Silva era presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Francisco. Atuava diariamente em defesa dos posseiros na sua região, no distrito de Serra das Araras. No dia 16 de dezembro de 1984 foi assassinado com quatro tiros. Faleceu deixando dez filhos. Os executores do crime não foram punidos. Além disso, no dia de seu enterro, latifundiários e comerciantes da região soltaram rojões e comemoraram sua morte²²⁰.

O último cartaz elencado para analisar o culto aos mortos feito pelo MST é uma homenagem ao Padre Ezequiel Ramin. Aqui, mais uma vez, vemos a aproximação entre o movimento e o Cristianismo de Libertação.

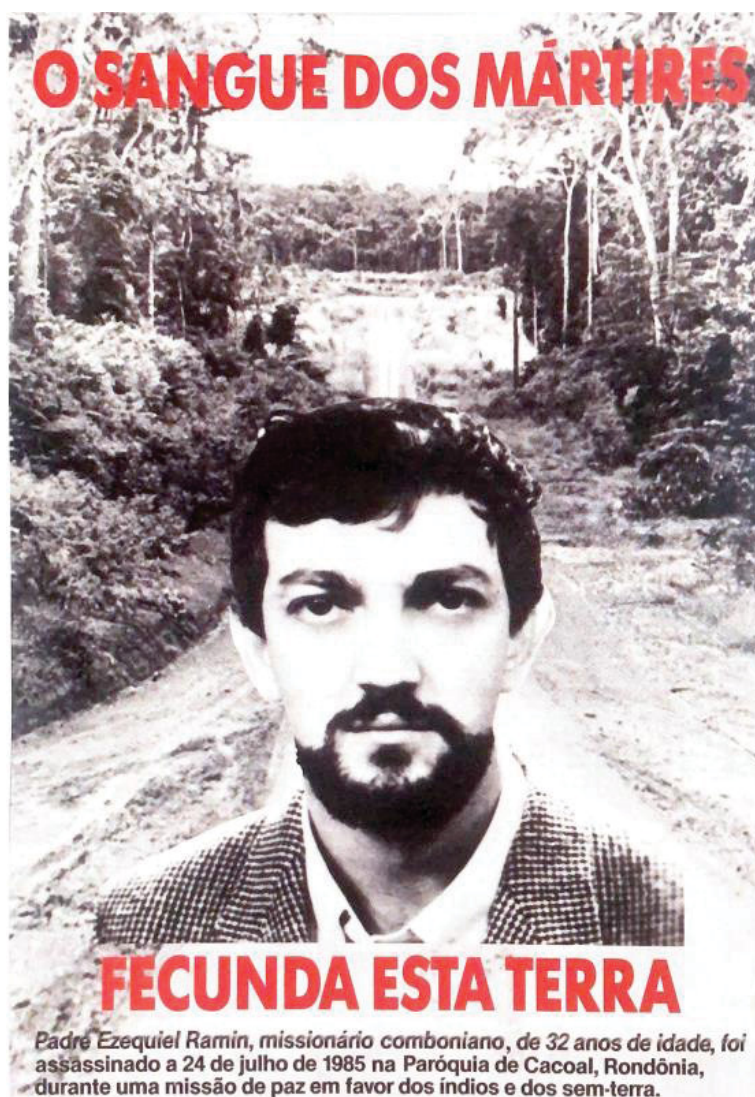


IMAGEM 42 – Homenagem ao Padre Ezequiel Ramin. Disponível em: MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019. p. 108.

²²⁰ COVEMG, Comissão da Verdade em Minas Gerais. Eloy Ferreira da Silva. Disponível em: <<http://www.comissaoдавerdade.mg.gov.br/handle/123456789/1284>>. Acesso em janeiro de 2024.

Padre Ezequiel Ramin foi assassinado no dia 24 de julho de 1985 na Fazenda Catuava, entre Mato Grosso e Rondônia. Ao chegar no Brasil, o Padre se aproximou das CEBs, da CPT e do CIMI, atuando em defesa dos expropriados da terra. Em companhia do presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Cacoal, foi até a fazenda onde 250 famílias de posseiros trabalhavam. Foram recebidos por jagunços. O presidente do sindicato conseguiu fugir. Padre Ezequiel foi atingido por tiros que ceifaram sua vida. Ele é considerado um mártir da igreja da libertação, tornando-se também um símbolo para o MST²²¹.

Além das homenagens prestadas em forma iconográfica, podemos encontrar outros elementos do culto aos mártires feito pelo MST. Um exemplo é o *Monumento Antônio Tavares*.

No dia 02 de maio de 2000, milhares de trabalhadores Sem Terra dirigiam-se à Curitiba (PR) para participar da Marcha pela Reforma Agrária. Na entrada da capital, uma megaoperação policial foi montada contra os militantes, ordenada pelo então governador Jaime Lerner. Centenas de pessoas foram feridas e Antônio Tavares foi assassinado. Em local próximo de sua morte, às margens da BR-277, foi colocado um monumento cedido por Oscar Niemeyer. O monumento serve como espaço de memória e local de encontro dos Sem Terra que, no dia da morte de Antônio Tavares, reúnem-se para manifestações.

Diante da impunidade do crime, o MST realizou uma denúncia na Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Depois de uma longa tramitação, o caso foi submetido à Corte que determinou que o Estado brasileiro protegesse o monumento²²². Desde 2016 a empresa proprietária do terreno onde a obra foi instalada – Postepar – manifestou interesse em removê-la. Desconsiderando que o monumento se localiza onde o crime aconteceu, a empresa sugeriu seu deslocamento alegando que se tratada de “um pedaço de concreto no meio do mato”. Os movimentos sociais, em especial o MST, mobilizaram-se para preservar a obra. Devido às pressões sociais e a determinação da Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 2023, o monumento, localizado na altura

²²¹ CPT, Comissão Pastoral da Terra. 25 anos da morte de Ezequiel. Porto Velho, 2010. Disponível em: <<https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt/336-25-anos-da-morte-de-ezequiel>>. Acesso em janeiro de 2024.

²²² Após 22 anos, assassinato de trabalhador Sem Terra Antônio Tavares segue impune. **MST**, 02 mai. 2022. Disponível em: <<https://mst.org.br/2022/05/02/apos-22-anos-assassinato-de-trabalhador-sem-terra-antonio-tavares-segue-impune/>>. Acesso em dezembro de 2023.

do quilômetro 108 da BR-277, foi reconhecido como patrimônio histórico-cultural pela prefeitura de Campo Largo (PR)²²³.



IMAGEM 43 – Monumento Antônio Tavares. Foto de Juliana Barbosa. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br>>. Acesso em janeiro de 2024.

Seligmann-Silva (2012, p. 146) nos explica que o termo monumento vem do latim *monere*. Significa advertir, exortar ou lembrar. Ainda assim, a tradição de construção de monumentos estava ligada, comumente, a comemorações. Depois da Segunda Guerra Mundial se desenvolveu uma estética, conhecida como *antimonumento*, que foi capaz de unir a tradição do monumento com a comemoração fúnebre. A celebração do herói deu espaço para locais de lembrança da violência e homenagem aos mortos. “Os antimonumentos, na medida em que se voltam aos mortos, injetam uma nova visão da história na cena da comemoração pública e, ao mesmo tempo, restituem práticas antiquíssimas de comemoração e rituais de culto aos mortos”. Ademais:

O antimonumento se desenvolve, portanto, em uma era de catástrofes e também de teorização do trauma, com a psicanálise. Ele corresponde a um desejo de recordar de modo ativo o passado (doloroso), mas também leva em conta as dificuldades do “trabalho de luto”. Mais ainda, o antimonumento, que normalmente nasce do desejo de lembrar situações limite, leva em si um duplo mandamento: ele quer recordar, mas sabe tanto que é impossível uma memória

²²³ Protegido durante 20 anos por apoio popular, Monumento Antônio Tavares é reconhecido como patrimônio histórico. **Terra de Direitos**, 24 jul. 2023. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/protegido-durante-20-anos-por-apoio-popular-monumento-antonio-tavares-e-reconhecido-como-patrimonio-historico/23916>>. Acesso em janeiro de 2024.

total do fato, como também o quanto é dolorosa essa recordação. Essa consciência do ser precário da recordação manifesta-se na precariedade tanto dos antimonumentos, como dos testemunhos dessas catástrofes. Estamos falando de obras que trazem em si um misto de memória e de esquecimento, de trabalho de recordação e resistência. São obras esburacadas, mas sem vergonha de revelar seus limites que implicam uma nova arte da memória, um novo entrelaçamento entre palavras e imagens na era pós-heróica (Seligmann-Silva, 2012, p. 148, 149).

Junto ao *antimonumento* Antônio Tavares encontra-se uma placa de cimento onde podemos ler uma poesia de Pedro Terra. Em suas linhas fica explícita a preocupação do MST com a preservação da memória: “aqui o grito se põe em pedra para que a memória não se cale e as areias do tempo e do silêncio não dissolvam a voz dos que cantam para acordar o dia da justiça”.

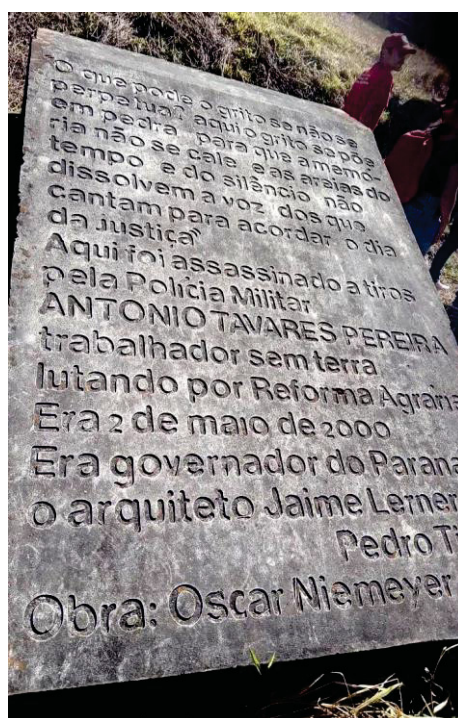


IMAGEM 44 – Poesia de Pedro Terra no Monumento Antônio Tavares. Foto de Rafael Moraes da Cunha. Fonte: *acervo pessoal da autora*.

Além da determinação pela preservação do monumento, em 2024 a Corte Interamericana de Direitos Humanos proferiu sentença condenando o Estado brasileiro no *Caso Tavares Pereira e outros vs. Brasil*, onde ficou determinado que:

O Estado é responsável pela violação dos direitos à vida, à integridade pessoal, à liberdade de pensamento e expressão, de reunião, da criança e de circulação, estabelecidos nos artigos 4, 5, 13, 15, 19 e 22 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do senhor Antônio Tavares Pereira e demais 197 trabalhadores

rurais listados nos Anexos I e II que acompanham esta Sentença (...). O Estado é responsável pela violação dos direitos às garantias judiciais e à proteção judicial, estabelecidos nos artigos 8.1 e 25 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação aos artigos 1.1 e 2 do mesmo instrumento, em detrimento das senhoras Maria Sebastiana Barbosa Pereira, Ana Lúcia Barbosa Pereira, Ana Claudia Barbosa Pereira e Ana Ruth Barbosa Pereira, e dos senhores Samuel Paulo Barbosa Pereira e João Paulo Barbosa Pereira, e dos demais 69 trabalhadores rurais listados no Anexo I que acompanha esta Sentença (...). O Estado é responsável pela violação do direito à integridade pessoal, estabelecido no artigo 5.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento das senhoras Maria Sebastiana Barbosa Pereira, Ana Lúcia Barbosa Pereira, Ana Claudia Barbosa Pereira e Ana Ruth Barbosa Pereira, e dos senhores Samuel Paulo Barbosa Pereira e João Paulo Barbosa Pereira, nos termos dos parágrafos 170 a 174 desta Sentença²²⁴.

Embora Antônio Tavares já fosse considerado um mártir para os membros do MST, a sentença da Corte reitera o caráter assassino do Estado, deixando claro os perpetradores da violência no campo²²⁵. A partir dos anos 1960, na América Latina, as figuras martirizadas superaram o caráter apenas sagrado. Passaram a atingir o cerne de problemas sociais – marginalização dos pobres, violação de direitos básicos, tortura, massacre de camponeses e povos indígenas (Mendes, 2023, p. 22). Seja no caso dos mortos homenageados nas poesias, naqueles que aparecem nos cartazes, ou no caso Tavares, podemos perceber que os mártires da terra fazem parte de um “culto aos mortos” que tem raízes cristãs, mas suas causas e objetivos são diferentes. Para Mendes:

O mártir da luta pela terra é uma fabricação política e socialmente engajada que pretende tocar profundamente os problemas da concentração fundiária, da exclusão dos trabalhadores do processo de distribuição da terra, da violência contra os camponeses, da desterritorialização das comunidades tradicionais, do trabalho escravo, da agressão aos recursos naturais. O martírio pressupõe um engajamento social que precede a morte do corpo do sujeito violentado e que não se encerra no funeral. Eis porque na morte nasce a vida, o mártir continuará presente, animando e encorajando as lutas. Se, pelo martírio, chega-se à Glória de Deus, por ele, também, se estabelecem os fundamentos da crítica histórica (Mendes, 2023, p. 22-23).

A relação que um grupo ou sociedade tem com seus mortos constitui o núcleo simbólico de sua cultura (Seligmann-Silva, 2012, p. 146). Para Fernando Catroga (2010, p. 167-168), ontologicamente, a morte remete para o não-ser. Através da memória dos vivos que os mortos podem ter existência (*mnésica*). Ademais, a morte do outro é a morte

²²⁴ CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Tavares Pereira e outros vs. Brasil*. Sentença de 16 de novembro de 2023.

²²⁵ O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra já havia ganhado outros dois casos na Corte IDH: *Caso Garibaldi vs. Brasil* e *Caso Escher e outros vs. Brasil*, ambos em 2009.

que cada um antevê. Na recordação do finado, na sua re-presentificação, encontra-se a morte futura do próprio evocador, bem como a busca pela recordação dos vivos.

Nas fontes analisadas vemos que, para o MST, os mortos tomaram forma de “sementes” – uma analogia própria do trabalho que é produzido diariamente pelos agricultores Sem Terra. É a partir do culto aos mortos e da criação dos mártires que os vivos se reconhecem enquanto sujeitos, que suas vidas ganham um sentido *outro*. Portanto, relembrar os mortos constitui parte fundamental na construção da memória coletiva do MST.

4.7 A utopia romântica e a memória coletiva

Elizabeth Jelin (2002, p. 4-5), ao escrever sobre a memória coletiva, aponta que ela possui sérios problemas se a considerarmos enquanto uma entidade própria – entidade reificada que existe acima e separada dos indivíduos. Por esse motivo, é necessário interpretar a memória coletiva no sentido das memórias compartilhadas que são um produto de múltiplas interações, enquadradas em marcos sociais e relações de poder. A memória coletiva é um emaranhado entre tradições e memórias individuais – sempre em diálogo com outros, num fluxo constante. Ela possui uma certa organização social. Torna-se mais potente ao contar com recursos e cenários, ao produzir uma estrutura própria com códigos culturais compartilhados.

Ao tratarmos sobre a memória coletiva do MST foi possível perceber que não existe uma memória com “entidade própria” dentro do movimento: todas fazem parte de um trabalho constante de gestão das lembranças e interpretação que se tem das mesmas. E, neste sentido, a mística toma um lugar central, auxiliando no processo de conservação das memórias. O ato de escrever e recitar poesias, cantar músicas e narrar fatos auxiliam no processo de conservação da memória. A mística – herança do cristianismo de libertação, elemento da utopia romântica do MST – apresenta-se como uma ferramenta de memória em seu caráter coletivo.

Em uma publicação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra de 1994, intitulada “A força que anima os militantes”, temos acesso à 11 páginas que explicam o que é a mística. Em linhas gerais, ela foi definida como “uma realidade que mais se vive do que se fala sobre ela. É a alma do combatente. É o sabor que junta o pensamento a ação e a emoção. É uma crença no valor da vida, na dignidade das pessoas, na força do

trabalho, na necessidade da liberdade e na construção da solidariedade universal”²²⁶.

Além disso, para o movimento:

O jeito de expressar a mística é sempre diferente porque as pessoas e a realidade são diferentes. não pode ser igual no sul e no norte, no campo e na cidade, no meio dos cristãos e dos não-cristãos, entre homens e mulheres, para jovens e adultos. As tentativas de “exportar” os “modelos” é sempre encarada como uma imposição arrogante, mesmo que não tenha sido de propósito [...]. A celebração da mística entre os negros não pode esquecer seus ritmos, seus valores culturais, seus protestos e a sua religião. Assim como entre os gaúchos tem que incorporar seus costumes, sua dança, seus trajes e suas sadias tradições. E assim, em todas as regiões junto com a cultura e a geografia a mística leva em conta as histórias de luta do povo. Muita gente, antes de nós, também acreditou e deu a sua vida pela causa da liberdade. *Como esquecer a memória dos índios, dos negros, das mulheres, dos camponeses, dos operários, dos estudantes e de tantos patriotas?* É então uma partilha de experiências (grifo nosso)²²⁷.

Na mística os momentos de luta ganham novo sentido. Ela representa um sentimento compartilhado, uma experiência que impacta seus participantes. Ademais, a mística também exalta a vida no campo, estimula o orgulho pelo trabalho realizado, pela posição social em que se encontram os sujeitos. Compartilhar um sentimento profundo ajuda na demarcação de memórias coletivas.

Santos (2022, p. 130), ao escrever sobre a mística, destacou que é necessário levar em conta seu valor como uma experiência individual dos sujeitos, mas também como uma construção coletiva do movimento. A mística “carrega consigo o papel de ser um dos elementos centrais de ligação entre o individual e o coletivo, entre os objetivos pessoais e as ideologias do movimento, entre o poder de aprendizagem do sujeito e seu papel de formadora de militantes”.

Ao centrarmos nossa atenção para os processos de construção das memórias coletivas, vemos que novos atores sociais podem surgir. Memórias sobre marginalizados e excluídos, novas negociações e disputas pelo passado surgem em cenários diversos. Também mostra como as memórias dominantes, hegemônicas e oficiais não as são únicas possíveis de existência (Jelin, 2002, p.5).

Ao nos depararmos com novas narrativas sobre a história dos retirantes, ou então novas narrativas sobre a história do latifúndio, compreende-se que o trabalho memorial do MST está em conformidade com os elementos teóricos pontuados por Jelin. Não tendo uma entidade própria, este trabalho memorial necessita de construção.

²²⁶ MST. A força que anima os militantes. São Paulo, 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²²⁷ *Ibidem*.

Na tese VI “Sobre o conceito de história”, Walter Benjamin destacou que:

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la. Pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo. O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin *apud* Löwy, 2005, p. 65).

Ao rememorem o passado do campesinato brasileiro, apoderando-se de *uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo*, os Sem Terra constroem sua memória coletiva como forma de resistência. O inimigo aqui posto – o latifúndio decorrente do capital – não cessa de vencer e impor suas próprias narrativas. Ainda assim, o MST conseguiu, através da mística e da utopia romântica (*práxis*), apreender novas interpretações de mundo que corroboram para a consolidação de sua identidade.

4.8 A economia moral e a memória coletiva

Retomando o trabalho de Jelin (2002, p. 6), a autora nos aponta que existem tradições e costumes que são incorporados como práticas cotidianas não reflexivas. Seu sentido original, muitas vezes, perde-se durante as mudanças históricas do tempo. Ao tratar sobre a economia moral do MST foi possível observar um resgate do trabalho do homem no campo – um trabalho voltado para a preservação da natureza, do *oikos*. Reconstruir essa noção de trabalho entre os agricultores sem-terra também faz parte da memória coletiva do MST.

Para Caldart (2017, p. 24-25), a luta dos Sem Terra não é somente uma luta econômica, embora resida nela sua essencialidade. A luta pela terra é uma luta pela sobrevivência material do grupo. Para compreender o significado da manifestação simbólica desta luta é necessário entender o simbólico enquanto uma expressão cultural e enquanto campo relacionado com a economia e a política em uma sociedade concreta.

[...] a cultura, bem como cada uma de suas expressões particulares, partilha do conjunto de relações sociais de produção que constituem a estrutura social como um todo, sendo determinada em última instância por elas. Mas, ao

mesmo tempo, a cultura instaura relações sociais específicas à natureza de sua atividade produtiva. Precisa então, ser entendida na sua autonomia e na articulação com outras esferas que compõem a sociedade (Caldart, 2017, p. 25).

Em relação direta com o trabalho, encontramos memórias coletivas dentro do MST que exaltam a economia moral do movimento. Como exemplo, trazemos aqui quatro poemas. Assim como àqueles selecionados anteriormente, os poemas fazem parte do acervo da *Biblioteca da Questão Agrária*.

No primeiro, intitulado *A terra é nossa*, Patativa do Assaré exprime elementos que constituem a economia moral do MST – a terra enquanto um presente de Deus que pertence a todos os homens:

A terra é um bem comum
Que pertence a cada um
Com o seu poder além,
Deus fez a grande natura
Mas não passou escritura
Da terra para ninguém

Se a terra foi Deus quem fez
Se é obra da criação
Deve cada camponês
Ter uma faixa de chão.

Sei que o latifundiário
Egoísta e usurário
Da terra toda se apossa,
Causando crises fatais
Porém nas leis naturais
Sabemos que a terra é nossa.

Quando um agricultor solta
O seu grito de revolta
Tem razão de reclamar,
Não há maior padecer
Do que um camponês viver
Sem terra pra trabalhar²²⁸.

A terra enquanto *oikos* também aparece nas palavras de Zeca Tocantins. Além disso, o poema selecionado do autor – *Mãos de calo* – mostra que essa terra é capaz de alimentar os homens de todo os credos, níveis e raças.

Mãe terra
abençoa as mãos calejadas
daqueles que te semeiam
fazendo brotar de teu ventre
o alimento do homem:

²²⁸ ASSARÉ, Patativa do. *A terra é nossa*. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

de todos os credos
de todos os níveis
de todas as raças.
Esses guerreiros sem nome
na sua simplicidade
vencem o demônio da fome
e salvam a humanidade²²⁹.

Assim como as alegorias encontradas nos cartazes em homenagens à militantes assassinados, nos poemas que exaltam a vida do campo também encontramos metáforas relacionadas a sementes, como no caso do poema *Gente de Fibra*:

Que povo é este?
Povo errante
Que descortina imensos campos
Percorrendo estradas
Fronteiras distantes
Seguindo altaneiro
Em busca de um canto.

Que povo é este?
Povo renitente
De esperança última
Preparando a terra
Lançando a semente
Sonhando possuí-la
Mesmo que distante

É um povo nobre
De grande força e vigor
Que seu grito forte
Alcance o universo
E que a vitória chegue
Aliviando a dor...
Fazendo real
O que era apenas um verso²³⁰.

Já no poema *Campesino*, de Júnior Longo, o sangue aparece em destaque. Quando assassinatos foram evocados por meio dos cartazes-homenagem, o sangue que rega a terra da luta tomou corpo. Aqui, nas palavras do autor, o sangue ganhou significado novamente. Ao passo que o poema demarca o trabalho do homem no campo, ele serve também de lamento e combustível de luta:

Ter as mãos calejadas
do cabo das ferramentas,
Sentir o sol escaldante
e o aço das tormentas,

Regar com meu próprio sangue

²²⁹ TOCANTINS, Zeca. Mãos de calo. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²³⁰ FERNANDO, Luís. Gente de Fibra. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

a saúde das lavouras,
garantir com meu suor,
grandes safras duradouras,

Obter da terra virgem
total fertilidade,
meu calor, minha coragem,
tragando a tempestade,

assim é que me coloco,
sou poeta, sou posseiro,
neste mundo desafeto,
deste solo brasileiro.

Guerreando o granizo
e o fogo das sanções,
enfrento na minha enxada
a ganância dos patrões.

Ergo alto minha viola,
a trombeta da vitória,
executo minha toada,
construindo nossa história.

E se preciso for,
empenho meu coração,
como quem faz amor,
enfrento a exploração.

Sou triste, mas tenho fé,
sou louco, mas muito forte,
temente da natureza,
mas cúmplice até da morte.

Em busca da nossa terra,
nos solos do meu País,
a minha viola berra,
vitória sobre os fuzis.

Meu pé descalço chuta
outros pés imperiais,
nos hinos da nossa luta,
habitam versos fatais,

E quem duvidar se atreva,
que entre nesta batalha,
Conosco a natureza,
e terra para quem nela trabalha.

Assim é que me atiro,
neste mundo conturbado,
Sou pobre, porém posseiro,
homem determinado.

disposto, pela justiça,
a morrer pelo cerrado,
pedaço do meu Araguaia,
não mais deixo ser grilado.

A terra só se contenta
em braços que dão amor,
aonde ela se integra
às metas do Criador²³¹.

A poesia dos Sem Terra é um reflexo das condições materiais vividas por seus autores dentro do movimento, não só como sujeitos sociais que definem uma certa relação de trabalho, mas também “como conjunto de relações de produção específicas, que não apenas reflete a luta como também a auxilia e fortalece” (Caldart, 2017, p. 25). Ricoeur alerta para o fato de que reaprendemos o passado no presente através do reconhecimento (Ricoeur, 2007, p. 441).

Enquanto um elemento constitutivo da memória coletiva do MST, os poemas exprimem a posição pela economia moral do movimento ao passo que auxiliam na própria construção da visão sobre o homem do campo, suas lutas, sacrifícios e relações sociais. Neste sentido, os poemas buscam um reconhecimento do passado no presente coletivo.

4.9 Da experiência individual ao sujeito coletivo

Na construção da subjetividade a memória e a identidade se mostram importantes. Elas não são coisas ou objetos materiais que se encontram e se perdem. As identidades e as memórias não são coisas sobre as quais pensamos, são coisas que constituem nosso pensamento e a *forma* como pensamos. Elas não existem fora da política, das relações sociais e da própria história. Esta relação de múltipla constituição entre memória e identidade implica em alguns pormenores: para fixar certos parâmetros de identidade o sujeito seleciona determinadas memórias que o colocam em relação com *outros*. Os parâmetros implicam na exaltação de alguns rasgos de identificação entre o grupo com outros grupos. Na mesma medida, estabelece a diferenciação frente a outros grupos. Tudo isto define os limites da identidade e convertem os marcos sociais em memórias enquadradas (Jelin, 2002, p. 7).

O século XX propiciou o surgimento de uma geração de homens que não pegaram em armas ou participaram de guerras, ao mesmo tempo, muitas vidas foram exterminadas em grande escala, justificadas por contextos nacionais enquanto “limpeza étnica”. O fim de ideologias e interpretações universais para a história dos homens gerou uma autoimagem nos sujeitos que abandona as esperanças e a utopia coletivista. Em seu lugar,

²³¹ LONGO, Júnior. Campesino. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

as ponderações sobre a sociedade limitam-se, cada vez mais, ao estreito de nosso próprio corpo (Seligmann-Silva, 2012, p. 141).

Diferente das concepções “objetivistas”, “reificadoras” e “primordialistas” que se tinham sobre a identidade, surgiu entre diversos pesquisadores a ideia de que a identidade é uma construção social, uma relação dialógica com o *outro*. Ao mesmo tempo, a memória vem sendo considerada como uma reconstrução continuamente atualizada do passado e não uma reconstituição fiel do mesmo. Frente ao desaparecimento de referências e a diluição de identidades, a busca memorial aparece como uma resposta às identidades sofredoras, apoiando um futuro incerto em um passado reconhecível (Candau, 2011, p. 9-10).

A memória possui um movimento duplo: enquanto nos modela é por nós modelada. Esta é a dialética da memória e da identidade que se nutrem mutuamente, apoiam-se uma na outra e produzem as trajetórias de vida, a história, os mitos, as narrativas em geral. A memória fortalece a identidade – precede a sua construção. Restituir uma memória desaparecida é, também, restituir a identidade de determinados sujeitos. É a partir da memória que podemos conceber que o passado não é definitivamente inacessível pois conseguimos alcançá-lo pela lembrança (Candau, 2011, p. 15-16).

Considerando que a memória é a “geradora” de identidades, participando ativamente de sua construção, é ela que molda as predisposições que levam os indivíduos a incorporar certos aspectos do passado, a fazer escolhas memoriais. Não há busca identitária sem memória. Em contrapartida, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade (Candau, 2011, p. 19).

No tocante à memória coletiva, vemos que ela é uma representação – uma espécie de metamemória. É um enunciado que membros de um grupo produzem a respeito de uma memória que, supostamente, é comum a todos os seus membros. Por isso, quando aplicamos o conceito de memória à um grupo a sua complexidade aumenta. Um indivíduo é idêntico apenas a ele mesmo. Ao considerarmos que certos indivíduos compartilham memórias coletivas, o termo é utilizado em sentido menos estrito, próximo ao da semelhança ou similitude. Em um uso menos rigoroso e metafórico, a identidade também pode ser vista como uma *representação* (Candau, 2011, p. 24-25).

Membros de um mesmo grupo ou sociedade compartilham maneiras de estar no mundo por meio de gestualidades, maneiras de dizer, de fazer, etc. Elas são adquiridas durante a socialização. Existe também um núcleo memorial, um fundo de substrato social

ou um capital cognitivo que é compartilhado pela maioria dos membros de um grupo e que confere a eles uma identidade dotada de certa essência (Candau, 2011, p. 26).

Os seres humanos não são indivíduos atomizados, que criam suas identidades e perseguem objetivos independentes uns dos outros. Os sujeitos são capazes de se comunicar e compartilhar o trabalho de produção de significados. Compartilhar conhecimentos, saber, representações, crenças, etc. Mas não se pode cair no simplismo de transformar um singular em um geral. Aplicar a metáfora “memória” a um determinado grupo só seria totalmente pertinente se todos os membros do grupos compartilhassem integralmente um número determinado de representações do passado. Tanto do ponto de vista teórico quando empírico essa é uma ideia de difícil aceitação (Candau, 2011, p. 28-32).

A evocação de uma lembrança nunca é a totalidade da mesma. Existe uma multiplicidade de lembranças possíveis sobre um mesmo acontecimento. Mesmo tendo uma fonte em comum, cada ser humano recorda o passado de maneira singular (Candau, 2011, p. 33-35).

Enfim, mesmo que exista em uma determinada sociedade um conjunto de lembranças compartilhadas pelos seus membros, as sequências individuais de evocação dessas lembranças serão possivelmente diferentes, levando em consideração as escolhas que cada cérebro pode fazer no grande número de combinações da totalidade de sequências (Candau, 2011, p. 36).

Admitimos aqui um uso menos restrito de memória coletiva: dentro do MST os membros do movimento tem maneiras individuais de recordar o passado. Mesmo assim, há um escopo de memórias compartilhadas (algumas delas que foram vivenciadas apenas por uma pequena parcela do grupo). Por isso, não considero que as memórias coletivas são iguais para todos, apenas que, de uma maneira ou outra, essas memórias atravessam as vidas dos sujeitos que fazem parte do movimento.

Candau (2011, p. 44-45) denomina como memória forte aquela que é massiva, coerente, compacta e profunda. Uma memória que se impõe para a maioria dos membros de um grupo. A memória forte tem um papel importante na estruturação do grupo, na sua representação e na construção de sua identidade. Já a memória fraca seria uma memória sem contornos definidos, difusa e superficial. Ela pode ser desorganizadora e contrair para a desestruturação de um grupo.

No caso do MST, defende-se aqui, além do uso menos restrito do conceito de memória coletiva, que uma memória forte faz parte de sua estrutura significativa. É ela

que acaba por cimentar outros aspectos dessa estrutura – a utopia romântica e a economia moral. Não há como recorrer há tantos elementos da utopia romântica e do cristianismo de libertação sem evocar a memória do contato entre cristãos e homens do campo. Também não há como evocar um modo de produção baseado no respeito à natureza, durante um contexto fortemente industrializado e individualista, sem evocar essa lembrança do homem vivendo em simbiose com o meio. Os pilares da estrutura significativa do movimento se retro-alimentam, criando um mecanismo espiral que sustenta a longevidade do grupo.

Tratando sobre um movimento que foi atingido por violências e que – a partir da memória coletiva – evoca para si resistências camponesas anteriores precisamos nos atentar para o fato de que as memórias se tornam dolorosas quando não estão de acordo com as normas e versões públicas do passado. As memórias tendem a se ajustar ao que é publicamente aceitável. Caso um grupo seja excluído da aceitação pública, uma nova identidade precisa ser estabelecida (Thomson, 2001, p. 87). Ao formarem uma memória coletiva, os Sem Terra também delimitam sua identidade. A própria escolha de nomear os membros do movimento como *Sem Terra* e não *sem-terra* já expõe a construção dessa identidade, dá pistas sobre a sua existência.

Ao analisar o MST, Delze dos Santos Laureano destacou:

O estudo da história do movimento, a sua visão estratégica, com a qual constrói uma ação autônoma a partir do olhar crítico de experiências dos movimentos que o antecederam, somado à experiência de outros povos que fortaleceram suas identidades frente à pressão hegemônica do capitalismo, faz do MST um movimento ímpar em sua atuação (Laureano, 2007, p. 33-34).

Outrossim, o “pertencimento” e a “identidade” não são sólidas, nem garantidos por toda a vida. A identidade é algo inventado. É um esforço que precisa ser construído por meio de escolhas que os sujeitos protegem (Bauman, 2005, p. 16-21). No capítulo anterior, ao analisar os *Cadernos de Cooperação Agrícola*, foi possível constatar o esforço que o MST empreendeu para se manter um movimento coeso e articulado, mesmo frente a ameaças como a “emancipação”. Quando levantamos notícias da mídia hegemônica sobre o MST em paralelo com a narrativa que o movimento teve sobre os fatos também é possível ver a construção das memórias que são protegidas.

Ao falar sobre identidade no mundo globalizado é necessário ponderar que:

Globalização significa que o Estado não tem mais poder ou o desejo de manter uma união sólida e inabalável com a nação (...). Tendo transferido a maior parte

de suas tarefas intensivas em mão-de-obra e capital aos mercados globais, os Estados têm muito menos necessidade de suprimentos de fervor patriótico. Até mesmo o patriotismo, o ativo mais zelosamente preservado pelos Estados-nações modernos, foi transferido às forças do mercado e por elas remodelado para aumentar os lucros dos promotores do esporte, do show business, de festividades comemorativas e da indústria da memorabilia. No outro extremo, as pessoas em busca de identidade encontram pouca segurança, para não falar em plenas garantias, dos poderes do Estado, o qual reteve apenas minguados remanescentes de uma soberania territorial que um dia já foi indomável e indivisível. Recordando a famosa tríade de Thomas Marchall: os direitos econômicos agora estão fora das mãos do Estado, os direitos políticos que ele pode oferecer são estritamente limitados e circunscritos àquilo que Pierre Bourdieu batizou de *pensée unique* do livre mercado neoliberal plenamente desregulado, enquanto os direitos sociais são substituídos um a um pelo dever individual do cuidado consigo mesmo e de garantir a si mesmo vantagem sobre os demais (Bauman, 2005, p. 34-35).

Estando cada vez mais expostos ao livre jogo de forças concorrentes “quaisquer hierarquias ou graus de identidade, e particularmente os sólidos e duráveis, não são nem procurados nem fáceis de construir”. O mais comum é vermos identidades que ganharam livre curso, onde cada indivíduo é responsável por si mesmo, usando seus próprios recursos e ferramentas. Crescem a cada dia mais as “comunidades guarda-roupa”: invocadas a existirem apenas nas aparências, enquanto certos problemas individuais perdurarem. Nelas, qualquer evento espetacular ou escandaloso se torna pretexto para eleger um novo inimigo público. Estas comunidades só duram enquanto dura o espetáculo (Bauman, 2005, p. 35-37).

Ao contrário das comunidades guarda roupa, o MST mostra a construção de uma memória coletiva/identidade sólidos. São 40 anos de existência, com seus ápices e quedas produtivas – no sentido econômico, cultural e social. Ainda assim, o movimento se mantém coeso em um país que sempre exterminou as manifestações camponesas. Se não fosse por um trabalho de memória que deu origem à identidade Sem Terra o movimento não teria perdurado tantos anos. Pertencer ao MST é também compartilhar seu passado, estar em *movimento* com o grupo.

Diante de um *outro* que o violenta – o latifúndio, agronegócio e monopólio do capital – o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra constitui sua identidade. Sua luta é contra a dissolução, como ocorreu com tantas outras revoltas e movimentos camponeses no Brasil. A partir de uma memória que é compartilhada *por tabela* entre seus membros, foi possível gestar uma identidade própria. Esta memória coletiva é considerada como um pilar fundamental da estrutura significativa do MST.

5. SOBRE A INFRAPOLÍTICA

Ao analisar a história do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra podemos compreender a importância dos encontros regionais, estaduais e nacionais; das Jornadas de Agroecologia; das marchas; das Romarias da Terra. No entanto, não são esses momentos de explosões de paixões que “sustentaram” o MST por tanto tempo.

Pierre Ansart (2019, p. 7-8) explica que a ciência positivista eliminou de seu foco as experiências cotidianas para reter da realidade política apenas aquilo que poderia ter uma tradução racionalizante. Isso gerou uma impossibilidade de compreensão da experiência concreta dos agentes da história. Todo sistema político coloca em cena um modelo de paixão política correspondente a sua estrutura e funcionamento. As paixões e os sentimentos sustentam práticas políticas particulares, sendo um conjunto dinâmico e regulador que é vivido pelos sujeitos sociais sob a forma de evidência.

As emoções, sentimentos e paixões se encontram presentes nas instituições e nos fatos políticos, fazendo parte da experiência cotidiana. Na vida em comunidade, os afetos geram consequências múltiplas e, muitas vezes, decisivas para sua organização (Ansart, 2000, p. 146).

Usualmente, a importância histórica das paixões políticas é reconhecida apenas nas fases de maior intensidade – nas revoltas e revoluções. São, com frequência, chamadas de “fanatismo”. A oposição entre normalidade e fanatismo sugere, também, que as paixões políticas são excepcionais, irracionais e de pouca importância nos períodos mais “calmos” da história. Mas a afetividade coletiva é uma dimensão da vida cotidiana, um aspecto da vivência individual e uma dimensão da realidade histórica (Ansart, 2019, p. 12-15).

Para Eugène Enriquez (1990, p. 52-62), o sujeito se constitui pela existência do outro. É pelo outro nos falar, nos amar e nos olhar que passamos a existir enquanto sujeitos humanos. Por isso, o homem só existe para nós quando o investimos afetivamente. Dentro de um grupo, além da presença de um “chefe”, é necessária uma “estrutura libidinal” que seja capaz de unir seus membros. É por meio de vínculos afetivos que um grupo se mantém coeso.

A maior resistência que o Movimento Sem Terra organiza contra o capitalismo neoliberal se dá no cotidiano, na vivência dentro dos acampamentos e assentamentos. De foro mais íntimo e privado, essa resistência, muitas vezes, passa despercebida nas pesquisas que buscam apreender o MST.

Neste capítulo defendemos que um dos pilares da estrutura significativa do MST é, justamente, esse trabalho realizado “longe” de tantos observadores. Compreende-se aqui que os momentos de mobilizações mais “calmas” também são perpassados por paixões, ódios e sentimentos que constroem a grande coletividade que forma o MST. Ademais, uma dimensão da afetividade política são os vínculos sociais gestados no interior de grupos específicos.

Outros autores, como Silva e Brandenburg, já mencionaram a importância do conjunto de ações cotidianas para a formação dos sujeitos aqui estudados:

A formação do ator agroecológico, como já apresentado, acontece em meio a um conjunto de *situações cotidianas* que exigem dos agricultores uma capacidade de mobilizar ações e resistir ao sistema. As estratégias utilizadas pelos agricultores para viver de uma agricultura sustentável revelam o protagonismo e a resiliência dos agricultores agroecológicos (Silva; Brandenburg, 2002, p. 324, *grifo nosso*).

Chamamos essas mobilizações mais “calmas” de *infrapolítica*. Tomamos emprestado um conceito formulado por James Scott no livro *A dominação e a arte da resistência*. Para este autor, a fim de evitar reações repressivas, grupos subordinados formulam uma infrapolítica onde meios de resistência mais discretos são utilizados. Portanto, a infrapolítica é uma dimensão “discreta” da luta política. Ela proporciona alicerces – tanto culturais quando estruturais – da política mais visível.

Estudar formas mais sutis de resistência ajuda a compreender contextos sociais diversos, pois elas são a base para insurreições abertas (Scott, 2013, p. 50-51). No tocante ao MST, por meio de uma análise preliminar das fontes, foi possível constatar esse fato – das discussões cotidianas o movimento conseguiu organizar mobilizações maiores que ganharam destaque. Ainda assim, o cerne de todas essas mobilizações encontra-se no campo da infrapolítica.

Considera-se profícuo para este momento do trabalho os debates sobre a vida privada. Neste sentido, destacamos a importância de José de Souza Martins, que escreveu sobre a vida privada nas áreas de expansão, nos delegando reflexões valiosas sobre como as populações camponesas construíram seu senso de público e privado no Brasil.

5.1 Notas sobre a vida privada

Em 1782 Legrand d’Aussy publicou uma obra, em três volumes, intitulada *Histoire de la vie privée des Français*. Nela o autor, em plena época das luzes, onde a

história positivista e metódica era exaltada, buscava diálogo com uma história que não estivesse apegada apenas aos feitos dos reis, ministros e generais. Sua obra pode ser aproximada ao campo da história da alimentação, o que não exclui o caráter inédito de suas investigações como contribuição para o campo da vida privada (Vainfas, 1996, p. 15).

Ao tratar sobre a Nova História, especialmente a trilogia *Faire de L'Histoire*, publicada em 1974 (de Jacques Le Goff e Pierre Nora), Ronaldo Vainfas (1996, p. 9-10) destaca a pluralidade de novos problemas, abordagens e objetos. Porém, a ausência completa da *vida privada* dentro dessa Nova História causa espanto. Ainda em 1960 Philippe Ariès já havia publicado a obra *História social da criança e da família*. O autor ainda era considerado “marginal” e sem prestígio historiográfico. De toda forma, suas ideias passaram a ser reconhecidas pela Nova História na década de 1980, fazendo com que a vida privada ganhasse destaque, principalmente pela coletânea *História da vida privada*, organizada por Ariès e Georges Duby em cinco volumes, publicada em 1985.

Ariès (2009, p. 18) sublinha que foi nos séculos XVI e XVII que o triunfo de um individualismo dos costumes foi assinalado na vida cotidiana. A família mudou de sentido: deixou de ser uma unidade econômica a qual tudo deveria ser sacrificado e de ser uma prisão para os indivíduos. A família passou a ser um local de refúgio e afetividade onde se escapa dos olhares exteriores.

A família se configurou como um espaço da vida privada. Nela, os sentimentos podiam ser expressados de forma mais livre do que na esfera pública – resultando em amparo, proteção e solidariedade. Mas também em tensões, disputas e conflitos. Na esfera privada da família os integrantes trocam informações, experiências e organizam a compreensão da sociedade, traçam projetos para o futuro e discutem sobre o passado (Romanelli; Bezerra, 1999, p. 79).

Não só a família e a casa definem um domínio privado. Dentro dos estudos da vida privada há uma oposição com o “público” que pode ser variada. Destaca-se aqui a concepção de Ariès (2009, p. 22) de que o Estado pode ser considerado público, enquanto o privado relaciona-se com tudo o que escapa ao Estado.

Como pontuado por Prost:

A vida privada não é uma realidade natural, dada desde a origem dos tempos: é uma realidade histórica, construída de diversas maneiras por sociedades determinadas. Não existe uma vida privada de limites definidos para sempre, e sim um recorte variável da atividade humana entre a esfera privada e a esfera

pública. A vida privada só tem sentido em relação à vida pública, e sua história é, em primeiro lugar, a história de sua definição (Prost, 2009, p. 14).

Para Maurice Aymard (2009, p. 439-440), “entre a família e o restante da sociedade, e para o indivíduo fora da família ou contra ela, nunca faltaram mediações, intermediários e recursos”. A família não é capaz de esgotar a esfera do privado, muito menos da afetividade. Um indivíduo não vive com a sua família o tempo todo e ela não é a única responsável pela formação de sua personalidade. Por isso, a educação, a formação profissional e a socialização envolvem outras pessoas além da família e lugares além da casa. Um aspecto importante desta constatação é a formação de laços de amizade.

Veremos a seguir que, dentro do MST, a organização se inicia pela unidade familiar. A família decide fazer parte do movimento, mas ela não consegue sustentar uma resistência frente ao latifúndio sozinha. Para isso, unem-se com outras famílias. Em momentos de tensão extrema, as reuniões são feitas apenas entre companheiros “de confiança”, demonstrando laços de amizade dentro do movimento. Portanto, a infrapolítica do MST, inscrita no âmbito da vida privada e do cotidiano, perpassa relações de afeto e reconhecimento.

A própria definição de vida privada é complexa, seja enquanto objeto de pesquisa ou enquanto orientação teórico-metodológica. O mais comum é definir a vida privada por aquilo que ela não é: história do cotidiano, história da intimidade e história do individualismo. Aqui, a vida cotidiana remete a uma leitura microscópica da história, da casa. A vida privada possui um enfoque maior, equilibrando descrição e explicação, olhares microscópicos e interpretações totalizantes. Em linhas gerais, a vida privada é um conceito ligado à domesticidade, à familiaridade e à espaços restritos que emulam a privacidade análogo à que se atribuiu à família a partir do século XIX. Ainda assim, vida privada e história do cotidiano não são, necessariamente, excludentes, já que a dimensão da familiaridade ou da intimidade pode ser percebida na cotidianidade (Vainfas, 1996, p. 12-14).

Para Georges Duby (2009, p. 8-9) a vida privada está, naturalmente, inscrita no interior da casa, entre muros e paredes. Enclausurada. Porém, por dentro e por fora dessa “clausura” combates são travados. Neste recinto um grupo é abrigado, com uma formação social complexa e onde existem também desigualdades e contradições. Dentro da vida privada surgem assaltos ao poder público.

José de Souza Martins (1998, p. 670), ao analisar a vida privada nas áreas de expansão no Brasil, levanta a hipótese de que, num contexto de violência da ocupação do território, a *propriedade privada da terra* configura-se em uma *privação* de direitos:

A propriedade da terra, entre nós, não se difunde em decorrência das exigências e concepções de uma mentalidade que privilegie o privado como modo de vida e como visão de mundo. Muito ao contrário. Por isso, o problema sociológico está justamente no conflito entre propriedade privada e costume: a difusão dessa propriedade privada anômala, porque baseada na violência dos ricos contra os pobres e na expropriação que ela viabiliza, baseada na desigualdade e não na igualdade, destrói ou, ao menos, confina os costumes e o modo de vida que lhes corresponde (...). Quem reivindica o reconhecimento jurídico da propriedade privada não raro o faz com base na violação do privado e dos direitos sobre a terra de quem nela trabalha e, muitas vezes, trabalhou por várias gerações. Não é, ainda, um direito revestido da legitimidade de seu reconhecimento como direito pela outra parte, a vítima, como seria próprio da modernidade. O legal e o legítimo se confrontam e se opõem. Daí a extensão dos conflitos e sua gravidade. É nessa situação que se definem os limites e as possibilidades da vida privada nessas regiões. São regiões que pedem a invenção de uma sociabilidade apropriada na circunstância do conflito e da conflitividade (Martins, 1998, p. 670).

Entre os pobres do campo uma outra concepção do direito à terra impera. O direito se legitima pelo trabalho sobre a terra bruta. Contrapõe-se aqui um direito gerado pelo *direito* e um direito gerado pelo trabalho. O mundo gerado por esse desencontro é um mundo onde a vida privada não pode existir substantivamente. Ainda existe um esboço do íntimo e do privado. Mas, em linhas gerais, a vida privada significa uma vida de privações e não uma vida de privacidade (Martins, 1998, p. 671-674).

Interessante notar também como o domínio público se apresenta para os pobres do campo: muitas vezes a chegada do oficial de justiça e da polícia, que realizam despejos das famílias de posseiros, é o primeiro contato que essas pessoas têm com instituições de justiça e com a lei. “A lei e a justiça lhe chegam para assegurar direitos de outrem e para privá-lo, portanto, dos direitos que supunha ter”. A propriedade privada suprime violentamente o espaço da vida privada, da casa, da terra de morado e do trabalho dessas pessoas (Martins, 1998, p. 676).

[...] estamos em face, portanto, de uma *ilegalidade fundante*, a lei imposta em favor de alguns, dos ricos e poderosos, por meio da violação dos costumes e dos direitos legitimamente tidos por outros, os pobres e desvalidos. Não se pode falar de público e privado, em relação a essas regiões. Se tal ilegalidade não é levada em conta, pois se trata de uma ilegalidade estruturante, uma forma de converter o que é público em privado com base na violação dos lugares e cenários da vida privada onde ela já existia. Em ambos os lados, mencionados acima, há limites do privado e, portanto, do que poderia ser a vida privada. O privado diz respeito à apropriação e à propriedade, na mentalidade e nas

concepções de fazendeiros e agentes da lei e da justiça, vedadas aos pobres, aos que “não compraram” a terra. *Já a vida privada diz respeito ao viver a privacidade na vida de todo dia; no caso, em meio aos embates e à violência resultantes da disseminação da propriedade privada. A vida privada é, sobretudo, a vida de privações que cerca a privacidade; privação de meios, privação de direitos. É o esforço obstinado para preservar o núcleo da vida privada que aí se pode ter, que é a intimidade* (Martins, 1998, p. 677, grifo nosso).

Bignotto (2006, p. 462) aponta que a análise da ação política e de seu papel nas sociedades históricas não pode ser feita apenas com base na natureza humana e em suas possibilidades. É necessário considerar a balança *eu-nós* e a posição relativa de seus elementos.

No tocante ao MST existe uma clara distinção na balança, inserindo ainda um terceiro elemento: há o eu, o indivíduo que faz parte do movimento; há o nós, o movimento coeso que se organiza para reivindicar objetivos coletivos (mas que não deixam de ser uma busca individual por melhores condições de vida); e há eles, os representantes do latifúndio, as personificações do sistema que transformou e transforma a vida privada desses sujeitos numa vida de privações. Neste sentido, a vida privada e a infrapolítica se organizam dentro do MST enquanto resistência e busca pela inversão da lógica hegemônica que isola os trabalhadores rurais (geograficamente e subjetivamente) e coloca o próprio Estado como um braço do latifúndio.

Ainda assim, o que se propõe aqui não é uma investigação da vida privada *em si* dos militantes do MST. O objetivo não é descrever suas casas, narrar sua rotina, etc. As considerações sobre a vida privada servem como baliza teórica, mas a investigação busca compreender a capilaridade da vida privada nas decisões e na forma como o MST se organiza enquanto grupo – é como a vida privada organiza a resistência frente ao poder público.

Segundo Vainfas (1996, p. 18-19) a documentação para o estudo da vida privada abarca uma série de documentos plurais: fontes provenientes da esfera pública, documentação administrativa, legislação, processos judiciais, fontes eclesiais, iconografia, literatura, escultura, arquitetura, jornais, etc. Tudo que possa iluminar o íntimo, a privacidade. As fontes que serão utilizadas neste capítulo emergem de domínio público. Foram produzidas e publicadas pelo próprio MST para serem circuladas entre os membros do grupo, o que sugere uma circularidade privada. Mas se encontram disponíveis online para acesso rápido por qualquer pessoa através da *Biblioteca da Questão Agrária* e da *Videoteca Virtual Gregório Bezerra*.

5.2 Cadernos de Formação: a organização da vida contra a privação de direitos

Logo no início da criação do MST fez-se necessário gerir a organização dos territórios que compunham o movimento. Para isso foram publicados os chamados *Cadernos de formação*. São cartilhas elaboradas pelo movimento para circulação interna. Os Cadernos servem como meio de formação para militantes novos e para aqueles que já estão inseridos no movimento. Seu conteúdo varia de acordo com o período histórico e com as necessidades do próprio MST que insere novas pautas ao debate ou aprofunda questões já tratadas anteriormente. Não é possível acessar a totalidade dos Cadernos já produzidos. Com a ampliação de Setores dentro do movimento o número de publicações se multiplicou, com enfoques variados. Aqueles que estão disponíveis na *Biblioteca da Questão Agrária* foram consultados para o presente trabalho.

No ano de 1985 temos acesso a três Cadernos datilografados que versam sobre essa organização inicial, publicados em São Paulo pela Secretaria Nacional do MST, com uma média de vinte páginas cada um. A análise dos Cadernos que se segue respeita a baliza temporal das publicações.

O primeiro Caderno a que temos acesso foi publicado em agosto de 1985 com o subtítulo “Organização”. Seu objetivo era orientar as lideranças do movimento na organização dos companheiros da base. A Secretaria Nacional deixou claro que: “não se trata de uma receita de como organizar o Movimento Sem Terra. São apenas as experiências concretas que vêm dando certo. Cada Estado, segundo sua realidade e experiência de luta deverá, assim, encaminhar da melhor forma sua própria organização”²³².

O documento salienta que a maneira mais fácil de se organizar é pela base. Em 1985 o MST não estava presente em tantos estados do Brasil. Por isso, sugerem que onde os sindicatos e diretoria do movimento forem combativos, estes devem fazer convites para reuniões com companheiros de confiança que, mais tarde, irão formar uma Comissão Municipal. Onde a diretoria e o sindicato forem pelegos, sugerem que as reuniões sejam realizadas pelos próprios lavradores, procurando apoio da paróquia e da CPT²³³.

Depois de formada uma Comissão Municipal faz-se necessário encaminhar alguns assuntos: formular um Plano de Trabalho, organizar uma caixinha para as despesas,

²³² MST. Caderno de Formação nº 5: organização. São Paulo, ago. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²³³ *Ibidem*.

distribuir tarefas e ter um plano de datas para as reuniões. Sobre as despesas – para viagens e reuniões em outros municípios – a saída sugerida perpassa por uma organização cotidiana:

Para arrecadar dinheiro tem várias formas: os companheiros mais conscientes ajudam com um pouco; rifas; bailes; torneios de futebol; e principalmente a *roça comunitária*. É a maneira mais fácil, pois cada companheiro contribui com seu trabalho, e desse Trabalho vão sair os recursos para o Movimento (*grifo nosso*)²³⁴.

Portanto, desde o início da organização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra seu maior apoio e financiamento provém das ações cotidianas dos próprios camponeses. São eles os responsáveis por girar a economia em torno de sua organização. Resistir cotidianamente se torna ainda mais necessário em áreas de conflito. O documento analisado destaca que, nos lugares onde a situação é “quente”, onde já existem ocupações e resistências, é preciso organizar grupos pequenos, de confiança “que se reúnam nas casas, sem que seja público”²³⁵. Esta afirmação relembra o trecho de Georges Duby (2009) onde o autor afirma que a vida privada também é um local de contestação do poder público.

Publicado em setembro de 1985, o segundo Caderno analisado traz como subtítulo “O papel do assessor e da secretaria”. O documento explica que o MST ainda é uma organização recente, por isso, várias pessoas acabam acumulando funções: militância, assessoria e secretaria. À medida que o movimento vai crescendo a distinção entre as tarefas vai se tornando mais sólida. O objetivo deste Caderno é delimitar cada uma das funções²³⁶.

Interessa-nos aqui o que o documento diz, especificamente, sobre o militante:

Na Igreja, a tradição para chamar as pessoas que desempenham a função de animar o povo do ponto de vista pastoral é agente. Para os Movimentos de trabalhadores, o termo mais usado é militante. O que é um militante? *É aquela pessoa que vive o dia a dia do Movimento*, trabalhando nas suas bases e desenvolvendo uma série de atividades como: animar o Movimento; articular as bases; promover, organizar e coordenar reuniões de base; preparar assembléias; distribuir material do movimento como livretos, jornal, panfletos, etc (*grifo nosso*)²³⁷.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ MST. Caderno de Formação nº 6: o papel do assessor e da secretaria. São Paulo, set. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²³⁷ *Ibidem*.

O terceiro Caderno, de 1983, tem como subtítulo “O papel da Igreja no movimento popular”. A publicação dá pistas sobre a importância do cotidiano ao colocar a religião – que atravessa tantas famílias camponesas – como um elemento fundamental para a organização do MST. O Caderno começa narrando o final da ditadura militar no Brasil, em seguida fala sobre o papel da Igreja em organizar os movimentos sociais que haviam sido duramente perseguidos durante o período. Também foi discutido a abertura propiciada pelo Concílio Vaticano II e como os núcleos de base foram imprescindíveis para os movimentos camponeses²³⁸.

Ainda assim, o documento deixa claro que a Igreja, por mais abertura que tenha dado aos movimentos sociais, não abarca todas as reivindicações dos mesmos. A Igreja, para o MST, deve servir como um apoio para os movimentos sociais e não como um elemento que organiza o que os movimentos buscam e fazem. Sendo necessário, então, a construção de novos espaços para que a política possa ser discutida de maneira mais ampla – como a fortificação dos sindicatos²³⁹.

Do ponto de vista teológico, nós não podemos confundir Igreja com Reino de Deus, Reino de Deus é do tamanho do mundo, Igreja não. A Igreja, Jesus fundou para ser sinal e construtora do Reino no Mundo. Quem é que se salva: quem está na Igreja ou quem está no Reino? Segundo Mateus é quem está no Reino: “Eu tive fome e me deste de comer, eu tive sede e me deste de beber. Mas quando foi, Senhor que eu fiz isso; eu nem tinha fé e nem estava na Igreja? Mas você amor e lutou pela libertação, e você se salva”. Agora, aí de quem está na Igreja e não está no Reino! Porque quem está na Igreja é aquele que recebeu pela fé a missão de lutar pelo Reino. *A Igreja é o posto de gasolina, não é estrada. A gente passa para se abastecer na fé e voltar para a luta (a estrada).* E a maior dificuldade é entender esta relação (grifo nosso)²⁴⁰.

Neste documento, o MST defende que é necessária uma formação política que complemente a formação religiosa. Se isso não acontecer, correm o risco de “entrar religiosamente na política” ou “ficar politicamente na Igreja”. De todo modo, mesmo sugerindo uma separação entre movimento e religião, o caderno respeita essa esfera da vida cotidiana dos camponeses e explicita que ela também auxilia na organização de sua resistência²⁴¹.

A partir de 1986 os Cadernos não são mais datilografados. O *Caderno de Formação nº 9: terra não se ganha, se conquista* foi publicado em abril de 1986, também

²³⁸ MST. Caderno de Formação nº 8: o papel da Igreja no movimento popular. São Paulo, nov. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

pela Secretaria Nacional do MST. Possui 16 páginas. Nele, encontramos um capítulo intitulado “Como trabalhar a terra”. Opondo-se à lógica do latifúndio e da monocultura, que enxerga a vida privada como uma privação de direitos, o documento exalta a união dos trabalhadores. Conquistar a terra seria um primeiro passo, mas não o fim da jornada, pois ainda existiriam muitos direitos a serem conquistados: educação, saúde, ferramentas, etc. Para isso, é preciso organização; é preciso trabalhar a terra em conjunto. Cada assentamento e comunidade deveria escolher livremente a melhor maneira de trabalhar, mas sempre em conjunto – tanto na produção, nos mutirões e na compra de equipamentos. O norte a ser seguido era um caminho coletivo²⁴².

Em junho de 1986 a Comissão Nacional dos Assentados do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra publicou o *Caderno de Formação nº 10: a luta continua, como se organizam os assentados*, contendo 40 páginas. Logo no início do livreto a Comissão declara que, preocupada com os problemas existentes nos assentamentos, levantados em encontros municipais, estaduais e nacional, decidiu lançar esses textos. A principal preocupação do Caderno é demonstrar que conquistar a terra não garante que os trabalhadores conquistem outros direitos. Por isso, sugerem que os assentados se organizem dentro do movimento e que seus militantes continuem participando do MST por meio de Comissões e reuniões em diversos níveis²⁴³.

Outro ponto tratado pelo documento é a cooperação agrícola e como operam os “documentos da terra”. Esses documentos podem ser provisórios, entregues nos primeiros anos de assentamento – como a Carta de Anuência, uma licença de uso da terra cedida pelo governo, que não pode ser passada para outra família; ou então o Título Provisório, um documento entregue pelo INCRA que tem validade de alguns anos e pode ser passado para outra família, vendido, ou servir de garantia para empréstimos bancários. Já os documentos definitivos são os Títulos de Propriedade, que possibilitam registrar escrituras em cartório. A maior questão dos documentos da terra é que eles podem ser entregues em nome de um chefe de família ou, então, em nome de todos os agricultores de um assentamento ou de uma associação que eles façam parte. O Caderno defende que os documentos individuais são prejudiciais aos trabalhadores pois é mais fácil retirá-los da terra, seja por doença, colheitas ruins ou empréstimos não quitados. Na maioria dos

²⁴² MST. Caderno de Formação nº 9: terra não se ganha, se conquista. São Paulo, abr. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²⁴³ MST. Caderno de Formação nº 10: a luta continua, como se organizam os assentados. São Paulo, jun 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

assentamentos onde os documentos foram entregues de maneira individual, percebeu-se que uma grande porcentagem de famílias desistiu da terra, vendeu seus direitos e deixou a luta de lado. Durante o I Congresso Nacional do MST decidiu-se que os documentos sejam dados, preferencialmente, ao conjunto das famílias. Quando não for possível, que exista uma cláusula de que não é possível realizar vendas antes de 15 anos. Caso o agricultor desista da terra, ela fica à disposição da comunidade²⁴⁴.

Romper com a lógica individualista hegemônica sempre foi um trabalho árduo dentro do MST, por isso, o documento alerta que:

É importante que os companheiros entendam que os documentos em nome coletivo e a proibição de venda é uma segurança e proteção para nós. Desta forma ninguém vai nos tomar a terra, nem o governo. E também não significa que se o título está em conjunto, que todo mundo é obrigado a trabalhar em conjunto. Trabalhar em conjunto depende da vontade de cada família. Mas ela pode ter o título em conjunto e trabalhar individualmente no seu lote²⁴⁵.

Também preocupada com os problemas que aconteciam nas áreas dos assentamentos a Secretaria Nacional do MST publicou, em agosto de 1986, o *Caderno de Formação nº 11: elementos sobre a teoria da organização no campo*, contendo 60 páginas. Seguindo o mote de outras publicações, o documento se coloca como contrário ao individualismo, personalismo, espontaneísmo, anarquismo, imobilismo, comodismo, sectarismo, radicalismo, liquidacionismo, aventureirismo e autonomia. A solução para combater esses “vícios” seria a organização conjunta dentro do movimento²⁴⁶.

Em maio de 1987 a Direção Nacional do MST publicou o *Caderno de Formação nº 12*, sem subtítulo. O documento contém 23 páginas. Aqui, o movimento defende que sua força está no número de companheiros organizados. E não se referem apenas ao MST, mas também na organização de sindicatos e na construção da Central Única dos Trabalhadores (CUT)²⁴⁷.

Dando um grande salto temporal, encontramos a publicação do *Caderno de Formação nº 34: o MST e a cultura*, de outubro de 2000. Esse documento foi elaborado pelo Coletivo Nacional do Setor de Cultura do MST e possui 98 páginas. Entre os assuntos discutidos pelo Caderno, encontramos uma definição de Sem Terra feita pelo próprio movimento:

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ MST. Caderno de Formação nº 11: elementos sobre a teoria da organização no campo. São Paulo, ago. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²⁴⁷ MST. Caderno de Formação nº 12. São Paulo, mai. 1987. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Sem Terra deixa de ser categoria social para tornar-se nome próprio quando identifica um grupo social que decidiu ser sujeito para mudar de condição social através da organização política, forjando daí sua própria identidade, com ideologia e valores. Há uma mistura profunda entre gente, terra e ideologia, na medida em que a caminhada provoca o encontro do ser homem com o ser terra. São dois corpos físicos materiais que possuem características e identidades que agora irão resgatar reciprocamente a história das duas existências²⁴⁸.

O *Caderno de Formação n° 37: valores de uma práxis militantes* foi publicado em outubro de 2009, pela Secretaria Nacional do MST. Possui 91 páginas. Comparando com os primeiros Cadernos, que possuíam em média 20 páginas, vemos aqui um salto na pluralidade de questões discutidas, fruto do acúmulo de experiências que o movimento adquiriu durante sua caminhada.

O Caderno foi organizado como uma coletânea, composta por quatro textos que já haviam sido publicados em outros locais, são eles: “Valores de um povo novo” e “Valores que deve cultivar um lutador do povo”, de Ademar Bogo; “Saber cuidar: a ética do humano”, de Leonardo Boff; e “O socialismo e o homem em Cuba”, de Che Guevara.

Na introdução, assinada pelo Setor de Formação Nacional do MST, podemos perceber que os Cadernos buscam influenciar o cotidiano do movimento, a vida privada:

No sistema capitalista, a barbárie é cada vez mais abrangente, cada vez mais feroz. Por isso, precisamos fortalecer nossa convicção de que é necessário lutar pela transformação dessa sociedade. Nesse processo, se coloca o tema dos novos valores, da nova moral, da nova ética como pilares dessa nova construção, pois, não se constrói uma nova sociedade com a roupagem da velha sociedade capitalista. Sabemos que não é uma luta fácil mudar comportamentos, atitudes, hábitos sem ter mudado (ou, sem mudar) na profundidade a existência material, cultural e social da vida. No entanto, *vivenciá-los no cotidiano, não é impossível*. É preciso ter convicção e esperança no futuro (*grifo nosso*)²⁴⁹.

No texto “Valores de um povo”, publicado pela primeira vez em abril de 2003, Ademar Bogo traz uma reflexão importante sobre as dimensões do privado e do coletivo. Para ele, no caminho que leva à solidariedade permanente, é necessário se despir de preconceitos e rancores para criar uma “paixão pela causa”. Essa paixão prepara o corpo e a mente para qualquer sacrifício: “inclusive o de entregar a própria vida particular para

²⁴⁸ MST. Caderno de Formação n° 34: o MST e a cultura. São Paulo, out. 2000. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²⁴⁹ MST. Caderno de Formação n° 37: valores de uma práxis militantes. São Paulo, out. 2009. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

salvar a vida coletiva”²⁵⁰. Fica explícito que o coletivo se sobrepõe ao particular. Ainda assim, é esse particular que gesta e dá sentido à caminhada coletiva.

O autor defende que o princípio do “bem burguês” é de que a propriedade privada é inviolável. Nesta lógica de mundo as ocupações de terra não poderiam existir, pois violam um “direito sagrado” da apropriação individual. Porém, os valores adquirem sentido e conteúdo diferentes para determinadas classes sociais. Os valores, vistos como parte da cultura de um povo ou de um grupo social, são repassados de geração em geração que modificam seu conteúdo de acordo com interesses políticos e ideológicos, podendo ser vistos como elemento de protesto e resistência. Ao modificar os valores, o movimento busca forjar um “povo novo”, com comportamentos diferentes do egoísmo e do individualismo²⁵¹.

A publicação deixa claro que esse é um processo em construção:

[...] podemos afirmar que *os Trabalhadores Sem Terra ainda não são o “povo novo” na totalidade, mas neles está o embrião do desenvolvimento de novas relações no campo*, por estarem edificando agora, através da luta, novas relações sociais e comunitárias, em um território determinado (*grifo nosso*)²⁵².

Nesta construção de um “povo novo”, Bogo afirma que muitos avanços foram alcançados nos assentamentos ao formularem novas normas de convivência, organização e produção. Dentro do MST, seus integrantes passaram a se entender como parte do universo, o que possibilitou o surgimento de uma nova ética que respeita a terra, uma “ética da vida que começa a surgir a partir de pequenos gestos”²⁵³.

Dentro dessa busca por uma nova ética a organização do trabalho aparece como elemento fundamental. O texto de Ademar Bogo resgata elementos da economia moral do MST para explicitar como essa dimensão econômica deve orientar a organização da vida. Para o autor, a organização do trabalho deve ir além da geração de renda, auxiliando na construção de uma nova identidade:

Deve criar uma nova identidade de seres sociais, políticos e humanos, combinada com a organização da convivência com as demais espécies. Cada ser social terá função social, no trabalho produtivo ou fora dele. As relações de produção educam e organizam as pessoas no caminho de um sistema social diferente. Trabalhar e conviver se constitui em uma combinação de respeito com a identidade. Ser significa existir. Existe harmoniosamente quem possui

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

²⁵³ *Ibidem.*

identidade e respeita a identidade dos outros. A identidade Sem Terra, deve significar algo diferente na convivência social. As pronúncias das palavras devem projetar imagens que simbolizem a produção de uma nova existência através de novas relações. Mas a convivência não pode estar apenas relacionada ao gueto localizado, deve abrir-se para a sociedade, estabelecendo com ela relações afetivas e de compromisso. O trabalho neste caso, assume características voluntárias e solidárias dentro e ao redor das Comunidades Camponesas. A convivência deve cada vez mais estender-se dentro da área geográfica. Não podemos aceitar a ideia imposta pelo Estado, que área de reforma agrária é uma ilha. Ao contrário, devemos encarar estas, como criação de Comunidades Camponesas, que se abrem para os demais habitantes, humanos, animais e vegetais do campo, para estender a eles as conquistas, os conhecimentos, as invenções, os programas e o projeto de sociedade futura²⁵⁴.

Para a construção desse povo novo, dessa nova economia e identidade é necessário que o assentamento seja uma “trincheira de resistência cultural”. Dentro dele, o imperialismo pode entrar como imagem, mas nunca como ideologia. Apenas o desenvolvimento social poderá modificar os hábitos, práticas, ideias e valores que perpassam o ser humano. E, neste sentido, os avanços tecnológicos devem facilitar a relação de gênero, eliminando preconceitos e produzindo um novo mundo a partir das relações cotidianas²⁵⁵.

O texto “Saber cuidar: a ética do humano”, de Leonardo Boff, foi publicado pela primeira vez em 1999. Nele, o autor fala sobre o *cuidado essencial*. Existe algo no ser humano que não pode ser encontrado nas máquinas: o sentimento. Por isso, um robô não tem a capacidade de cuidar do meio ambiente, de chorar as desgraças vivenciadas por outros ou comemorar as alegrias de um amigo²⁵⁶.

Só nós humanos podemos sentar-nos à mesa com o amigo frustrado, colocá-lo a mão no ombro, tomar com ele um copo de cerveja e trazer-lhe consolação e esperança. Construimos o mundo a partir de laços afetivos. Esses laços tornam as pessoas e as situações preciosas, portadoras de valor. Preocupamo-nos com elas. Tomamos tempo para dedicar-nos a elas. Sentimos responsabilidade pelo laço que cresceu entre nós e os outros. A categoria cuidado recolhe todo esse modo de ser. Mostra como funcionamos enquanto seres humanos. Daí se evidencia que o dado originário não é o logos, a razão e as estruturas de compreensão, mas o *pathos*, o sentimento, a capacidade de simpatia e empatia, a dedicação, o cuidado e a comunhão com o diferente. Tudo começa com o sentimento. É o sentimento que nos faz sensíveis ao que está à nossa volta, que nos faz desgostar. É o sentimento que nos une às coisas e nos envolve com as pessoas. É o sentimento que produz encantamento face à grandeza dos céus, suscita veneração diante da complexidade da Mãe-Terra e alimenta enternecimento face à fragilidade de um recém-nascido²⁵⁷.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*.

O documento diz ainda que é necessário superar a ditadura do modo-de-ser-trabalho-produção-dominação. Isso faz com que os seres humanos sejam reféns de uma lógica que destrói a terra, os recursos, a relação entre os povos, as interações entre capital e trabalho, a espiritualidade e o sentido de pertença. Para tal, é necessário se libertar do trabalho desumanizante e resgatar um trabalho criativo que se importe em colocar cuidado em tudo. Isso só é possível com a capacidade de sentir o outro com compaixão. Mas, dar centralidade ao cuidado não significa deixar de trabalhar e de intervir no mundo. Significa renunciar à vontade de reduzir tudo a objetos, recusar o despotismo e a dominação, organizar um trabalho em sintonia com a natureza e colocar em primeiro plano o interesse coletivo da sociedade. Só assim será possível impedir a devastação da biosfera, resgatando uma humanidade essencial. A libertação deve vir dos próprios oprimidos que se organizam e operam práticas que transformam estruturalmente as relações sociais²⁵⁸.

O *Caderno de Formação n° 38: método de trabalho de base e organização popular* foi publicado em outubro de 2009 pela Secretaria Nacional do MST. Possui 159 páginas. Assim como o citado anteriormente, foi construído como uma coletânea de textos, escritos por Ranulfo Peloso, Ademar Bogo e Adelar João Pizetta. Em todos os textos vemos uma preocupação pela construção de uma lógica que supere o modelo social, econômico e ideológico proposto pelo latifúndio – a construção de uma vida privada que não signifique a privação de direitos, mas a construção de uma vida digna.

No texto “A retomada do trabalho de base”, de Ranulfo Peloso, encontramos um convite à convivência solidária como alternativa para a ganância, competição e dominação. Por meio dessa convivência seria possível despertar a dignidade das pessoas, tornando-as felizes, protagonistas de sua história, com a capacidade de “andar com os próprios pés”. Por isso é necessário evitar o isolamento. Os *donos do mundo* dividem os trabalhadores para continuar reinando. Apesar de não terem a mesma cor, lugar de nascimento, religião, sexo e gosto é necessário se unir pelas dificuldades em comum: uma união de esforços que visa atingir objetivos específicos. Tudo isso seria capaz de produzir um “modo de viver sem a marca da dominação”. O autor ainda destaca que uma reunião não é uma luta. A luta são as ações organizadas por uma classe oprimida para continuar vivendo com dignidade. A luta é o trabalho que se faz nos assentamentos, nas fábricas,

²⁵⁸ *Ibidem*.

nos bairros e nas igrejas. É também o estudo que se faz para conhecer a experiência de outros grupos²⁵⁹.

Para que o movimento conquiste seus objetivos é necessária uma luta diária:

A sociedade solidária começa, desde já – em casa, no trabalho, na comunidade, no movimento. É na vida concreta que a militância se exercita a nunca se rebaixar, nem tratar as pessoas como “coisa”. É na luta diária que ela aprende a superar a competição entre *superiores* e *inferiores* e a criar as condições da igualdade. Por isso, o grande sinal da nova sociedade é o companheirismo. O companheirismo é a forma mais perfeita de relacionamento entre as pessoas – mais forte que os laços de sangue. É o gesto humano e político que se revela na atenção às pessoas excluídas e desanimadas, no carinho à juventude e às crianças e no respeito a(o) parceira(o) de vida e de caminhada. Companheiro ou companheira é o irmão ou a irmã que a gente escolhe²⁶⁰.

No texto “O poder popular”, também escrito por Ranulfo Peloso, salienta-se a importância que o poder tem no dia-a-dia das pessoas. Após dar um panorama de como o poder se constitui no Brasil, a serviço das classes dominantes, um novo modelo de poder é proposto: àquele construído pela população. “Para desconstruir o poder que estrutura os oprimidos e construir o poder como instrumento da vida solidária, é preciso tomar consciência da dependência vital, da impotência aprendida e da escravidão voluntária”²⁶¹.

Em “Vícios e desvios político-organizativos”, de Adelar João Pizzeta, diversos “vícios” que prejudicam o movimento são citados: individualismo, anarquismo, personalismo, amadorismo, etc. Para o autor, é necessário discutir sempre sobre os vícios e modos de superá-los assim como se “deve varrer o chão e lavar o rosto todos os dias”. Situações que decorrem do convívio também são elencados como vícios, a exemplo das fofocas. Para Pizzeta, existem pessoas que possuem o prazer em colocar uns contra os outros dentro do MST. Essa prática acaba por liquidar o coletivo, pois, através das fofocas algumas pessoas ocupam espaços que deveriam ser compartilhados. A solução para evitar os vícios seria colocar o que se possui a serviço do coletivo, desenvolvendo as virtudes e forjando novos valores – a construção de um homem novo que nasce nas entranhas da velha sociedade²⁶².

O homem novo começa a existir quando tivermos a capacidade de pensar menos em nós mesmos e pensar e viver pelos outros. O importante é a vida de todos, de nada adianta viver melhor individualmente, se a grande maioria do

²⁵⁹ MST. Caderno de Formação nº 38: método de trabalho de base e organização popular. São Paulo, out. 2009. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ibidem*.

povo passa enormes necessidades. Nossa vida só tem sentido se estiver em função da vida do povo. Por isso os novos valores são fundamentais para a construção da nova ordem social e a produção de novos seres humanos, com outra roupagem e outra ideologia. Isso não cai do céu, é resultado de um esforço contínuo vivido no dia-a-dia desde as pequenas coisas até as de maior envergadura²⁶³.

Em linhas gerais, vemos que os Cadernos analisados não buscam apenas organizar um coletivo de pessoas. Eles têm como objetivo fazer com que esse coletivo siga coeso, mesmo depois da terra ser conquistada. Como pontuado por Lazzaretti (2007, p. 362), “para produzir ações coletivas nos assentamentos é preciso muito trabalho organizativo com as famílias”. Este trabalho organizativo constante é feito, também, por meio dos Cadernos.

Frente à uma lógica individualista, defendida pelo capitalismo, o MST buscou construir a formação de seus militantes pautada na solidariedade. Contra a privação de direitos, a falta de justiça e a omissão do Estado, a formação dos Sem Terra aponta para um *homem novo* que seja capaz de construir uma nova sociedade.

5.3 A permanência do patriarcado no mundo rural brasileiro

A lógica individualista, difundida no capitalismo, faz com que milhares de famílias camponesas não consigam se organizar para reivindicar seus direitos. Além disso, essas famílias também apreendem visões de mundo patriarcais. A unidade de família patriarcal foi, e continua sendo em certa medida, a base de sustentação do capital exploratório.

Desde a invasão e colonização dos portugueses no Brasil, instituiu-se aqui uma sociedade eminentemente rural, marcada pela predominância das grandes propriedades. O latifúndio conforma uma organização familiar específica: uma família patriarcal onde o pai (chefe) possui uma autoridade legitimada pelo costume e onde os demais membros lhe prestam serviço (Rezende, 2015, p. 12).

Como pontuado por Mariano:

Não podemos considerar a família como algo biológico, natural. A família é uma relação de gêneros, um produto gerado através de formas históricas de organização entre os humanos que, motivados pelas necessidades de reprodução da espécie e condições materiais de sobrevivência, inventaram diferentes formas de relação entre si e com a natureza (Mariano, 2016, p. 433).

²⁶³ *Ibidem*.

Ao retomar uma leitura weberiana, Rezende (2015, p. 8-9) destaca que o patriarcado compõe um tipo ideal de dominação. Por conseguinte, a dominação constitui um caso especial de poder onde existe a possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a sua própria vontade. A estrutura patriarcal de dominação pode ser vista nos vínculos pessoais entre o senhor, os demais membros da família e seus servos. Fundamenta-se na autoridade do chefe de família: uma autoridade que se baseia na tradição, na crença de inviolabilidade de algo que “sempre foi assim”, uma espécie de norma “sagrada”. O poder dessa autoridade reside na propriedade – o chefe da família tem a posse dos filhos, da esposa, dos servos, etc.

Nas produções literárias e bibliográficas brasileiras não faltam exemplos desse modelo de família que compõem um imaginário histórico sobre o patriarca rural. Oliveira Vianna, em 1920, publicou o livro *Populações Meridionais do Brasil*. Em seu primeiro capítulo, “Formação do tipo rural”, Vianna constrói uma figura mítica do senhor rural: utilizando passagens bíblicas, o colonizador português se apresenta como um enviado divino, com hábitos de sociabilidade. Os latifundiários de “origem plebeia” também foram considerados sóbrios e honrados. A família, decorrente dessa condição histórica que colocava os senhores rurais no poder, seria “a mais bela escola moral do nosso povo” (Tatim, 2016, p. 73-76).

A positivação dos valores da vida patriarcal nas fazendas, que certamente tem mais de imaginária do que real – sobretudo porque responde às restritas condições da elite e à construção de sua autolegitimação – é um lugar comum discursivo do século XIX (Tatim, 2016, p. 77).

Em *Virginius – Narrativa de um advogado*, publicado em 1864 por Machado de Assis, vemos novamente a figura do patriarca ser exaltada. Um advogado foi chamado por um latifundiário para defender um lavrador que havia assassinado a própria filha. O nome do fazendeiro era Pio, que significava pessoa piedosa, religiosa e caritativa. Além do mais, na região onde a história se passa, ele também era chamado de “pai de todos”. No conto, “o fazendeiro é a um só tempo a encarnação da justiça local e instituição protetora” (Tatim, 2016, p. 80-81).

Alguns autores, como Souza e Botelho (2001, p. 415-416), criticam uma visão hegemônica da sociedade brasileira patriarcal. Para eles, esse tipo de diagnóstico impõe uma concepção única e genérica da família no Brasil. Essa família patriarcal teria surgido das relações entre brancos e negros, sob a autoridade de um senhor proprietário, onde as mulheres (brancas e negras) também estariam subordinadas a essa autoridade. Os autores

defendem que essa situação está localizada no tempo e espaço. Ao ser convertida em matriz para a sociedade colonial inteira fez com que variações fossem esquecidas. Restringindo esse modelo à zona açucareira, especificidades como a do Sudeste e Sul do país mostraram-se diferentes.

Ao analisar a obra *Os primeiros troncos paulistas e o cruzamento euro-americano*, publicada em 1936 por Alfredo Ellis Jr., os autores encontraram uma crítica ao modelo patriarcal advindo da zona canavieira. Ellis Jr. pondera que existem diferenças regionais desse modelo para São Paulo. O patriarcalismo ainda persiste nos dois locais, com algumas diferenças. No Nordeste, latifúndios maiores, patriarcas mais poderosos, proles mais numerosas, cabedais mais concentrados e escravaria vultosa. Em São Paulo, pequenas propriedades, mais comunitarismo, patriarcas menos opulentos, porém, mais numerosos (Souza; Botelho, 2001, p. 420).

Levanta-se aqui esses questionamentos pois, em um país de dimensões continentais, encontraremos especificidades relativas a cada região. O *modo de produção* e o próprio *produto* de cada latifúndio infere na sua configuração. Para retomar exemplos já tratados, a zona canavieira e as plantações de café não possuíam os mesmos *tipos* de trabalhadores, nem a mesma organização. Ainda assim, no tocante à organização familiar e social, o patriarca ainda impera em todas as regiões. Não obstante, temos no Brasil uma tradição, que demorou a ser quebrada, de grandes latifundiários ocupando cargos importantes de nossa política. A especificidade existe e sempre existiu. No entanto, ao tratar sobre configurações rurais, é indispensável pensar no peso do patriarca.

Mello e Novais (1998, p. 574-576) demonstram como o modelo patriarcal perdurou no mundo rural brasileiro. Os autores elaboraram um panorama de como era a sociedade na década de 1950. Para os citadinos, cerca de 10 milhões, os 41 milhões de brasileiros que viviam no campo eram considerados jecas, caipiras e matutos²⁶⁴. Uma visão preconceituosa que via como moderno e “superior” os demais. A estrutura social no campo era demarcada pelo domínio da oligarquia de latifundiários. Abaixo deles estavam os médios proprietários, arrendatários, posseiros, pequenos proprietários, parceiros, assalariados permanentes e temporários, etc. Os pequenos proprietários e posseiros tinham um pedaço de terra para trabalhar. Os parceiros viviam dentro do latifúndio na

²⁶⁴ Bourdieu (2006, p. 87) alerta que, muitas vezes, o camponês é levado a introjetar a imagem que os outros fazem dele, mesmo quando se trata de um estereótipo. Como consequência, passa a ver seu corpo de forma embaraçada e infeliz. Por esse motivo, “a tomada de consciência de seu corpo é, para o camponês, a ocasião privilegiada da tomada de consciência da condição camponesa”.

condição de “morador”²⁶⁵. Mas todos produziam o básico para comer e adquirir bens estritamente necessários: instrumentos de trabalho, sal, carne de vaca, pão de trigo, tecidos, calçados, entre outros. “O que aproximava a todos, fossem assalariados permanentes, pequenos proprietários, posseiros e parceiros, era a miséria ou a extrema pobreza em que viviam”.

A vida social no campo girava em torno da família conjugal, dos parentes, compadres e vizinhos. Uma família próxima de *padrões patriarcais* ajustados ao tipo de vida de grupos inferiores na pirâmide social. A sujeição da mulher ao marido não era mais absoluta, mas seu dia-a-dia era ainda mais sacrificado do que o dos homens, já que cuidavam do trabalho da casa e ajudavam na labuta da lavoura. A mulher continuava a ser “o ventre gerador de uma penca de filhos” que ajudariam no trabalho. Para o controle dos filhos, castigos severos eram aplicados com o objetivo de preparar as crianças para o trabalho. As poucas que frequentavam escola, mal aprendiam a ler e escrever (Mello; Novais, 1998, p. 576).

Moravam, o pai, a mãe e os filhos, numa casa de taipa apertada, muito poucas de tijolo, chão de terra, telhado de sapé, algumas de telha, um ou outro móvel, água de poço, muitas vezes infectado, a “casinha” ou o mato por banheiro. O trabalho é duro, de sol a sol, do homem, da mulher, dos filhos, os de sete, oito, nove anos já fazendo algum serviço leve. Em geral, todos mal alimentados, alguns desnutridos: comiam arroz, feijão ralo, café, também ralo, farinha de milho ou a de mandioca, preferida especialmente no Nordeste, de vez em quando, uma “mistura”: galinha, servida especialmente para os doentes, carne de porco, um pouco de carne de vaca, ovos. Quando havia doença na família, a farmácia estava longe, o médico também, o remédio era caro. Todos descalços, um ou outro possuindo uma bota ou uma alpargata, as crianças nuas ou só de calçãozinho, barrigudas, cheias de vermes. As mulheres, umas velhas aos trinta anos. Poucos passando dos cinquenta. Uma vida, enfim, a desses homens, dessas mulheres, dessas crianças, que diferia pouco, muito pouco da de deus ancestrais longínquos (Mello; Novais, 1998, p. 577-578).

Em meados de 1960 ocorreu uma “modernização selvagem na agricultura”. Pequenos proprietários, posseiros e parceiros não ficaram apenas à mercê das peripécias da natureza, das colheitas ruins, secas e chuvas torrenciais. Milhões de homens, mulheres e crianças foram arrancados do campo pelo trator, pelos implementos agrícolas

²⁶⁵ Moacir Palmeira (2009, p. 204-205) explica que, diferente do senso comum urbano, para os trabalhadores da cana *morar* não significa apenas “habitar”. *Morar* significa ligar-se a um engenho de uma maneira muito particular: um morador sempre se reporta a um local específico (o engenho X onde trabalha e mora). Antes de *pedir morada*, ou entre uma *morada* e outra, o trabalhador não é um *morador*. Torna-se quando estabelece um “contrato” particular que o liga a um senhor de engenho ou a um proprietário. Quando um trabalhador rural procura um engenho ele pede uma *casa* antes de um trabalho. Uma *casa de morada* que permita o sustento da família e algumas vantagens como o usufruto de um *sítio*.

sofisticados, por adubos e inseticidas. A saída era se aventurar na fronteira agrícola, no interior do Brasil. Ou então migrar para as cidades (Mello; Novais, 1998, p. 579-580).

A modernização não gerou um novo modelo de família. A família foi estruturada pela divisão sexual do trabalho – um aspecto que delimita as funções do homem e da mulher e está associado à construção da identidade de cada um dos sexos. Na sociedade brasileira, comumente, a divisão sexual do trabalho se dá de modo “tradicional”, com princípios rígidos que atribuem à mulher o papel de esposa e mãe, confinando-a nas tarefas da esfera privada. Aos homens, era atribuído o engajamento no universo público do mercado de trabalho. Essa dicotomia também provocava a responsabilidade delegada aos homens de prover financeiramente a sua família, exercendo autoridade e poder. “Desse modo, a família era estruturada de modo hierarquizado com relações de autoridade e de poder fundadas na dominância masculina” (Romanelli; Bezerra, 1999, p. 79).

Portanto, a família no Brasil segue um modelo patriarcal (modelo trazido pelo colonizador português e adaptado às condições socioculturais brasileiras: o latifúndio escravagista). Isso quer dizer que a família foi instituída em um sistema onde impera o poder do gênero masculino. As relações são regidas por princípios básicos onde as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e os jovens, concomitantemente, subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina, instituída pelo patriarcalismo, atribui maior importância às atividades masculinas, que detém o poder de controle dos corpos, da sexualidade e autonomia feminina (Mariano, 2016, p. 431).

Mesmo com o poder patriarcal sendo cada vez mais questionado e perdendo espaço na constituição familiar a partir do século XX, a hegemonia masculina persiste até os dias atuais (Mariano, 2016, p. 432-433). O poder patriarcal permanece e se atualiza com o avanço do capitalismo, “a racionalização da sociedade, em vez de estabelecer relações de maior igualdade entre os indivíduos, tendo como base a organização do mercado, leva a um aprofundamento das desigualdades entre homens e mulheres” (Rezende, 2015, p. 20).

5.4 A emergência de novos atores políticos para além do modelo patriarcal

Nos *Cadernos de Formação* anteriormente analisados destacou-se que o MST busca construir um *homem novo* – o Sem Terra. Para o movimento, nessa busca por dignidade e por uma vida que não signifique a privação de direitos, é importante colocar em cena novos atores sociais que não sejam o pai chefe de família.

Analisaremos agora um *Caderno de Formação*, escrito pelo Setor de Gênero do MST, intitulado “Diversidade sexual no MST: elementos para o debate”. Ele possui 40 páginas e foi publicado em 2018. Sendo um movimento que se organiza por setores, é imprescindível destacar a importância da criação do Setor de Gênero dentro do MST. Ele é responsável por pensar e difundir ideias que colocam novos atores sociais em destaque. Além dele, a criação do Coletivo LGBT Sem Terra também influi sobre novas percepções de mundo dentro do movimento.

O Caderno tem um objetivo educacional, criando novos espaços e novas discussões que visam inserir o movimento dentro de debates tidos como importantes para o momento político que atravessa a vida dos homens e mulheres do campo.

A partir do próprio documento vemos que a articulação do debate de gênero, especificamente na questão LGBT, começou a se construir em 2013. Neste ano o MST participou da marcha contra a homofobia em Brasília. Em 2014, no VI Congresso Nacional, algumas questões sobre o tema foram discutidas. Houve a demarcação de espaços por novos sujeitos, como as pessoas transexuais. Em 2015 um novo passo importante foi dado: Na Escola Nacional Florestan Fernandes ocorreu uma roda de conversa no dia do orgulho LGBT que resultou na realização do primeiro Seminário “O MST e a diversidade sexual”. O referido seminário na ENFF contou com a participação de 35 militantes, representantes de 13 estados, e foi responsável por colocar formalmente a entrada da questão LGBT na pauta do MST. “O seminário deu uma visibilidade aos sujeitos LGBT no MST como sujeitos da luta, que têm sua sexualidade e que existem como militantes da organização”. Ademais, o seminário delimitou que a organização dos sujeitos LGBT Sem Terra só tem sentido se estiver vinculada ao projeto de Reforma Agrária Popular²⁶⁶.

Em janeiro de 2016 o MST deliberou politicamente uma alteração nas normas gerais do movimento onde incluiu e reconheceu os sujeitos LGBT como parte integrante do movimento. Estabeleceu também que o combate a LGBTfobia é uma das tarefas da organização, que deve travar o debate de gênero, classe e diversidade sexual no trabalho de base sem dissociá-los dos objetivos principais do MST e dos princípios humanistas e socialistas²⁶⁷.

²⁶⁶ MST. Caderno de Formação nº 5 – Setor de Gênero – Diversidade sexual no MST: elementos para o debate. São Paulo. jun. 2018. Disponível em: *Biblioteca da questão agrária*.

²⁶⁷ *Ibidem*.

Considerando a história do movimento, a entrada dessa pauta é bastante recente, mas acompanha os passos que a sociedade brasileira trilhou. Incluir novos debates, com novos sujeitos sociais em destaque, também reafirma a ideia de que o MST é um *corpo em movimento*. Enquanto organização coletiva, o movimento se apropria de pautas importantes para diversos trabalhadores e trabalhadoras, sempre visando relacioná-las com o objetivo maior do MST – a luta pela Reforma Agrária.

No subcapítulo anterior levantou-se o debate de como o patriarcado mobiliza e organiza as questões sociais no campo. Desconstruir uma ideia que perdura por tantos anos não é uma tarefa fácil diante da base do MST. Por isso, o documento analisado é bastante didático ao explicar as questões de gênero para a militância. Vários recursos visuais e de síntese foram utilizados. Entre eles, podemos encontrar um pequeno glossário que explica expressões e conceitos como, por exemplo, “drag queen”, “heteronormatividade”, “sair do armário”, “transfobia”, etc.²⁶⁸

Seguindo uma linha didática, o Caderno explica que a construção de gênero, “a forma como os homens e mulheres devem ser”, acontece antes mesmo do nascimento – na escolha do nome, das roupas e dos brinquedos que irão refletir nas tarefas a serem desenvolvidas no convívio social. A construção de gênero também se relaciona com valores morais que são ensinados pela família, pela comunidade e pela igreja. Toda essa construção histórico-cultural define que um sujeito se estabeleça em contradição com o outro: as mulheres em contradição com os homens. Nesta lógica, o único modelo de sexualidade aceito é o heterossexual²⁶⁹.

Assim, os “padrões de masculino e feminino” são construídos de acordo com a sociedade em que vivemos, e vem estabelecendo mecanismos de dominação de homens sobre mulheres, ao que chamamos de patriarcado. Neste sistema de exploração/dominação, que tem como base a divisão sexual do trabalho, reconhece a família como um núcleo privado, formado pela mulher, o marido e os filhos, em que caberá à mulher, primeiro como propriedade do pai e, após o casamento, do marido, a realização do trabalho doméstico não remunerado, o cuidado com a casa, a criação dos filhos, o cuidado com os idosos, etc. Já ao homem é garantida a posse dos tipos privados de propriedade, o privilégio da vida pública, o poder de decidir a respeito da forma como estes sistemas se perpetuam, ou seja, o poder de decidir a respeito do tempo, do trabalho, do corpo e da sexualidade da mulher²⁷⁰.

A cartilha explica que todos somos formados pela sociedade onde vivemos. Na sociedade capitalista, aprende-se que “homem não chora”, que “lugar de mulher é em

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

casa e que ela deve obedecer ao pai e ao marido”, “que gays, lésbicas e travestis são degenerados”. Essa visão de mundo e esses valores classificam quais são os sujeitos úteis para o capitalismo, garantindo uma divisão sexual do trabalho. Também gera intolerância, preconceito e violência contra todos que não se encaixam em um modelo ideal – o do homem, branco, heterossexual, provedor do lar e proprietário das coisas e do corpo da mulher²⁷¹.

A base material do patriarcado é compreendida como sendo a divisão sexual do trabalho, onde a família nuclear – monogâmica e heterossexual – é responsável por reproduzir uma sociedade de classe. Por isso, o Caderno deixa claro que não se pode pensar separadamente o gênero e a classe social. A orientação segue para compreender que de um lado estão os trabalhadores (com raça, gênero e orientação sexual diferentes) e de outro a burguesia que é dona da riqueza que se produz coletivamente²⁷².

Explica-se durante o texto que gênero e orientação sexual são coisas diferentes. Gênero é descrito como uma construção social, política e cultural que define o que é ser homem ou ser mulher. Orientação sexual é a forma de vivenciar a sexualidade humana. Os sujeitos estabelecem comportamentos sexuais e afetivos distintos, podendo se relacionar com pessoas do mesmo sexo, do sexo oposto, ou de ambos os sexos. A identidade sexual é descrita como um processo de auto definição, como a forma que os sujeitos se reconhecem e desejam ser reconhecidos socialmente, independente do sexo biológico. Essa identidade inclui também um senso pessoal do corpo, que pode envolver modificações de aparência, vestimentas, modos de falar, etc. “Assumir uma identidade de gênero e uma orientação sexual diferentes daquelas impostas pela sociedade capitalista é um ato político, na medida que confronta a ordem social estabelecida”²⁷³.

Para o Setor de Gênero do MST os passos para uma sociedade igualitária só podem avançar se os sujeitos se desafiarem a quebrar modelos, padrões de comportamento, papéis sociais, tabus e classificações estabelecidas pela sociedade capitalista. “O projeto de sociedade pelo qual lutamos e ousamos construir diariamente considera que todos os seres humanos – de todas as cores e crenças – devem ser livres para amar, que a diversidade e a liberdade sexual também integram este projeto”²⁷⁴.

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ibidem.*

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra se coloca como tendo a tarefa de debater o tema da diversidade sexual na sua base para romper preconceitos que alimentam o projeto do capitalismo, visando dividir a luta. “A discriminação nos divide, o respeito e a diversidade nos unem”²⁷⁵.

O MST é composto por trabalhadoras e trabalhadores que lutam pelo direito à terra, e desde então, realizam a luta por direitos humanos fundamentais (por escola, saúde, produção de alimentos saudáveis). Almeja a superação da exploração capitalista, sendo necessária a luta contra o sistema patriarcal, que se reproduz fortemente no campo, expresso no machismo, no sexismo, na LGBTfobia e no racismo²⁷⁶.

O documento também alerta para o perigo de transformar a comunidade LGBT em “mercado gay”. Essa questão influi diretamente na forma como o movimento enxerga a organização política atualmente. Sendo uma prática recorrente do capitalismo – a de transformar as pessoas em “coisas” – o MST defende que existe um processo de “homogeneização” de interesses e de imagem, bem como a construção de um tipo ideal de “gay” ou “lésbica”. A construção desses estereótipos serve para a exploração, ao passo que diferenciam sujeitos a partir do seu consumo²⁷⁷.

Desconstruir preconceitos e desmobilizar o “mercado gay” não parece uma tarefa fácil. O Setor de Gênero, na elaboração do Caderno, compreende essa questão e faz usos de vários recursos para auxiliar na construção de uma nova lógica de mundo. E, neste sentido, o Caderno faz um jogo excepcional com os símbolos do MST e do movimento LGBT. No hino do Movimento Sem Terra há um trecho que diz: “hasteemos a bandeira colorida, despertemos esta pátria adormecida, o amanhã pertence a nós trabalhadores”. A bandeira em questão é a do próprio MST, mas, aqui no documento ela se relaciona também com a bandeira colorida do movimento LGBT, demonstrando uma espécie de *tradição inventada*. O Setor de Gênero, ao relacionar os símbolos, aproximou os dois movimentos, demonstrando que eles podem caminhar juntos a serviço de todos os trabalhadores²⁷⁸.

O Caderno afirma que a prática das organizações populares nos assentamentos e acampamentos não deve se restringir apenas ao modo de produzir na terra, mas também na forma de se viver em sociedade. É necessário buscar novas formas de relações sociais

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

que respeitem a vida, a diversidade humana e considere que a base do MST é diversa, com orientações sexuais, identidades de gêneros e sexos diferentes. Por isso, o debate da sexualidade está ligado à emancipação humana²⁷⁹.

Neste sentido, o documento demarca, diversas vezes, que o capitalismo busca dividir os sujeitos. Aceitar suas classificações e excluir as pessoas por sua orientação sexual ou definição de gênero também divide o movimento. Salienta-se que os LGBT também são Sem Terra, também fazem parte dessa longa marcha do campesinato e precisam ser respeitados enquanto sujeitos²⁸⁰.

Por fim, o *Caderno* define que a identidade Sem Terra é um *sujeito coletivo*. É composta pela expressão da identidade de cada um dentro de suas particularidades, “que são resultado da construção histórica consciente da nossa humanidade”. Respeitar o Sem Terra perpassa por respeitar a liberdade e os sentimentos, que devem ser exercidos sem medo dentro da organização política. Para o movimento, “assim como rompemos com as cercas do latifúndio que concentram a terra, o poder e a riqueza, é preciso romper com as cercas que nos impedem de viver e amar”²⁸¹.



IMAGEM 45 – Ilustração do Setor de Gênero do MST. Disponível em: MST. Caderno de Formação nº 5 – Setor de Gênero – Diversidade sexual no MST: elementos para o debate. São Paulo, jun. 2018.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

5.5 A mulher no MST: recortes de classe, gênero e raça

Nas publicações dos *Cadernos de Formação* existem edições específicas que foram produzidas *por e para* mulheres do MST. Também encontramos cartilhas dedicadas, especificamente, ao público feminino. A discussão sobre o papel da mulher antecede a discussão sobre os direitos dos LGBT no movimento, mas ambos os grupos constroem o Setor de Gênero do MST.

Em novembro de 1998 foi publicada a segunda edição de uma cartilha, intitulada *Compreender e construir novas relações de gênero*, pelo Coletivo Nacional de Mulheres do MST. A cartilha é composta por uma coletânea de sete textos e possui 55 páginas. A diagramação foi feita por Pascal Angst e a impressão pela Gráfica e Editora Peres Ltda. A reedição da cartilha foi possível através do Convênio INCRA/ANCA, CRT/DF/23.001/98. Na apresentação, o Coletivo de Mulheres declara:

Queremos que essa publicação sirva de documento permanente de estudo e aprofundamento entre a militância do MST, para compreendermos e construirmos novas relações de gênero no nosso dia a dia. A Nova Mulher e o Novo Homem estão dentro de cada um de nós. É preciso ajuda-los a nascer! Esta tarefa é do conjunto da nossa organização²⁸².

O primeiro texto da coletânea foi escrito por Lígia Mendonça, intitulado “Luta de gênero e classe”. A autora explica que os modelos de família e a quantidade de filhos variam de acordo com a necessidade de mão-de-obra do capitalismo. Por esse motivo, a capacidade biológica da mulher de ter filhos girou em torno dessas necessidades e não de uma decisão pessoal. A sexualidade da mulher somente é considerada como objeto ou como ato reprodutivo. Sua afetividade é esquecida e seu prazer é negado. A mulher deve agradar os outros sem se importar consigo mesma, tornando-se um objeto. Quando uma menina menstrua, dizem que se tornou mulher: só consideram a mulher enquanto sua capacidade de procriação, é assim ela se converte em pessoa²⁸³.

Seguindo a leitura, vemos que a maioria dos problemas de gênero são gerados quando a mulher não corresponde ao padrão social. Quando ela passa do âmbito doméstico para o público é discriminada. Quando sai de casa para trabalhar é tomada por sentimento de culpa, sendo julgada pela família e pela sociedade, vista como

²⁸² MST. *Compreender e construir novas reações de gênero*. São Paulo, nov. 1998. Disponível em: *Biblioteca da questão agrária*.

²⁸³ *Ibidem*.

irresponsável. É então que o texto discute a dupla jornada de trabalho – dentro e fora de casa – e levanta a questão de que, se a mulher é militante, ela ainda enfrenta uma terceira jornada nos compromissos políticos. E como conseguir realizar tudo isso se a responsabilidade sobre as crianças é da mulher? A autora levanta a importância das creches e escolas, sendo elas direitos das crianças e não apenas “guarda-volumes” de pessoas²⁸⁴.

Mendonça reconhece avanços na questão de gênero ao comparar gerações mais atuais com suas mães e avós. Mas destaca que ainda há muito pra ser conquistado para que se tenha maior igualdade. Como exemplo, ela cita que existe, por um lado, uma igualdade jurídica de maneira geral. Ao mesmo tempo existem leis brasileiras que prejudicam as mulheres: uma lei que exige permissão do marido para que a mulher possa trabalhar; outra lei que diz que se a filha não for mais virgem ela pode ser deserdada. Neste sentido, os avanços nas leis não estão sendo acompanhados por mudanças de costumes. E a autora aponta que esse problema também se encontra dentro da esquerda, que reproduz esses conteúdos sobre as mulheres²⁸⁵.

O sistema que a autora se refere também afeta e oprime os homens. O modelo de “machão” dificulta que os homens sejam sensíveis, capazes de erros. Diante dos avanços das mulheres, sentem-se inseguros, sem identidade e contraditórios. Angustiam-se com a perda do seu papel social. E o homem não adota o espaço doméstico por ser um caminho desvalorizado. Por esse motivo a autora defende que a discussão de gênero não é um assunto só de mulheres, mas também dos homens do MST²⁸⁶.

O segundo texto da cartilha foi escrito por James Petras, intitulado “Uma revolução dentro da revolução”. O autor começa dizendo que as mulheres sempre desempenharam um papel muito importante na história da humanidade, em especial nos processos revolucionários. No momento de tomar as armas, sair de casa para enfrentar um poder opressor, as mulheres foram convocadas. Entretanto, depois da vitória a tendência é que elas voltem para a situação anterior, no espaço privado da casa: “os homens dizem ‘ganhamos a luta’, mas ele está no comitê e ela na cozinha!”. Petras defende que uma revolução é capaz de elevar o nível de vida, mas ela em si não resolve as contradições de gênero. Não é possível mudar as práticas e as ideologias automaticamente. Por isso, desde a formação do militante a questão de gênero deve ser

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*.

discutida, visando mudar as relações pessoais e criar novos valores. O autor sugere que desde o recrutamento das famílias para as ocupações de terra, nos planos de organização dos acampamentos e nas comissões de negociação as mulheres devem estar presentes. A maior proposta do texto é fazer *uma revolução dentro da revolução* para que seja possível modificar as relações sociais²⁸⁷.

Além do mais, o texto traz uma crítica ao feminismo burguês, pois, ele desconsidera o fator classe e afirma que todas as mulheres sofrem a mesma opressão. Entre as mulheres de classes privilegiadas, mesmo que sofram discriminação por parte do marido, é comum a exploração do trabalho de outras mulheres: empregadas domésticas, babás, etc. Existem diferenças entre mulheres de classes distintas: “Não se pode cair no essencialismo feminista que diz que todas as mulheres são iguais e nem no reducionismo classista que diz que só há uma classe, um interesse e uma política. As duas lutas devem ser combinadas”²⁸⁸.

O terceiro texto da cartilha tem como título “Educar para não discriminar”. Foi elaborado pela Rede Mulher. Nele, encontramos um alerta de que é na vida familiar que começa a educação, onde se conformam as primeiras crenças, atitudes e valores. É onde uma criança aprende com a figura autoritária do pai; ou com a figura submissa da mãe. A Rede Mulher defende uma educação que valorize o ser humano, independente do sexo, sem considerar que existe um sexo que domina e outro que é dominado. No cotidiano, o texto incentiva que meninos e meninas participem igualmente do serviço doméstico. E que meninos e meninas tenham oportunidades iguais de lazer e educação. Nas creches, cirandas e escolas são incentivados que os pais e mães sejam convidados para o debate de gênero e que esses ambientes não reforcem a discriminação²⁸⁹.

Isabel Greem escreveu o quarto texto da cartilha, tendo com o título “Mulher e trabalho”. Logo no início, nos deparamos com dados alarmantes (baseados em informações da ONU): a mulher representa 57% da população mundial; faz parte de 33% da força de trabalho remunerada; mas é responsável por 66% das horas trabalhadas, remuneradas ou não; recebe menos de 10% da renda mundial; e possui 1% das propriedades. Para mudar essa realidade dentro dos territórios do MST a autora defende ser necessário que a mulher não vá apenas para roça, mas que ela esteja junto na hora de decidir o que produzir e como produzir. Que ela compreenda a política agrícola, o

²⁸⁷ *Ibidem.*

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibidem.*

funcionamento do comércio, etc. Para que o trabalho seja um elemento pedagógico para a libertação, as mulheres não devem participar apenas de atos mecânicos, mas sim se envolver na organização do trabalho e na tomada de decisões²⁹⁰.

O quinto texto – “O que é ser mulher? O que é ser homem? Subsídios para uma discussão das relações de gênero” – foi escrito por Miriam da Silva Pacheco Nobre e Nalu Faria Silva. As autoras explicam que o papel feminino tradicional estabelece que a maternidade é a principal atribuição das mulheres, juntamente com o cuidado da casa e dos filhos. O homem deve ser o provedor, que trabalha fora e traz o sustento da família. Sua realização se dá no espaço público. Embora pareça algo concreto, as autoras defendem que isso é apenas um modelo: a realidade da classe trabalhadora mostra que a maioria das mulheres também é responsável pelo trabalho e pelo sustento de suas famílias. “A persistência nessas ideias tradicionais e nunca realizadas plenamente costuma ser justificada pela ideia de que esses papéis são naturais”. Mas eles de fato não são²⁹¹.

Outra questão importante trabalhada pelas autoras é a violência contra a mulher, que pode assumir diversas formas: espancamentos, insultos, ameaças, estupros, assédio e assassinatos. Dentro delas, também mencionam forma sutis de desqualificação (por exemplo, quando se diz que uma mulher trabalha bem “apesar de ser mulher”). Essa violência se perpetua pela impunidade dos agressores e pela transformação da vítima em ré (como quando dizem que a mulher “provocou”). Quando laços afetivos estão envolvidos é mais difícil para a vítima sair dessa situação, acreditando que o homem pode mudar. Ainda assim, o texto destaca a importância da denúncia da violência, principalmente em delegacias especializadas²⁹².

No sexto texto – “Cidadania para as mulheres” – não foi citada autoria. Assim como nos anteriores aparece a ideia de que homens e mulheres vivem na sociedade definidos por sua condição de classe, raça e gênero. O texto também toca no assunto do trabalho não remunerado para as mulheres, que realizam diversas atividades domésticas. Além do mais, as mulheres são reconhecidas como sendo a maioria nos movimentos que reivindicam melhorias em seus bairros, que participam de mutirões, nos grupos de compra comunitária e nos projetos de geração de renda. Todavia, as agricultoras, em especial, não são reconhecidas como trabalhadoras e são excluídas dos direitos sociais básicos e dos

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem.*

²⁹² *Ibidem.*

programas governamentais de apoio à agricultura. Então, mesmo que elas ocupem o espaço público, são vistas como uma extensão da família. Diante disso, o texto sugere que as mulheres regulamentem sua documentação²⁹³, declarando-se como produtoras rurais e que as tarefas domésticas sejam readequadas, fazendo com que a maternidade seja vista como uma questão social²⁹⁴.

O último texto da cartilha, “A questão das mulheres no MST”, foi escrito pelo Coletivo Nacional de Mulheres do próprio movimento. Foi elaborado com o objetivo de elevar o nível de participação das mulheres na luta pela reforma agrária e pela sociedade que o movimento busca construir. Para isso, reconhecem que a inexistência da exploração e opressão da classe trabalhadora precisa compreender também a libertação da mulher²⁹⁵.

Quanto ao papel que elas desempenham e representam para o MST, o documento deixa claro que:

É o mesmo papel político desempenhado pelos homens, porém, do jeito da mulher, ou seja, é o papel de atriz política, com sua característica de gênero feminino e de classe trabalhadora e que, por assim ser, é muito mais que estratégia para a resistência nas ações, e muito mais que esposa e mãe, somente (...). Temos claro que o engajamento político e econômico da mulher é o sustentáculo do processo orgânico e massivo do Movimento Sem Terra, processo que irá garantir num futuro próximo a transformação de toda a sociedade²⁹⁶.

Por fim, a cartilha analisada conta ainda com uma campanha de documentação, onde é explicado quais os documentos principais que uma mulher precisa ter: certidão de nascimento e casamento, carteira de identidade, título de eleitora, CPF ou CIC. No tocante a questões trabalhista, sugerem-se os seguintes documentos: carteira de sócia, título de terra, talão do INCRA, bloco de notas, carteira de identificação do contribuinte e declaração anual de vendas. Para o MST, ter documentos é uma questão de cidadania, de reconhecimento individual e profissional. Por esse motivo, o lema estampado no final da cartilha é “Nenhuma trabalhadora rural sem documentos”²⁹⁷.

²⁹³ Butto e Hora (2008, p. 27-28) salientam que é necessário desenvolver políticas para as mulheres do campo, reconhecer as desigualdades de gênero e adotar estratégias de superação dos entraves à conquista da autonomia econômica das camponesas. Um passo fundamental para superar esses obstáculos é a documentação. Neste sentido, o Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural (PNDTR) se mostra imprescindível. Sem documentação básica, não há como inscrever as mulheres no cadastro do Incra. Por isso, para o MST, é importante falar sobre a documentação em suas cartilhas.

²⁹⁴ MST. Compreender e construir novas reações de gênero. São Paulo, nov. 1998. Disponível em: *Biblioteca da questão agrária*.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibidem*.

Os textos selecionados para a cartilha repetem, por várias vezes, que a mulher não deve ser uma extensão de sua família. Também representam um convite para que as mulheres participem mais ativamente do movimento, ocupando cargos de liderança. Em todos os debates três questões primordiais atravessam a construção da vida da mulher Sem Terra: classe, gênero e raça. Em uma análise preliminar podemos constatar uma quebra no padrão da família patriarcal descrita anteriormente. Dentro do MST ainda se encontra uma centralidade na família, mas não sob o domínio do masculino. Aqui vemos uma família mais horizontal onde o casal ganha protagonismo.

Outro documento que pode ajudar a apreender a questão da mulher no MST é o *Caderno de Formação nº 2: Mulher Sem Terra*, organizado pelo Coletivo Nacional de Gênero do MST. O Caderno não possui data de publicação, mas podemos inferi-la por um dado apresentado: no início de seu texto é mencionado que sua publicação é fruto de uma construção coletiva em um processo de 15 anos de MST. Portanto, o Caderno foi publicado por volta de 1999. Sua proposta geral é que sejam realizados oito encontros presenciais nos núcleos de base onde diversos temas serão debatidos: mulheres e luta de classes, relações de gênero, educação, valores, cultura, saúde, projeto popular e reforma agrária.

Para trabalhar esses temas foram listadas algumas orientações gerais:

1. Fazer o convite à todas as mulheres. Ver formas criativas como: um bilhete à cada uma, comunicar na Assembleia, ir de casa em casa. etc.
2. Discutir um horário em que todas possam participar ativamente do encontro.
3. Preparar o encontro com antecedência com beleza e simplicidade como flores, bandeiras, cartazes, frutos, etc. para que o ambiente seja acolhedor.
4. Providenciar água no local do encontro. De acordo com o costume de cada região, pode-se organizar: cafezinho, chimarrão, tererê...
5. Fazer a divisão das tarefas: mística, animação, secretaria, coordenação de cada reunião.
6. Preparar a Ciranda Infantil para que as crianças tenham seu espaço, e possam desenvolver-se com o novo que queremos.
7. Criar momentos de descontração durante o encontro: piadas, músicas, palavras de ordem, relaxamento, etc.
8. Tentar buscar novas informações sobre cada conteúdo apresentado na cartilha.
9. Criar dinâmicas para envolver a mulherada para que participem, deem sua contribuição e tente melhorar o dia a dia do assentamento/acampamento, seja no aspecto da produção, formação, participação da mulherada.
10. Ao final de cada encontro, fazer uma avaliação²⁹⁸.

²⁹⁸ MST. Caderno de Formação nº 2: mulher Sem Terra. São Paulo. 1999. Disponível em: *Biblioteca da questão agrária*.

Percebe-se aqui um dado interessante se relacionado com outros Cadernos já apresentados. Este, dedicado ao encontro e discussão entre as mulheres, é o único que se preocupa em criar um espaço destinado às crianças. Demonstra, dessa forma, que são elas as responsáveis pelo cuidado dos filhos.

No texto base para o segundo encontro é proposta uma discussão sobre o que é gênero, onde o movimento declara: “entendemos que precisamos crescer como mulheres e homens novos construindo novas relações de poder, novas relações com o meio ambiente, novas relações econômicas baseadas em novos valores”²⁹⁹.

Por todo o Caderno é mencionado o uso de flores nos encontros, seja na preparação do ambiente ou na mística de abertura. Esse fato também delimita um modo de enxergar a mulher: como delicada e “cuidadora” do lar. Remete também à beleza – uma qualidade que se espera de uma mulher dentro dos padrões sociais. Apesar disso, o Caderno vai se apropriando aos poucos de outros símbolos reconhecidos como “masculinos”. No texto base para o primeiro encontro foi utilizado a escalação de um time de futebol para explicar a divisão de classes³⁰⁰.

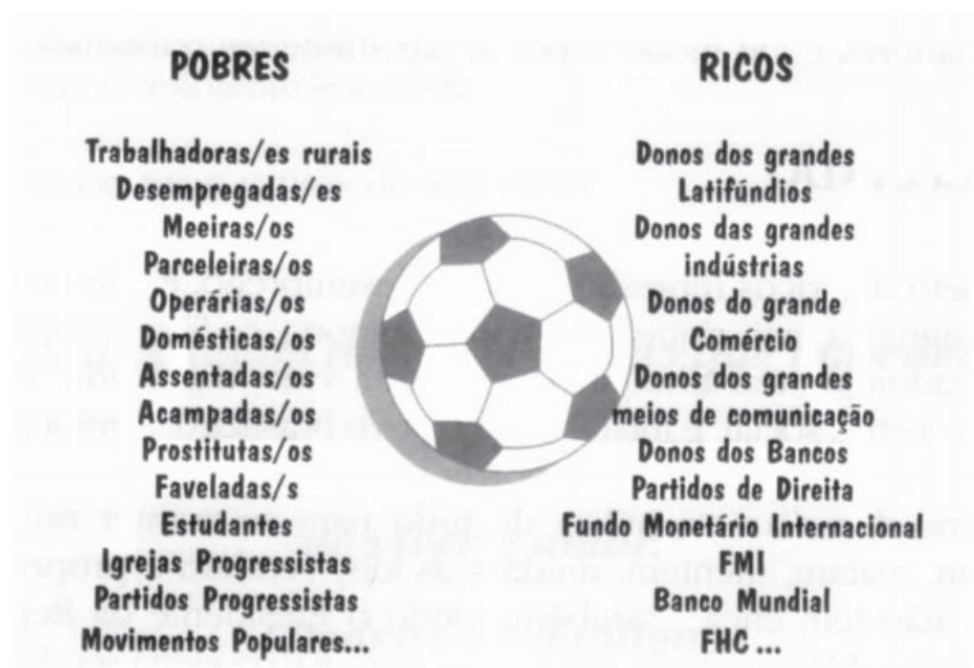


IMAGEM 46 – Ilustração sobre a luta de classes. Disponível em: MST. Caderno de Formação nº 2: mulher Sem Terra. São Paulo. 1999.

²⁹⁹ *Ibidem.*

³⁰⁰ *Ibidem.*

O Caderno também apresenta a visão de que o capitalismo precisa da mulher enquanto uma reprodutora de mão-de-obra barata – onde seus filhos e filhas serão entregues para a exploração nas fazendas e fábricas. Também necessita da mulher para a realização de uma dupla jornada de trabalho sem remuneração, onde ela não consegue participar de mais nada, alienando-se da sociedade³⁰¹.

Nos textos fica claro que a mulher tem o direito de escolher quantos filhos quer ter, sendo necessário difundir informações sobre métodos contraceptivos e formas de não engravidar – como tabelinha, camisinha, diafragma e DIU³⁰².

Por isso é necessário:

Buscar a liberdade, criar a partir da nossa família um novo jeito de viver e educar. Somos nós, as mulheres, que geramos os filhos. Mas a nossa tarefa é bem maior que gerar filhos. É gerar a vida! Gerar a vida é irradiar a Esperança. É tornar o Sonho possível. É construir com as nossas próprias mãos uma nação de mulheres e homens Livres e iguais³⁰³.

Apesar da simbologia das flores mencionada acima, o Caderno explica que, na sociedade em que vivemos, as qualidades atribuídas a mulher são a beleza, sensibilidade, afetividade, ser boa dona de casa, esposa e mãe. Ao homem espera-se a força, coragem, agressividade, cuidar dos negócios, participar de reuniões, etc. Desde pequenos as crianças são “treinadas” para isso: os meninos vão pra rua, brincam de bola, saem com o pai; as meninas brincam de boneca, dentro de suas casas, sob a supervisão da mãe. E então aparece o questionamento: “a quem interessa que as mulheres sejam educadas para ficar em casa e não participar?”. A resposta oferecida é que isso serve aos interesses da classe que está no poder, pois assim é mais fácil dominar os trabalhadores³⁰⁴.

Ao discutir educação, o Caderno menciona que as desigualdades humanas de gênero foram construídas por uma educação que começa em casa. Dentro da família as crianças se deparam com a figura do pai e da mãe, sendo estas as suas primeiras imagens de mundo. Se o pai é dominador e autoritário e a mãe é submissa, esta imagem vai contribuir para a formação da personalidade das crianças. O movimento defende que não há problema na mulher ser doce, ser uma boa mãe e uma boa esposa. Mas que as mulheres não podem ser educadas e preparadas apenas para isso. “Nós devemos educar nossas filhas mulheres para que sejam doces, educadas, carinhosas, sim, mas sem que

³⁰¹ *Ibidem.*

³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ *Ibidem.*

³⁰⁴ *Ibidem.*

necessariamente sejam submissas. E devemos educar nossos filhos homens para que sejam doces, carinhosos e educados, sim, sem que percam sua masculinidade”³⁰⁵.

Em outro trecho, também podemos ler que:

Nós mulheres somos diferentes dos homens, mas não somos inferiores. Politicamente, somos iguais. Existe na sociedade o masculino e o feminino, mas ela está organizada PELO masculino e PARA o masculino, falta a participação do feminino. Queremos é que o ser feminino participe da organização desta sociedade para que ela seja pensada pelos dois e para os dois. Sendo assim, não dá pra continuar falando que existe um papel para a mulher e um papel para os homens. Em nossos Acampamentos e Assentamentos e na nova sociedade, o papel das mulheres é o mesmo papel político desempenhado pelos homens, porém, do jeito da mulher. Não queremos ser vistas apenas como mães e esposas, ou simplesmente estar presente nas ações. Queremos sim, ocupar os espaços de decisões em todos os níveis na nossa organização e na sociedade que almejamos construir³⁰⁶.

Ao fim, o Caderno destaca que o próprio “documento” do MST estabelece que: as mulheres, junto com os homens, devem participar dos núcleos de base, coordenações, cooperativas, etc.; a coordenação dos acampamentos e assentamentos deve ser composta por metade de homens e metade de mulheres; no trabalho dentro do movimento, as mulheres devem se envolver também no planejamento, administração e nos cursos ofertados por técnicos; que os cursos de formação sejam acessados também pelas mulheres; que a conquista da terra seja da família, incluindo no cadastro do INCRA o nome do homem e da mulher, assim como projetos de financiamento também devem ser assinados pelos dois; que a educação das crianças seja responsabilidade também dos pais, da comunidade e das lideranças do movimento; que sejam criadas cirandas infantis em todos os espaços do MST para que as mães possam participar das discussões do movimento; que se criem coletivos de mulheres dentro dos assentamentos e acampamentos; que as questões de gênero, sexualidade e afetividade sejam discutidas por homens e mulheres³⁰⁷.

Nos documentos analisados vemos que as mulheres, apesar de estarem representadas na bandeira do MST desde a sua criação, precisaram trilhar um caminho rumo ao seu reconhecimento enquanto protagonistas da luta pela terra. Nos anos iniciais, o movimento tinha como foco a luta de classes. Com o passar dos anos, a luta de gênero também ganhou espaço, fazendo com que o MST modificasse suas visões de mundo e acolhesse esses sujeitos que eram oprimidos dentro da classe oprimida.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

Segundo Lorenzoni, Seibert e Collet:

O feminismo camponês popular não nasce das teorias, dos centros acadêmicos ou de grandes discursos políticos, mas nasce das experiências das mulheres camponesas por transformações concretas na vida delas, do campesinato e da classe trabalhadora. Uma prática cotidiana que está motivada por um pensamento político, que vai sendo apreendido nos processos de formação e estudo político ideológico da Educação Popular, da Teologia da Libertação, do Feminismo popular e revolucionário (Lorenzoni; Seibert; Collet, 2020, p. 27).

Na análise dos documentos percebe-se que as discussões de gênero foram sendo pautadas na base do MST de acordo com necessidades advindas da práxis. Não se trata aqui de um feminismo acadêmico, perpassado por meio de termos e artigos científicos elaborados. Trata-se de uma luta cotidiana e de discussões didáticas capazes de inferir sobre a vida das famílias Sem Terra.

Ainda existe desigualdade entre homens e mulheres dentro do movimento. Ter o direito de falar não quer dizer, necessariamente, ser ouvido. Como pontuador por Vanessa Lazzaretti:

Embora o movimento já tenha avançado muito no que diz respeito à igualdade de gênero, distribuindo de forma paritária os cargos representativos dentro das instâncias de gestão – tanto municipal e estadual quanto nacional –, a disparidade na responsabilidade pelas tarefas que dizem respeito ao lar ainda permanecem, como ocorre na sociedade de um modo geral (Lazzaretti, 2021, p. 109).

Mas o Movimento Sem Terra demonstra, a partir da criação de coletivos, setores e publicações, que procura construir um novo horizonte. A partir de discussões nos núcleos de base e de modificações no cotidiano das famílias, o MST busca superar o modelo de sociedade patriarcal proposto pelo latifúndio.

5.6 Elementos para um novo trabalho de base no MST

Este caderno ainda não é árvore, mas é terra rasgada, de um processo tão bonito, onde o dinheiro é nada³⁰⁸.

O novo caminho mencionado no subcapítulo anterior pode ser melhor visualizado no *Caderno de Formação nº 6, Setor de gênero – A conspiração dos gêneros: elementos para o trabalho de base*, publicado em 2018. Nele, o Setor de Gênero organizou diversos

³⁰⁸ MST. Caderno de Formação nº 6, Setor de Gênero – A conspiração dos gêneros; elementos para o trabalho de base. São Paulo, jan. 2018. Disponível em: *Biblioteca da questão agrária*.

textos, escritos por muitas mãos – como a Frente de Literatura do MST – a partir de conversas, estudos e processos coletivos, com o intuito de construir relações sociais baseadas na igualdade. O texto ainda está sendo usado como base para a formação de diversos militantes do movimento.

No início do documento o Setor de Gênero explica que suas discussões começaram a se consolidar no ano 2000. No entanto, ao fazer um resgate histórico do próprio MST, deixam claro que novos atores sociais – mulheres, LGBT, jovens e crianças, sempre fizeram parte de sua luta:

Na prática, homens na liderança e nos cabos de enxada nas terras ocupadas; famílias inteiras chegando aos acampamentos. Não tinham escolha, pois a grave crise violentava o direito básico à alimentação e ao trabalho. Acampamentos cheios de vida, e lá estavam elas, as mulheres e também, mais invisibilizados, os LGBT sem terra. Combinavam a intensa jornada do trabalho doméstico com a dor, o amor e a tarefa de linha de frente na contenção dos conflitos. Algumas poucas participavam das reuniões, tomavam a palavra, com a calça e a blusa larga, que nem sempre eram de suas escolhas, mas uma espécie de senha, necessária para serem ouvidas e respeitadas como militantes e não assediadas e desejadas como objeto sexual. As crianças? Uma extensão do ser mulher como um contorno de um corpo anexado, um ao outro. Elas estavam ali e protestavam bastante ao seu jeito. “Mas como incomodam essas crianças, até perdi o raciocínio”, diziam alguns. Mas elas também estavam ali. E os jovens? Alguns eram lideranças. Mas isso era coisa muito diferente para homens e mulheres. Que difícil ser jovem, mulher, militante! Outros penavam nas relações de poder na família patriarcal e quase desapareciam, mas não, a juventude estava ali. E as mulheres negras, homens negros sofriam racismo na luta? Que dor! Quanta verdade na expressão “quem se odeia não luta”. Mas as negras e os negros também estavam ali³⁰⁹.

Interessante perceber que o próprio movimento reconhece aqui seus problemas iniciais: a falta de protagonismo de pessoas de gêneros e raças que não se encaixam no modelo “ideal”; a dupla jornada de trabalho das mulheres; os assédios; o incômodo com a presença das crianças; os homens que queriam tomar todo o protagonismo nos debates; etc.

Foi apenas em 2006 que a Direção Nacional do MST estabeleceu que, dentro do movimento, os cargos de liderança deviam ser desempenhados por homens e mulheres em quantidades iguais. As discussões sobre os LGBT demoraram ainda mais para serem pautadas. O 1º Congresso Nacional do MST contou com apenas 30% de participação das mulheres. A primeira Direção Nacional contava com duas mulheres, dentre vinte militantes. A partir desses dados, o Caderno defende que é importante enxergar a classe trabalhadora não como um bloco homogêneo, mas no movimento das contradições sociais

³⁰⁹ *Ibidem*.

que formam os sujeitos. Dentro das organizações populares esses sujeitos marginalizados foram notados por meio da auto-organização e rebeldia³¹⁰.

Em 2000, durante o Encontro Nacional de Goiânia, a criação do Setor de Gênero foi aprovada. Entre as linhas iniciais que guiavam o Setor podemos encontrar:

[...] direitos de cunho econômicos, como a titulação em nome do casal e o debate de crédito pela família, ou o recebimento igual por hora trabalhada e socialização do trabalho doméstico; direitos de cunho político, como participação igualitária nas direções das associações e cooperativas, em setores, cursos, até paridade nas instâncias. Esta passa a vigorar somente em 2005, quando se delibera que a Direção Nacional seja composta por duas pessoas de cada estado, um homem e uma mulher, ampliando a representação das mulheres nessa instância, que acabou sendo replicada em grande parte dos estados. A de se notar que as linhas expressam também a preocupação com a garantia de participação das companheiras nas atividades, sejam elas formativas ou políticas, como a construção da Ciranda Infantil, que se num primeiro momento figura como direito das mulheres, rapidamente passa a ser compreendida também como um direito dos Sem Terrinha, ampliando nosso debate sobre a infância³¹¹.

Com o avanço dos debates, novas linhas foram surgindo, como o Feminismo Camponês Popular enquanto forma de organização e militância. Também houve uma defesa da liberdade sexual e garantia de que o cadastro e o documento de concessão de uso da terra estejam, preferencialmente, em nome da mulher ou do casal. Caso haja separação, o movimento defende que a terra permaneça com quem detiver a guarda dos filhos. Nos mesmos documentos deve ser garantido o uso do nome social de pessoas transexuais³¹².

As outras publicações que analisamos realizavam críticas à violência contra a mulher. Mas, diferente das anteriores, essa publicação é mais explícita. Com uma combinação entre poética e imagem, o texto aponta que os culpados pela violação do corpo feminino estão nos membros de sua própria família³¹³.

Em um texto dedicado aos homens, intitulado “Precisamos falar sobre nós”, escrito pelo Coletivo de Homens do Setor de Gênero, é citado que uma mulher, mesmo que reproduza o machismo, jamais deixará de estar na condição de vítima e de sofrer as consequências do patriarcado. Por outro lado, o homem, por mais que lute contra o machismo, jamais deixará de ser privilegiado pelo patriarcado. Neste sentido, o Coletivo defende que é importante combater o machismo com disciplina, de forma constante e

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibidem.*

permanente. Além disso, dá outras diretrizes específicas aos homens, como, por exemplo, serem responsáveis pelas tarefas domésticas (chamadas também de “tarefas do lar”) e pelos Sem Terrinhas. Aos homens do MST não é tolerado realizar nenhum tipo de violência patrimonial: se toda a família trabalha no lote todos têm direito aos seus frutos. Ao serem apontados por falas machistas, os homens não devem acusar a pessoa, chamá-la de doida ou ressentida, mas sim mudar sua postura política, compreendendo que apontar um erro não é um problema pessoal, mas uma oportunidade para o aprendizado³¹⁴.

Fazendo uma comparação com a própria condição de ser camponês e como essa categoria é atingida por preconceitos, ao tratar sobre assédio o texto escrito *para a pelos* homens do MST diz:

O militante, quando está na base e o dirigente quando está na militância precisa refletir se a externalização de suas vontades sexuais não está causando incômodo à outra parte. O direito ao primeiro flerte é dado a todas e todos (respeitando a questão da menoridade e lembrando que pedofilia é crime), entretanto quando uma companheira diz “NÃO”, ela está querendo dizer “NÃO”. Quando uma companheira sorri, é educada, conversa, olha nos olhos, dá bom dia, etc., provavelmente é por bons modos. Nada garante que esta educação é interesse sexual (...). Não nos esfreguemos nas companheiras, carinho é bom, mas há de haver liberdade e RECIPROCIDADE para que seja carinho. Liberdade sem reciprocidade é medo travestido de respeito. Não devemos esquecer que junto do assédio vêm também as relações de poder desiguais, a imposição do poder, da nossa posição política e que isso destrói por dentro nossa organização (...). A piada machista é uma forma de intimidar, rebaixar, de ridicularizar. Não existe piada machista inocente. *Nenhum de nós se sente confortável com piada que trata o camponês de forma pejorativa ou o pobre de forma preconceituosa. Devemos banir essas piadas de forma definitiva (grifo nosso)*³¹⁵.

A Frente de Literatura do MST foi responsável por escrever diversos contos sobre situações cotidianas que afetam as mulheres do MST. Um deles, intitulado “Segurança”, trata sobre o assédio nos espaços da militância. Fala sobre um homem muito seguro que faz piadas preconceituosas e que “nenhuma companheira se sente confortável dividindo a mesma sala que ele”. Ele é uma referência nos assentamentos e acampamentos, enfrentou jagunços, fez trabalho de base, é um dirigente. Até que um dia ele e Lúcia ficaram sozinhos em uma sala. Ela fez um movimento “esticando o vestido como se pudesse cobrir todo seu corpo”. Ele se achou no direito de olhá-la de modo incômodo e depois tentar fazer uma massagem e pegar na sua mão, contra a sua vontade. Lúcia conseguiu fugir da situação com nojo. Ele continuou risonho, com a certeza de que não

³¹⁴ *Ibidem.*

³¹⁵ *Ibidem.*

iria ser denunciado, afinal, a mulher que fizesse isso sabia que ia ser taxada de exagerada e ele “faria muita falta se fosse afastado”³¹⁶.

O texto mostra uma realidade dura, mas não para conformar as mulheres nessas situações ou para que elas aceitem o papel de um homem dirigente como sendo mais importante do que suas denúncias. O conto visa suscitar debates e explicar que as denúncias podem e devem ser feitas e só assim o “homem seguro” deixará de assediar suas companheiras³¹⁷.

Em outro trecho do Caderno – “Um caso do nosso dia a dia” – outra situação de assédio, agora envolvendo crianças, é exposta. Em uma festa comemorando a existência de um assentamento vários militantes se reuniram. Os homens se juntaram em torno da churrasqueira, contando histórias sobre a conquista da terra. Uma menina de 11 se aproximou, gritou alegre “Tio” e seu conhecido a pegou no colo. Logo a menina cansou da conversa dos homens e saiu para brincar. Um dos homens a acompanhou com o olhar e disse: “essa já tá ficando boa!”. Todos riram do comentário. Neste trecho, mais uma vez, uma situação típica de relações patriarcais é exposta. A menina que está “ficando boa” só passa a ser enxergada enquanto capacidade reprodutiva. O Caderno deixa explícita uma situação que não deve ser tolerada³¹⁸.

Logo após o texto, o documento afirma:

Não podemos mais ficar no confortável dilema, sempre conveniente aos homens, de se expomos ou não expomos o caso. A organicidade precisa criar um ambiente e mecanismos combativos às agressões e opressões, pois o que temos ainda é passivo e tolerante com essas expressões reais de violência. Logo, é preciso que estejamos despertas, nos antecipemos, protegendo e fortalecendo nossas camaradas. É preciso combater verdadeiramente a violência de gênero e sermos vigilantes contra sua reprodução; é preciso que olhemos para nossas crianças e sejamos firmes na recusa ao abuso, à violência e à tortura, pois também elas precisam de proteção, para elas devemos assegurar um presente sem violações e um futuro de igualdade e solidariedade³¹⁹.

Outras histórias narradas no Caderno também chocam: agressões contra mulheres negras, abusos sexuais envolvendo pais e avôs, mulheres obrigadas a fazer parto de cesariana, aborto com garrafadas, meninas exploradas no trabalho doméstico, mulheres que apanham do marido. A escolha pelas histórias demonstra uma postura mais incisiva do movimento, de querer discutir os problemas de forma mais franca e aberta. E também

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ *Ibidem.*

³¹⁹ *Ibidem.*

escancara uma dura realidade no campo: a permanência da violência que é gerada pelas relações patriarcais. Para superá-las, propõem um trabalho de base que dê conta de acabar com esses problemas mesmo que a passos lentos³²⁰.

5.7 A criança no MST: entre cirandas e educação no campo

Como pontuado por Rossetto (2009, p. 73), a infância vivenciada no Brasil, especialmente no meio rural, é uma realidade complexa. As cercas do latifúndio e a concentração de terras leva as crianças ao mundo do trabalho desde muito cedo. No campo, diversas crianças realizam trabalhos pesados como corte de cana-de-açúcar, corte de sisal, etc. Como consequência, não lhes é oferecida a oportunidade de ir para escola, brincar e vivenciar a infância. Ademais, muitas vezes a escola não corresponde à realidade das crianças e adolescentes que vivem no meio rural.

A realidade das crianças no país, em particular das crianças pobres, esteve, portanto, atrelada ao trabalho infantil que, embora nitidamente mais evidente nos tempos do Brasil colônia, atualmente ainda persiste e configura-se de diferentes formas. Ou seja, a realidade de determinadas crianças, verificada há séculos, perdura sob o capitalismo e sob as diferentes formas de seu desenvolvimento (Ramos, 2013, p. 75).

Dentro das ações infantis é necessário considerar seu caráter coletivo. “A produção da criança dá-se pelas interações com os pares”. A criança precisa do outro – colegas, irmãos e adultos – para ancorar e desenvolver suas atividades. Por esse motivo, as relações das crianças são mediadas por interações. O caráter coletivo também se expressa nos grupos. O grupo ajuda a criança a se situar no mundo, estabelecer relações com os adultos e com códigos próprios. O universo grupal infantil é então permeado por regras e normas que não reproduzem o universo social dos adultos, mas o ressignificam e reconstroem (Correia; Giovanetti; Gouvêa, 2007, p. 149).

Dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra as crianças foram vistas de três formas distintas, respeitando o momento vivenciado pelo movimento. Primeiro, eram vistas apenas como crianças. Depois, foram consideradas crianças assentadas ou acampadas. E, por fim, passaram a ser crianças Sem Terrinha – o que lhes delegou uma identidade própria. As crianças também participam diretamente do processo da luta, dos conflitos e dos despejos. Sua presença fez com que fossem inseridas nas pautas de discussão e nas reuniões (Rossetto, 2009, p. 74-75). Retomando esses anos

³²⁰ *Ibidem*.

iniciais, no documento analisado anteriormente pudemos perceber que, no início da organização do MST, as crianças eram vistas como uma extensão da mulher, gerando até mesmo incômodo entre alguns militantes.

Para as crianças do MST diversos espaços foram sendo construídos. Entre eles os encontros dos Sem Terrinha. É na organização das mobilizações infantis e no envolvimento das crianças com as atividades que elas passaram a se enxergar enquanto Sem Terrinhas (Mata, 2015, 22-23). Ser um “Sem Terrinha”, assim como um Sem Terra, denota uma identidade própria. Essa identidade está ligada a um processo de educação informal, em ambientes espontâneos, onde se prioriza o pertencimento herdado. Dentro do movimento, desde pequenas, as crianças aprendem que para vivenciar seus direitos é necessário lutar (Oliveira; Santos; Urban, 2021, p. 200).

Para todos que já frequentaram espaços do MST – sejam reuniões, jornadas, congressos ou festividades – é possível se deparar com um espaço criado especificamente para as crianças: as cirandas. Elas são um espaço educativo, organizado para crianças de até 12 anos. Para Luedke, Serrão e Antonio:

A nomenclatura Cirandas Infantis, designada ao trabalho educativo formal e não formal voltado às crianças filhos de trabalhadores rurais, vinculado ao MST, parece também remeter às origens desse vocábulo na história, particularmente, nas raízes dessa manifestação cultural. Isso porque os trabalhadores se reúnem coletivamente na luta pela terra e traduzem seus objetivos através da mística como representação da cultura. A Ciranda Infantil reforça o sentido de brincadeira, como espaço intencionalmente planejado para a educação das crianças, seguindo o objetivo de promover a dança, a cultura popular, as cantigas de roda e o ser criança (Luedke; Serrão; Antonio, 2018, p. 17).

A primeira Ciranda Infantil de proporção nacional ocorreu em 1997, durante o Encontro Nacional dos Educadores e das Educadoras da Reforma Agrária. Teve a participação de 80 crianças de todo o Brasil. Em 2000, durante o IV Congresso Nacional do MST, já haviam 320 crianças participando da Ciranda. O sucesso do espaço gerou um processo de valorização e multiplicação das Cirandas que passaram a ser incluídas em todas as atividades e discussões do movimento. Dentro do MST existem dois tipos de Cirandas: as itinerantes e as permanentes. As itinerantes ocorrem durante cursos, marchas, reuniões, congressos, etc. As Cirandas permanentes são espaços educativos organizados dentro dos assentamentos e acampamentos (Luedke; Serrão; Antonio, 2018, p. 20).

As Cirandas apontam, num primeiro momento, para a valorização da condição da criança dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Em segundo lugar,

nesses espaços educativos, os filhos e filhas de trabalhadores rurais passam a se tornar Sem Terrinha – compreendendo a luta herdada dos pais e suas principais características.

Além das Cirandas, a própria escola do movimento é organizada de forma diferente, visando atender demandas próprias dos Sem Terra. No início do movimento a vida nos assentamentos e acampamentos era bastante precária. A falta de infraestrutura fazia com que as crianças frequentassem as escolas das cidades. Muitas delas eram discriminadas pelos colegas de sala. Para remediar a situação, o MST passou a organizar atividades para as crianças por meio de um Setor de Educação, que realizava palestras, seminários, etc. Apesar dos avanços o Setor ainda buscava a construção de uma escola do próprio movimento, onde as crianças também se mobilizaram por essa conquista (Rossetto, 2009, p. 76-77). Dentro do MST não é possível compreender a escola sem estabelecer a relação com a formação política. Educar é um instrumento para transformar a sociedade (Almeida, 2017, p. 22).

Caldart explica que é necessário compreender o MST enquanto sujeito pedagógico, e:

[...] compreender neste processo de formação do sujeito *Sem Terra* a ação e a intencionalidade pedagógica do Movimento, o que somente é possível em um olhar de *movimento*. Porque o MST não existe em si mesmo. Foi e continua sendo construído historicamente por pessoas concretas, trabalhadores e trabalhadoras rurais sem-terra. Os Sem Terra são o MST [...] é deste modo que se produz como um sujeito educativo e também pedagógico, no sentido de que sua trajetória intencionaliza as vivências educativas dos sem-terra. Isto acontece nas diversas dimensões de sua atuação e acaba incluindo a partir de determinado momento histórico a própria educação que acontece vinculada à escola (CALDART, 2000, p. 259).

Uma das iniciativas para a construção de uma escola *do e para* o MST foi a criação dos *Boletins de Educação*. Para tratar sobre a educação dentro das áreas do movimento foram selecionadas quatro edições dos boletins, todas disponíveis na *Biblioteca da Questão Agrária*.

A primeira edição foi lançada em 1992. Tinha como objetivo ser uma publicação ágil e dinâmica, espalhando-se por todo canto do país onde o MST estivesse organizado. Também buscava contribuir na discussão da proposta de educação e subsidiar diretamente o trabalho dos professores nas escolas dos acampamentos e assentamentos³²¹. A Escola do movimento busca dar continuidade a sua luta social e formar novos quadros de

³²¹ MST. Boletim da Educação nº 1: como deve ser uma escola de assentamento. 1992. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

militantes. Em uma relação dialética “o Movimento contribui para a criação da escola sob outros parâmetros, e essa escola contribui para a continuidade e vitalidade do Movimento” (Luedke; Serrão; Antonio, 2018, p. 19).

Para organizar a Escola³²², o movimento propôs a discussão de dez pontos principais:

- 01 – A Escola de Assentamento deve preparar as crianças para o trabalho no Meio Rural.
- 02 – A Escola deve capacitar para a Cooperação.
- 03 – A Direção da Escola deve ser coletiva e democrática.
- 04 – A Escola deve refletir e qualificar as experiências de trabalho produtivo das crianças no Assentamento.
- 05 – A Escola deve ajudar no desenvolvimento cultural dos Assentados.
- 06 – O Ensino deve partir da prática e levar ao conhecimento científico da realidade.
- 07 – O Coletivo da Escola deve se preocupar com o desenvolvimento pessoal de cada aluno.
- 08 – O professor tem que ser militante.
- 09 – A Escola deve ajudar a formar militantes e exercitar a mística da luta popular.
- 10 – A Escola também é lugar de viver e refletir sobre uma nova ética³²³.

Para o MST, a Escola do movimento devia ser formulada pra ajudar a consolidar e avançar um modelo de desenvolvimento rural que estava nascendo nos Assentamentos, buscando dar condições para que os camponeses permanecessem e produzissem dentro de um modelo de vida digna no campo. Neste sentido, a Escola tinha como objetivo ajudar a fazer o Assentamento se organizar como um todo: nas questões econômicas, políticas e de relacionamento social. Para fornecer essa ajuda, a Escola deveria fazer com que as crianças permanecessem no campo, lutando pela Reforma Agrária. O movimento destaca três pilares fundamentais da Escola dos Assentamentos: trabalho agropecuário, conhecimento científico da realidade e amor pela luta³²⁴.

O foco da Escola é a cooperação. Para o MST “por mais que a gente seja consciente, corajoso, inteligente, a gente nunca consegue enfrentar o inimigo sozinho. Ninguém conquistou a terra sozinho. Ninguém se educa sozinho. Ninguém vai transformar a sociedade sozinho”. Nos assentamentos, é necessário difundir o trabalho coletivo, dividir tarefas e responsabilidades, pensar no conjunto e não apenas na família de cada um. Para o movimento, os princípios da burguesia trazem a ideia de um trabalho

³²² Destaca-se aqui o modo como o MST decidiu se referir à escola: enquanto Escola, com a primeira letra em maiúsculo, assim como o termo Sem Terra.

³²³ MST. Boletim da Educação nº 1: como deve ser uma escola de assentamento. 1992. Disponível em: Biblioteca da Questão Agrária.

³²⁴ *Ibidem*.

individual onde o coletivo é visto como “perigoso”. Contra isso é necessário viver no coletivo e se reeducar, capacitando as crianças para a cooperação. Capacitar, para o movimento, significa “saber fazer na prática”. Não adianta apenas falar, ler ou escrever sobre cooperação. É necessário praticá-la. Por meio dela, nos assentamentos onde o trabalho ainda era individual, a Escola deveria se organizar para permitir uma reflexão sobre esse modo de produção. Discussão iniciada pelas próprias crianças, “futuras líderes dos Assentamentos”. E, nos assentamentos onde o coletivo trabalha em conjunto, a Escola deveria ter o papel de acompanhar a participação das crianças na organização da vida no assentamento³²⁵.

As decisões sobre a estruturação e o funcionamento da Escola não devem ser tomadas por uma ou duas pessoas, mas sim por um coletivo que represente o Assentamento como um todo. Diretores nomeados “de fora” não possuem poder legítimo dentro de uma comunidade organizada. Para isso o movimento sugere a criação de Conselhos Escolares: espaços coletivos de decisão sobre quem serão os professores, qual será a relação da Escola com a organização do Assentamento, quais melhorias são necessárias na infraestrutura, o que priorizar nos estudos de cada ano, etc. Neste sentido, faz-se necessário que todos os membros do assentamento opinem. O movimento defende que se o assentamento possua um Setor de Educação. É ele que participará de maneira direta nas discussões sobre a Escola. Cabe ao setor garantir que todos tenham participação, mas a centralidade das decisões reside no Setor, com auxílio dos professores e das próprias crianças³²⁶.

Quanto a refletir e qualificar as experiências de trabalho produtivo das crianças, o movimento defendeu que, desde pequenas, as crianças precisam participar do processo produtivo através da vivência concreta. Em geral, as crianças do campo e dos assentamentos já trabalhavam, mas não de forma planejada e organizada. Eram vistas como meras cumpridoras de tarefas que os adultos lhes determinavam. A partir da Escola, o movimento defende que o trabalho seja educativo, trazendo experiências para as crianças. Esse trabalho pode ser uma horta, um viveiro de mudas, a criação e responsabilidade por pequenos animais, a construção de uma biblioteca, de uma farmácia de ervas, a elaboração de um jornalzinho, etc. Mas todo o trabalho deve ser realizado para fomentar um senso de responsabilidade dentro do coletivo, dando oportunidade para que as crianças aprendam os fundamentos científicos e tecnológicos de cada trabalho

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ibidem*.

exercido. Ademais, as responsabilidades de cada criança devem ser condizentes com sua idade e não podem impedir que dediquem tempo ao estudo e as brincadeiras da infância³²⁷.

No quinto ponto vemos a importância do desenvolvimento cultural dos assentados. Para o MST, o desenvolvimento de um modelo de cooperação necessita de uma “verdadeira revolução cultural no campo”. Essa revolução não busca introduzir a cultura da sociedade capitalista urbanizada, mas sim promover o desenvolvimento cultural por meio da construção da cultura camponesa: rever tradições, recuperar saberes e incorporar no modo de viver as lições da luta. Um dos maiores objetivos que o movimento defendeu foi o estímulo e a valorização coletiva das expressões culturais dos assentados por meio de poemas, canções, artesanatos, festas, etc.³²⁸.

O Movimento Sem Terra destaca a importância do conhecimento científico e da teoria para a formação das crianças. É por meio da teoria que os alunos entram em contato com o conhecimento já acumulado pela humanidade. Conhecer a teoria é uma forma de entender melhor a prática. O ensino precisa gerar aprendizagem: as crianças precisam conseguir utilizar o conhecimento em suas vidas. Por isso, a Escola que o MST busca não visa um repasse mecânico de conteúdos, ela precisa ajudar a *construir* o conhecimento³²⁹.

Segundo o Boletim, o coletivo não deve ser tratado como uma massa uniforme. Dentro dele, cada pessoa possui potencialidades e dificuldades próprias. Consequentemente, as crianças não podem ser educadas todas do mesmo jeito. O verdadeiro coletivo, para o MST, é aquele que consegue trabalhar as diferenças pessoais na perspectiva dos objetivos em conjunto. Ao tentar padronizar ou impedir o crescimento das pessoas, o grupo deixa de ser um coletivo e passa a ser uma massa “que qualquer obstáculo faz se quebrar”³³⁰.

Quanto ao papel do professor, para que desempenhe as funções citadas acima, ele precisa assumir a coordenação pedagógica da implementação desse modelo de Escola nos assentamentos. Para isso, “canudo não basta, discurso também não basta”. Os professores

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ O MST possui, inclusive, um Concurso Nacional de Redações e Desenhos onde as crianças são incentivadas a produzir diversos conteúdos acerca de realidades específicas, como o caso do concurso realizado em 2000, com o tema “Brasil quantos anos você tem?”. Nele, as crianças foram levadas a questionar a invasão dos portugueses em nosso país como marco para comemorações. Disponível em: MST. Concurso Nacional de Redações e Desenhos: Brasil quantos anos você tem? São Paulo: 2000.

³²⁹ MST. Boletim da Educação nº 1: como deve ser uma escola de assentamento. 1992. Disponível em: Biblioteca da Questão Agrária.

³³⁰ *Ibidem*.

para o MST precisam ser militantes: ter pertença ideológica ao movimento, ter clareza política, consciência de classe, amor pela causa do povo e disciplina pessoal³³¹.

Vê-se então a necessidade do MST em construir uma escola que forme militantes. Ainda assim, o movimento não defende apenas a preparação de militantes para o Movimento Sem Terra, visto que “a luta tem um horizonte do tamanho do mundo e há muitas frentes de militância pela classe trabalhadora”. Aqui, o objetivo do movimento é partir da realidade campesina, pois é a referência das crianças e faz parte do seu cotidiano. Mas a Escola deve preparar para todas as militâncias que contemplam as classes menos favorecidas. Para fomentar o amor à luta, o MST destaca a importância da Escola se apropriar da mística e praticá-la com seus alunos desde cedo: “a mística é a motivação para seguir em frente”. Por meio dela, a Escola abre um novo caminho para as crianças³³².

Sobre o último ponto do Boletim analisado, o MST defende que a Escola é o lugar de viver e refletir sobre uma nova ética. Para o movimento a ética é “um conjunto de valores e princípios que se definem no coletivo e são assumidos pessoalmente por cada um dos membros deste coletivo”. No momento em que o MST começou a pensar sobre a Escola, o movimento se deparou com um contexto onde um dos grandes desafios era romper com os valores da velha sociedade e construir valores pessoais coerentes com o processo de luta coletiva. O movimento buscava acabar com o individualismo, autoritarismo, auto suficiência, obediência cega, machismo e racismo. E, para formular uma nova ética, a Escola ganhou um papel central ao lidar com as crianças – membros do MST que ainda estavam no processo de formação de sua personalidade³³³.

O primeiro Boletim de Educação serviu como um norte para que a Escola fosse organizada dentro dos assentamentos. Partindo das reflexões de um movimento social, o modelo educacional buscava atender demandas coletivas e formar novos quadros. No campo, o acesso à educação sempre foi precário. Mesmo com poucos anos de atuação, o MST já demonstrava a preocupação pelas crianças, compreendendo-as enquanto sujeitos únicos que merecem brincar e se desenvolver da melhor maneira possível.

O segundo Boletim de Educação que será analisado tem como foco principal a mística. Foi publicado em 1993. O documento traz sugestões de como trabalhar a mística nas Escolas, principalmente nas de 1º grau. “São apenas dicas. Cabe aos professores criar

³³¹ *Ibidem.*

³³² *Ibidem.*

³³³ *Ibidem.*

junto com as crianças novas formas de cultivar e reinventar nossos símbolos, nossa arte e nossa história”³³⁴.

Segundo o movimento:

Mística é o que anima a ação. Animar significa: dar vida, pôr alma e energia naquilo que se faz. Se a gente quiser comparar nossa vida com uma carroça, dá pra dizer que a mística é a graxa que se põe nas rodas para que a carroça ande mais facilmente, sem soltar tantos “gemidos”. A mística nasce do coração, é a dimensão do sentir, do querer, do amor e do ódio, do sonho e da rebeldia, da alegria e da esperança. Mas não se pode limitar a isso. Precisa ser atravessada pela Razão. Ou seja, a mística é também uma crença num projeto de sociedade e num ideal de vida. Se concretiza em valores, comportamentos, atitudes, num jeito de ser e de viver. A mística deve estar presente em nossa vida de forma permanente³³⁵.

Sendo um elemento constitutivo do MST, a mística precisa ser “ensinada”. Dentro da Escola, o modo de fazer isso com as crianças é através da *ternura* (acolhimento das pessoas), do *entusiasmo* (convencer as pessoas para a ação) e da *paixão* (ato de compromisso com a luta coletiva). Ademais, o Boletim incentiva a utilizar os símbolos do movimento – bandeira e hino – como instrumentos da mística. Em respeito à bandeira do MST, o hino do movimento deve ser cantado de pé e em posição de trabalhador: braços ao longo do corpo e punhos fechados³³⁶.

Também é por meio da mística que as crianças produzem um “caos criador”: aprendem a pensar e se perguntar, exercitam espaços de liberdade e abertura para o prazer e o sofrimento. Por isso, o educador do MST não deve apenas ensinar a pensar, mas também a agir. “O sujeito é uma totalidade de ação e pensamento, afetividade e cognição, prática e teoria”. Ensinar as crianças por meio da mística é uma forma de subverter a ordem pré-estabelecida³³⁷.

O terceiro Boletim de Educação foi publicado em julho de 1993. Seu objetivo era discutir a comunicação nos assentamentos e acampamentos. Para ampliar essa comunicação e divulgar a luta o boletim sugere a criação de dois jornais: o Jornal Mural e o Jornal do Assentamento-Acampamento. Cabe aos professores, alunos e equipes de

³³⁴ MST. Boletim da Educação nº 2: como trabalhar a mística do MST com as crianças. 1993. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibidem*.

educação escolher as formas mais adequadas para colocar os jornais em prática, com “criatividade, ousadia e disposição”³³⁸.

O Jornal Mural deveria ser fixado na Escola, na sede do assentamento. Seu objetivo era ser um canal rápido de informações sobre os problemas, necessidades e tarefas do grupo. Diferente do “modo burguês” de informar, o jornal deveria ser elaborado pelas bases, com linguagem própria da comunidade. Além disso, deveria ajudar a lutar contra a falsificação e distorção das notícias publicadas pela mídia hegemônica, que tantas vezes perseguia o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. A instrução do Boletim é que o jornal não fosse colocado nem muito acima, nem muito abaixo da visão dos leitores – o que demonstra também uma preocupação com as crianças. Elas próprias deveriam se envolver no processo de criação do jornal, acompanhadas de professores, lideranças e assentados/acampados³³⁹.

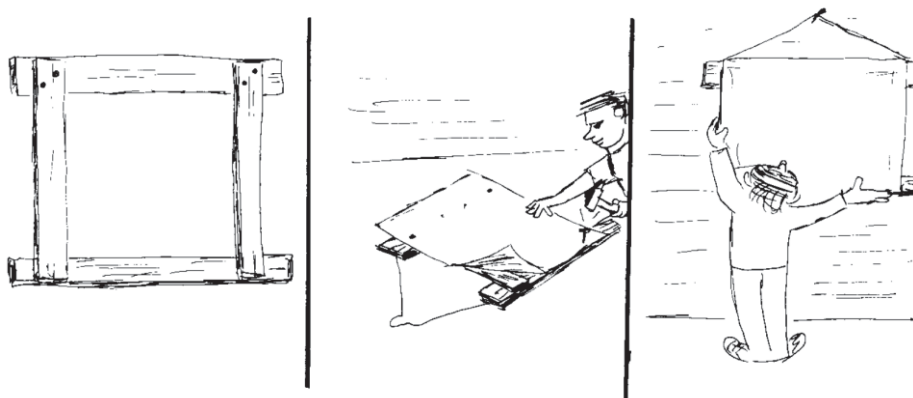


IMAGEM 47 – Colocação de um Jornal Mural. Disponível em: MST. Boletim da Educação nº 3: como trabalhar a comunicação nos assentamentos e acampamentos. 1993.

Nas diretrizes para a criação do Jornal do Assentamento/Acampamento vemos a busca por um formato mais “tradicional”, impresso em mimeógrafo, xerox, máquinas de datilografia, papel jornal, etc. Seu principal objetivo era levar até as famílias as notícias do local onde vivem. O movimento sugere a utilização de desenhos, caricaturas, poesias, etc. Neste jornal, o papel das crianças também era primordial: elas que seriam responsáveis pela distribuição do jornal³⁴⁰.

³³⁸ MST. Boletim da Educação nº 3: como trabalhar a comunicação nos assentamentos e acampamentos. 1993. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ *Ibidem*.

Nos dois casos, as crianças são envolvidas nas atividades da luta e do seu ambiente de vida. Ao tratarem as crianças enquanto parte do movimento, respeitando que elas são a continuidade da luta, o MST demonstra sua preocupação pelos Sem Terrinha.

O quarto Boletim de Educação analisado traz como título “Escola, trabalho e cooperação”. Foi publicado em maio de 1994. Para o MST, a corrente pedagógica que deveria ser seguida pelo movimento era a educação pela ação, pela prática do dia-a-dia. O movimento declara que não é contra livros, palestras ou aulas expositivas. Mas que, para transformar a sociedade, é necessária uma “pedagogia da práxis”, ligada ao mundo do trabalho. Para eles, “o trabalho envolve um conjunto de processos e de ações que transformam a natureza, constroem e reconstroem a vida em sociedade”³⁴¹.

O movimento considera que o trabalho é o princípio educativo fundamental – em qualquer idade e em qualquer sociedade. Isso não quer dizer que as crianças devam atuar como ajudante dos adultos, nem que eles devam se comportar como patrões das crianças, discriminando sua remuneração. Para o MST, esse é um tipo de trabalho “deseducativo”. Nele, as crianças aprendem apenas a serem submissas e exploradas. O trabalho mencionado aqui se refere aquele que possui o objetivo concreto de organizar trabalhadores para a luta pela Reforma Agrária. Assim como nos documentos iniciais, aqui o MST defende que o trabalho não deve tirar dos alunos seu tempo para jogos e brincadeiras. Esclarece também que as brincadeiras não podem ser “misturadas” com o trabalho. Para cada aluno, é necessária a consciência de quando uma atividade é uma brincadeira e quando se trata de questões mais “sérias”: “o que não quer dizer que a realização das atividades de trabalho não possam ter a mesma alegria e divertimento de uma grande brincadeira”³⁴².

Por fim, neste Boletim vemos que o MST sonha com uma sociedade onde todos tenham os mesmos direitos e deveres – incluindo as crianças. Para isso, é necessário sonhar com uma nova educação que seja libertadora e transformadora. “Uma escola democrática, formadora de pessoas humanas novas. Uma escola plenamente coletiva, laboratório de uma nova sociedade” pautada no trabalho, cooperação e democracia³⁴³.

O Sem Terrinha segue sendo um trabalhador rural. A organização da vida cotidiana, principalmente dentro da Escola, visa exaltar sua condição enquanto classe,

³⁴¹ MST. Boletim da Educação nº 4: escola, trabalho e cooperação. 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ *Ibidem*.

sem esquecer das particularidades que envolvem a infância, como as brincadeiras e o tempo de lazer. Ainda assim, o movimento em seus anos iniciais não se furtou em destacar a importância da classe social de onde eles partem e que os definem – Sem Terra.

Para as crianças do MST foi criado um jornal, que traz sua condição de classe logo no título – o *Jornal das crianças Sem Terrinha*. Barros (2013, p. 171) explica que o jornal surgiu como um encarte do *Jornal Sem Terra*. Começou a circular em outubro de 2007, após o final do 5º Congresso Nacional do MST. Nasceu como uma ferramenta das crianças para diálogo e construção dos espaços educativos. O Setor de Educação de cada Estado se encarrega em produzir reportagens, enviar noticiais, entrevistas, etc., o que faz com que as crianças se envolvam na produção dos conteúdos visuais e textuais. Este jornal também é utilizado nas atividades como Cirandas e espaços educativos do cotidiano.

Cabe destacar que:

A proposta do *Jornal Sem Terrinha* não é ser uma miniatura do *Jornal Sem Terra*. Pelo contrário, tem uma produção específica, com definição de pauta própria e não objetiva “suavizar” certos assuntos para que eles possam ser tratados pelas crianças. A partir de uma linguagem adequada, as temáticas são definidas, editadas, lidas, ouvidas e discutidas pelas crianças em seus termos, em consonância com o que é discutido e decidido pelo conjunto do Movimento Sem Terra (Barros, 2013, p. 172).

Neste sentido, o *Jornal Sem Terrinha* possibilitou que as crianças tenham um espaço de comunicação. “Suas vozes infantis começam a chegar mais longe, indo de uma ponta a outra do Brasil em meio a lonas pretas”. Ademais, o jornal reforça a construção de uma infância lutadora, sendo também uma conquista das crianças, de seus pais e do próprio MST. Demonstra a intencionalidade político-pedagógica que se sobrepõe às características de um meio de comunicação convencional (Barros, 2013, p. 173-175).

Em 2009, outra publicação destinada aos Sem Terrinha começou a ser produzida – a *Revista Sem Terrinha*. Surgiu como um canal de comunicação, um espaço para aprender sobre a vida dos Sem Terrinha e para divulgar suas atividades. A revista é elaborada pelos Setores de Educação, Comunicação e Cultura. Apesar das dificuldades para impressão, tiragem, circulação e periodicidade, a revista segue sendo publicada até os dias de hoje (Mata, 2015, 50).

Todo jornal – aqui também consideramos revistas – participa da gestão de sentimentos políticos. As informações contidas em suas publicações objetivam provocar o interesse, a desconfiança ou a indignação. Toda situação é acompanhada de atitudes afetivas diversas, homogêneas ou conflituosas. Por isso os jornais sublinham mudanças

de sensibilidades coletivas já que a vida política é sustentada por uma história difusa e qualitativamente observável – a história dos sentimentos coletivos e paixões que se inscrevem nas práticas políticas (Ansart, 2019, p. 11). No caso do *Jornal Sem Terrinha* e da *Revista Sem Terrinha*, a lógica da difusão de mensagens políticas passionais também pode ser observada,

No site do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra estão disponíveis para acesso *online* oito edições da revista que abarcam os anos de 2011 a 2023. Como os Boletins de Educação versam sobre anos iniciais do MST, propõe-se aqui a análise de duas edições mais recentes da revista, publicadas em outubro de 2022 e outubro de 2023.

A revista de 2022 tem como subtítulo “Um parque chamado mundo”. Com muitas cores, histórias em quadrinhos e textos próprios para crianças, a revista conta uma história específica. No assentamento Nova Esperança os Sem Terrinha brincavam no campo que ficava ao lado da escola quando ouviram o barulho de máquinas. Ao se aproximarem, avistaram tratores e escavadeiras. O tratorista informou que naquele local seria construído um escritório para a associação³⁴⁴.

Essa informação mexeu com a meninada e as crianças não deixaram aquilo por isso mesmo. Como assim queriam construir alguma coisa naquele espaço sem ao menos falar com elas?! Era lá que elas se encontravam para brincar! Desde pequeninhas acompanhavam seus pais e mães nas lutas e marchas, sem falar nos Encontros Sem Terrinha que já tinham participado. Elas tinham aprendido muito sobre como se organizar. Sem muito alvoroço, discutiram o que elas poderiam fazer, decidiram tarefas e colocaram o plano em ação. E foi assim que essa história começou³⁴⁵.

No dia seguinte, as crianças espalharam pelo assentamento folhas escritas a mão com um texto, intitulado “Carta das crianças do assentamento Nova Esperança”, onde pediam que seu local de brincar permanecesse intacto e onde exigiam que as crianças fizessem parte das decisões do assentamento. O presidente da associação considerou que a carta era uma brincadeira. A coordenadora refletiu se as crianças tinham o direito de questionar a decisão dos adultos. Enquanto isso, as crianças se reuniam no campinho com bandeiras e cartazes. Dois representantes foram escolhidos para fazer parte da reunião de coordenação, junto com os núcleos de base. As crianças pediram a palavra na reunião, explicaram a importância da localização do seu campinho e sugeriram um novo local para a construção do escritório, oferecendo-se para ajudar no mutirão de construção³⁴⁶.

³⁴⁴ **Revista Sem Terrinha:** Um parque chamado mundo. out, 2022.

³⁴⁵ *Ibidem.*

³⁴⁶ *Ibidem.*

Por meio dessa história a revista demonstrou a importância das crianças para o MST. Buscou também a ampliação da participação das mesmas dentro das decisões dos assentamentos. É interessante notar que as crianças do Nova Esperança, ao constatarem o problema da construção no seu campinho, fizeram mais do que reclamações. Assim como o próprio MST se organiza, escolheram dois representantes entre os Sem Terrinha para falar nas reuniões – um menino e uma menina. Ao serem questionados pelos adultos, as crianças mostraram um novo plano de construção para o escritório do assentamento, demonstrando que elas compreendem a importância do escritório para o desenvolvimento coletivo. Ademais, as próprias crianças ofertaram seu tempo de trabalho para ajudar no mutirão de construção.

A história também serviu de força motriz para que as crianças entendam a importância da organização coletiva. Considerando que a vida privada no campo é permeada por embates e violências – disseminados pela propriedade privada – é necessário, desde cedo, compreender as armas que podem ser utilizadas para fazer valer o direito comum da terra. Em uma realidade de privações, o MST se empenha em ensinar suas crianças a preservar um certo núcleo da vida privada, uma intimidade que faz sentido para seus participantes.

Numa imagem que conclui a história contada vemos o Sem Terrinha sendo considerado um personagem necessário para a revolução social:



IMAGEM 48 – Recorte da Revista Sem Terrinha: edição de 2022. Disponível em: **Revista Sem Terrinha:** Um parque chamado mundo. out, 2022.

A revista de 2023 foi escrita em preparação para as comemorações dos 40 anos do movimento. De caráter bastante lúdico – com a utilização de muitas cores, desenhos,

jogos e textos de fácil compreensão – a revista inicia-se com um convite para as crianças, uma “tarefinha de casa”: procurar pessoas de sua comunidade que possuem memórias da luta pela terra e conversar com elas. O movimento incentiva que essa será uma experiência repleta de aprendizados. Afirmar também que nessa “recuperação da história”, os Sem Terrinha são parte dela, imprescindíveis para que o Movimento siga “construindo sorrisos, brincadeiras e lutas por mais 40 anos”³⁴⁷.

Após essa breve apresentação, a narrativa apresentada para os Sem Terrinha perpassa por marcos históricos: invasão do Brasil pelos portugueses, Canudos, Contestado, final da ditadura militar, aproximação da CPT com os movimentos camponeses e, por fim, a criação do MST. Dentro da construção do movimento, a revista afirma que ser Sem Terra e, respectivamente, ser Sem Terrinha é uma identidade que gera orgulho nas pessoas que fazem parte do movimento³⁴⁸.



IMAGEM 49 – Recorte da Revista Sem Terrinha: edição de 2023. Disponível em: **Revista Sem Terrinha: MST 40 anos**, out. 2023.

³⁴⁷ **Revista Sem Terrinha: MST 40 anos**, out. 2023.

³⁴⁸ *Ibidem*.

Os meios de persuasão emocional difundidos pela mídia – tanto em forma de discurso, fala ou escrita – transmitem mensagens políticas, de indignação ou apelo. O meio iconográfico não é arbitrário, obedecendo normas explícitas e implícitas dos grupos (Ansart, 2019, p. 19). Considerando esses apontamentos, a imagem destacada toma novos contornos: nela, várias crianças aparecem ao centro, com suas características físicas distintas; o que une todas é a roupa que traz o símbolo do movimento – um movimento que delega a elas uma identidade própria (Sem Terrinha), com todas as implicações dessa condição.

Ao observar os documentos analisados vemos que a criança no MST não é considerada apenas um ser em desenvolvimento. Ele é um *todo*, parte integrante da luta. A educação deve ser formulada para ajudar as crianças a construírem sua realidade, mas elas já são consideradas seres capazes de agir e pensar no mundo.

Bauer (2008, p. 92-93) explica que, dentro dos princípios educacionais, o MST busca construir uma nova maneira de viver e de produzir. Busca fomentar novas relações sociais, formas de trabalhar, pensar e sentir. Por conseguinte, o processo educativo é um potencializador das transformações sociais. Ocupar a terra é tão importante quanto a educação.

Como pontuado por Ramos:

A criança Sem Terra tem ocupado um território neste tempo onde ela aparece como sujeito social e histórico, com a sua identidade e singularidade, a partir de reflexões e ações que permitem o exercício difícil de ser ela mesma. A singularidade da criança e das crianças Sem Terra está justamente na luta, são crianças que vivem nos acampamentos e assentamentos, que se relacionam com uma realidade de dureza e de conquistas e que as diferencia de outras infâncias (Ramos, 2013, p. 75).

Nesse sentido o papel da criança no cotidiano do MST traz uma inovação quanto ao modo como se enxergavam as crianças no campo: aqui ela não é uma mera força de trabalho. Ela também brinca, possui sentimentos e busca seus objetivos. Além do mais, a formação e educação dos Sem Terrinha – que darão continuidade ao movimento – fazem parte de um trabalho cotidiano, de uma infrapolítica do movimento. Sem esse trabalho feito no dia-a-dia seria impossível formar uma Escola que respeite os objetivos do movimento ou um cotidiano capaz de fazer com que as crianças permaneçam no campo.

5.8 A infrapolítica enquanto forma de existência e resistência

Construir novas relações. Movimentar uma nova forma de ver o mundo. Trabalhar cotidianamente para que os sujeitos coletivos se (re)componham. Todas essas ações fazem parte da estrutura significativa do MST. O primeiro passo que este movimento social realizou foi tornar protagonista da história o Sem Terra. Durante sua marcha surgem as mulheres, LGBT, jovens e crianças que também necessitavam de protagonismo. Reconhece-los e modificar a forma como são vistos não foi uma mudança automática. Criar um espaço privado que não signifique a privação de direitos requer novas posturas frente ao mundo, trabalho de base e modificações diárias. Tudo isso chamo de *infrapolítica*. É ela que coloca o movimento *em movimento*.

O antropólogo James Scott empreendeu esforços para compreender a política de resistência dos camponeses malaio mais pobres frente a mudanças no sistema de produção de arroz. Devido ao poder dos grandes proprietários de terras, os camponeses empreenderam uma luta cautelosa. Em vez de se rebelarem publicamente, adotaram uma via mais segura, com ataques anônimos a propriedades, caça furtiva e difamações. Desta investigação surgiu o livro *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*, base para compreendermos o conceito de infrapolítica.

O autor explica que existe um comportamento público que é exigido daqueles que estão sujeitos a formas de subordinação social sistemáticas – o trabalhador face ao patrão, o rendeiro face ao proprietário, o servo face ao senhor, etc. Os subordinados, por prudência, medo ou desejo de agradar, moldam o seu comportamento público de acordo com as expectativas dos poderosos. Essas ações formulam um *discurso público* onde se encontram relações explícitas entre subordinados e detentores do poder. Quanto maior a disparidade e arbitrariedade entre o poder e os dominados, maiores são as chances de o discurso público assumir formas estereotipadas e ritualísticas (Scott, 2013, p. 28-29)

O discurso público é um modelo de conduta diferente da opinião individual dos subordinados. É um jogo de aparências desejado pelo grupo dominante. Nunca é possível saber o quanto essa atuação é forçada ou imposta, a não ser que seja possível falar com os protagonistas nos bastidores, fora de um contexto determinado pelo poder. Ou então, se o próprio ator declarar abertamente que as cenas que se passam são mera encenação. Sem uma ruptura na representação não se pode questionar a natureza de um discurso público (Scott, 2013, p. 30-31).

Contrário à presença do discurso público, podemos encontrar outro, denominado aqui como *discurso oculto*. Ele representa o que é dito nos bastidores, fora do campo de observação direta dos detentores do poder. Entretanto:

As relações de poder não são, lamentavelmente, tão lineares que nos permitam qualificar tudo o que se diz em contextos determinados pelo poder como falso e tudo o que se diz fora de cena como verdadeiro. Tão pouco podemos considerar simplisticamente uma coisa como o domínio da necessidade e a outra como o domínio da liberdade. Do que podemos estar certos, no entanto, é de que o discurso oculto é produzido para um público diferente e sob constrangimentos de poder distintos daqueles que condicionam o discurso público (Scott, 2013, p. 32).

Diante desses discursos, observa-se que os mais fracos têm razões óbvias e compulsórias para se refugiarem atrás de uma máscara. Igualmente, os poderosos possuem razões para adotar máscaras na presença dos subordinados. Vemos isso na construção de espaços exclusivos para a convivência entre as elites dominantes, ou então no contato ritualizado com os subordinados. O interessante é constatar que, aqueles que são obrigados pela dominação a usarem uma máscara podem acabar se afeiçoando por ela (Scott, 2013, p. 38-40).

As máscaras adotadas podem ser mais espessas ou mais finas, mais grosseiras ou mais sutis, dependendo da natureza do público e dos interesses em jogo, mas nunca deixam de ser representações como o são todas as ações sociais (Scott, 2013, p. 60).

Quase todas as relações entre dominadores e subordinados representam o encontro do discurso público de ambos, altamente institucionalizados. No seu contrário – o do discurso oculto – cabe destacar algumas características. Ele é sempre específico de um determinado espaço social e de um conjunto particular de sujeitos. Ele é elaborado por e para um público restrito. O discurso oculto não comporta apenas os atos discursivos, mas um conjunto de práticas diversas. Por isso, quando camponeses que estão sob dominação praticam caça furtiva, pequenos furtos, fuga de impostos ou simulação do trabalho integram o discurso oculto. No caso das elites, seu discurso oculto pode incluir privilégios e luxos clandestinos, contratação de criminosos, subornos, falsificação de títulos de propriedade, etc. A fronteira entre os discursos públicos e ocultos é um terreno de luta constante entre os subordinados e os dominantes (Scott, 2013, p. 42-43).

Ideia semelhante podemos encontrar no trabalho de Martins. Ao tratar sobre a vida privada nas áreas de expansão, o autor alertou que:

É significativo que, sendo os povoados e vizinhanças da fronteira lugares de arribação, ajuntamentos de chegantes, que nem sempre se conhecem, façam um *discurso comunitário* na defesa de seus interesses contra o perigo da expulsão e do despejo. É como se, ao disseminar-se pela violência, a própria propriedade privada gestasse uma lógica oposta em tudo perfeita. Ela exacerba e revitaliza aquilo que lhe é contrário. É como se ela contivesse embutido o seu anticódigo, uma lógica contrária que se difunde espontaneamente a partir do momento em que a propriedade privada se expande de maneira anômica é essa anomia que mobiliza o conhecimento de senso comum de suas vítimas, por esse meio induzidas a restabelecer uma certa ordenação da vida social, na concepção do que é justo contra o que é injusto (Martins, 1998, p. 723, *grifo nosso*).

Entre os subordinados podemos encontrar quatro tipos de discursos que variam de acordo com o grau de conformidade com o discurso oficial e em função do público que se destinam. O primeiro adota uma imagem autocomplacente das elites. O segundo é o discurso oculto propriamente dito, onde os subordinados se reúnem fora do olhar do poder, desenvolvendo uma cultura política dissonante. O terceiro se situa entre os dois primeiros. Trata-se de uma política do disfarce com duplo significado. Visa preservar a identidade dos atores. Nesta categoria encontramos rumores, histórias tradicionais, canções, rituais, códigos, etc. O quarto tipo é o mais explosivo e resulta da ruptura total entre o discurso público e oculto. São oposições declaradas que provocam, muitas vezes, reações repressivas imediatas (Scott, 2013, p. 48-50).

Examinar apenas rebeliões abertas traduz uma concepção limitada da vida política. Por isso é necessário atentar para a existência de uma *infrapolítica dos grupos subordinados*. São resistências mais discretas que recorrem a formas indiretas de expressão. Acontecem no cotidiano, dentro de espaços sociais fechados onde a resistência pode ser fomentada, encontrando seu próprio sentido (Scott, 2013, p. 50-51)

O termo infrapolítica parece transmitir a ideia de que estamos perante uma dimensão discreta da luta política. As ciências sociais colocam um enfoque maior na política relativamente aberta, nos clamorosos protestos, manifestações e rebeliões. Mas há uma luta dos grupos subordinados além do espectro visível. Ela permite que os sujeitos criem pensamentos independentes. Além disso, podemos pensar na infrapolítica assim como pensamos em infraestrutura – um meio que torna os outros serem possíveis de se desenvolver. A infraestrutura do comércio, por exemplo, torna possível o comércio, os transportes, o sistema bancário, etc. Portanto, “a infrapolítica que temos vindo a examinar proporciona uma boa parte dos alicerces culturais e estruturais da ação política mais visível” (Scott, 2013, p. 253-254).

Dentro desta infrapolítica – uma das faces do discurso oculto – podemos encontrar um lugar privilegiado para o desenvolvimento de uma linguagem dissidente, não hegemônica e subversiva (Scott, 2013, p. 57). Nas análises de fontes anteriores pudemos constatar alguns aspectos de como o MST organiza sua vida privada: primeiro como uma luta contra a privação de direitos, tendo como norte a união e a solidariedade; após, como uma tentativa de dar protagonismo à atores sociais que estavam marginalizados dentro do próprio movimento. Essa nova organização e tentativa de gestar um homem novo não foi feita de maneira automática. Diversas publicações de circulação interna foram elaboradas. Discussões foram propostas nos núcleos de base e tomaram proporções nacionais. Organizar um novo cotidiano que desafia o patriarcado e todos os seus discursos públicos é compreendido como uma infrapolítica. Através dela o movimento foi criando, paulatinamente, uma nova linguagem, introduzindo no cotidiano questões de raça e gênero que, agora, acompanham a questão de classe que foi primordial para a união entre os camponeses e para a criação dos Sem Terra.

Retomando a leitura de Scott, o autor nos alerta que:

Uma vez estabelecida, a dominação não se autoperpetua naturalmente. Na medida em que implica o uso do poder para extrair trabalho, bens, serviços e impostos contra a vontade dos dominados, a dominação gera uma considerável fricção. Mantê-la exige, pois, um trabalho constante de consolidação, ajustamento e perpetuação. Boa parte deste trabalho de sustentação consiste na representação simbólica da dominação através de demonstrações e representações do poder. Todo o uso visível e exterior do poder – cada ordem, manifestação de respeito, hierarquização, organização cerimonial, castigo público ou uso de termos honoríficos ou derogatórios – é um gesto simbólico de dominação que serve para manifestar e consolidar uma ordem hierárquica. A persistência de um qualquer modelo de dominação é sempre problemática e, dadas as resistências que suscita, é legítimo perguntar o que é, afinal, necessário para o manter – quantos espancamentos, quantas detenções e execuções, quantos entendimentos secretos, subornos, alertas, quantas concessões e, não menos importante, quantas demonstrações públicas de opulência, de castigos exemplares, de caridade, de retidão moral, etc.? (Scott, 2013, p. 83).

Quando nos perguntamos porque a classe trabalhadora ocidental se conformou ao capitalismo e a relações de propriedade desiguais nos deparamos com a hegemonia ideológica. Os aparelhos ideológicos do Estado – escolas, igreja, instituições democráticas, mídias – asseguram um consentimento ativo dos grupos subordinados face à ordem social. A dominação ideológica também inculca aos grupos subordinados a sua definição do que é ou não realista, remetendo algumas aspirações para o domínio do impossível, dos sonhos. As classes mais baixas passam a acreditar que sua posição,

oportunidades de vida e privações são inalteráveis e inevitáveis. Ao se convencerem que não podem mudar sua situação outras aspirações vão, pouco a pouco, desaparecendo. (Scott, 2013, p. 117-118)

Ainda que exista uma conformação com o poder pela dominação ideológica, esta não é uma condição imutável. “Se o discurso público controlado pelas elites tende a naturalizar a dominação, dir-se-ia haver, em contrapartida, uma força compensatória que parece ser muitas vezes capaz de desnaturalizar essa mesma dominação” (Scott, p. 124).

O discurso do patriarcalismo – um dos elementos de sustentação do latifúndio – conforma um universo de exploração. Diante dos documentos analisados, vemos que o MST na sua gênese conseguiu romper com a lógica da privação de direitos ao apresentar as ocupações como uma forma para a conquista da propriedade. Ainda assim, outros discursos públicos permaneceram dentro do movimento, demonstrando a força que a dominação produz até mesmo nos grupos dissidentes. Compreender as crianças enquanto sujeitos, respeitar as diferenças entre raça e gênero, superar a violência física, psicológica e social fez parte de uma caminhada mais recente. Reconhecer a permanência do discurso dos dominadores e tentar romper sua lógica de mundo faz parte da infrapolítica cotidiana do MST. É ela que ajuda os sujeitos coletivos a conformarem e avistarem novas realidades. Desta forma, compreende-se que todo esforço em prol de novos discursos é o que coloca o movimento em movimento, faz com que sua caminhada seja orgânica e que possa continuar modificando as arestas que ainda sobraram do patriarcado.

Refletindo sobre como o MST organizou sua infrapolítica – deixando sempre claro que todos são Sem Terra – podemos compreender também que:

[...] neste círculo social restrito que o subordinado encontra refúgio parcial das humilhações da dominação e é a partir deste círculo que se forma o público do discurso oculto. Sofrendo as mesmas humilhações ou, pior do que isso, sujeitos às mesmas condições de subordinação, têm um interesse comum em criar um discurso conjunto de dignidade, de negação e de justiça. Têm, além disso, um interesse comum em reservar um espaço social, ao abrigo da dominação, onde esse discurso oculto possa ser elaborado em relativa segurança (Scott, 2013, p. 167).

Chamamos estas ações do movimento de infrapolítica porque representam uma resistência frente ao poder. Mas, diferente das marchas, ocupações e manifestações, é uma resistência fora dos olhos do poder. Ela acontece nos assentamentos e acampamentos, dentro das escolas do movimento, nas discussões familiares. É uma resistência privada – considerando que o espaço privado do movimento é o seu território conquistado ou

ocupado. Para Scott (2013, p. 172), “só especificando a forma como esses espaços são criados e defendidos é possível passarmos do sujeito da resistência à socialização das práticas e dos discursos de resistência”. Ademais:

Os espaços sociais de autonomia relativa não são apenas um terreno neutro onde se podem desenvolver negações práticas e discursivas do poder dominante. Uma vez que constituem, eles próprios, espaços de poder, servem também para disciplinar e formular mecanismo de resistência (Scott, 2013, p. 172).

Por meio das fontes foi possível demonstrar como a organização da vida dentro dos territórios do MST passou por modificações, aderiu a novas pautas e assumiu compromissos com novos sujeitos. Esse movimento só poderia surgir a partir da infrapolítica. É ela que dá sustentação para a luta dos Sem Terra seguir existindo e se (re)elaborando.

5.9 Da lona preta ao assentamento: laços de convívio que fortalecem a luta

Os territórios do MST podem ser classificados por dois tipos principais: os acampamentos e os assentamentos. Autores como Alencar (1998, p. 49-50) explicam que um assentamento é um “espaço novo” em processo de reconstrução a partir do preexistente. É novo porque resulta do conflito de classes pela apropriação da terra; porque obriga o Estado a intervir, replanejar, modificar e modelar um espaço que antes era visto como lugar de dominação. Sauer (2005, p. 59) pontua que um assentamento é um espaço, delimitado geograficamente, onde residem grupos de famílias beneficiadas por programas governamentais de reforma agrária. Portanto, o assentamento é resultado de um decreto administrativo, feito pelo governo federal, onde se estabelecem as condições legais de posse e uso da terra. É um território artificialmente construído e sua criação é fruto de conflitos, lutas populares e demandas pelo direito de acesso à terra.

Ao mesmo tempo:

[...] o assentado será sujeito da sua história, será autônomo, gestor do seu território com uma prática estratégica, científico – tecnológica do poder que dirige, no espaço e no tempo. Assim, os assentados serão os gestores do seu destino, do seu território-assentamento (Alencar, 1998, p. 53).

Para que um acampamento possa se estabelecer é necessária uma ocupação que representa um momento tanto de alegria quanto de tensão. Adentrar as cercas do latifúndio exige coragem e solidariedade. Um único indivíduo de uma classe subordinada

não consegue empreender essa ação sozinho. E, neste primeiro momento a delimitação de laços de convívio já começam a aparecer.

Após a cerca ser rompida, uma cidade de lona preta é formada³⁴⁹. Sem saneamento básico, enfrentando frio e fome, os moradores das ocupações resistem. A localização desses primeiros acampamentos, na beira das estradas, também preocupa os que ali habitam. Carros e caminhões passam em velocidade alta e qualquer um pode invadir suas moradias. Raimundo da Silva, acampado no Engenho Prado, a 57 km de Recife, afirma que: “É muito perigoso, os carros passam. Na hora, perigoso os carros desgovernar aí e passar por cima dos barracos. E debaixo dos barracos tem vida! Criança, idoso, pessoas como nós que dormimos debaixo da lona preta”³⁵⁰. Entretanto, a localização oferece um tipo de segurança: o de estar sob os olhares daqueles que passam pelas rodovias.

Cardoso (2012, p. 142-146) explica como são as condições de vida nos acampamentos. Além da lona preta, diversos materiais são utilizados para compor a arquitetura do espaço: palha, caules de bambu, restos de madeira e outros materiais utilizados na construção civil. Os barracos, dos mais diferentes tamanhos, são habitados por famílias inteiras ou indivíduos solitários. Não existem fontes de energia elétrica nem meios de comunicação – os sinais de celular não são confiáveis. Para ter acesso à água, acampados contam com a ajuda de assentados vizinhos, parentes e prefeituras (que enviam caminhões pipa, embora em quantidade insuficiente). Para preparar comida os acampados utilizam fogões e fogareiros improvisados, muitas vezes à lenha. Os ingredientes para a preparação das refeições advêm de doações, de recursos próprios e do INCRA. Não existe uma estrutura específica para tratamento de dejetos. Os sanitários são buracos cavados no chão, delimitados por lonas. Quando o odor incomoda, joga-se soda cáustica, creolina e outros desinfetantes. Ainda assim, o excesso de insetos, atraídos pelo odor, continuam sendo um problema para os habitantes do acampamento.

Nesta situação, solidariedade e união fazem a diferença. Cozinhas comunitárias são construídas. Famílias passam a criar laços que perduram por anos. Conformam, por vezes, uma família mais plural, com núcleos subsequentes. Maria dos Santos, acampada no mesmo local de Raimundo, conta um pouco sobre o cotidiano na lona preta: “Aqui a gente amanhece o dia, a gente cuida do acampamento, conversa com os amigos.

³⁴⁹ Em 2020, 120 mil famílias aguardavam “sob a lona preta” as decisões burocráticas, ligadas ao próprio agronegócio e ao poder político, para melhorar suas condições de vida (Linhares; Silva, 2021, p. 19).

³⁵⁰ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Vida de lona preta*. Documentário/ Sonoro/ COR. Recife, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aquSh24vx08>>. Acesso em janeiro de 2024.

Primeiramente um bom dia pros companheiros e limpa o acampamento e faz comida. Uma lava os pratos, outro dá comida, outro cuida da roupa e assim a gente vai continuando. Tudo na união”³⁵¹.

Para Liene Mata:

Nesta grande família inicia-se uma organização coletiva, pois no cotidiano dos acampamentos as condições iniciais de vida são precárias, sem infraestrutura, o que favorece o estabelecimento de luta pelo mesmo objetivo coletivo e as pessoas passam a fazer parte da grande família que se forma em cada acampamento, onde acomodam-se de maneira muito simples em barracos de lonas, todavia unem-se para conquistarem os recursos básicos de que necessitam. Estas famílias objetivam realizar o sonho tão esperado do assentamento e, quando assentados, passam a viver em lotes da reforma agrária, com poucas benfeitorias, como saneamento, energia elétrica, lazer e cultura. Dessa forma, amparados pelos projetos de Reforma Agrária e de vida do MST, os Sem Terra assentados continuam organizados pela conquista de condições favoráveis para trabalhar a terra, construir suas casas e, por meio da produção no campo, garantir uma nova vida (Mata, 2015, p. 19).

O primeiro acampamento também é um momento de aprendizado. Representa, para muitos trabalhadores, o primeiro contato com o movimento, seus ideais e seus objetivos, como pontuado por Joci, assentado de Encruzilhada do Sul: “Eu fiquei um ano acampado em baixo da lona (...). No acampamento a coisa não é difícil. Mas não tão fácil. Porque tu tem regras pra tudo. É tipo uma formação pra quando tu vai em cima do teu pedaço de terra”³⁵².

Quando as ocupações de lona preta perduram, acampamentos dentro dos antigos latifúndios são formados. Diversas famílias passam a tentar conciliar uma convivência. As primeiras construções são precárias. Várias famílias dividem, por vezes, a casa sede das antigas Fazendas. Nesse ambiente é preciso que o cotidiano se organize em prol de objetivos comuns. E é então que a infrapolítica do MST se faz, a cada dia, mais presente.

Para o MST “é na vida diária que o militante revela suas convicções. Porque é na prática que os discursos se tornam uma força poderosa”³⁵³. Até mesmo a mística para o movimento deve ser trabalhada na vida pessoal “quando o militante organiza o tempo para encontrar-se consigo mesmo, para preparar-se, para refletir, para ler, para estudar, para pensar na vida, para avaliar as suas ações e imaginar propostas”³⁵⁴. A mística e a

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Depoimentos da Reforma Agrária*. Documentário/ Sonoro/ COR. Encruzilhada do Sul, jan. 2010. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=pAOLRyiu6Hc>>. Acesso em janeiro de 2024.

³⁵³ MST. A força que anima os militantes. São Paulo, 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

³⁵⁴ *Ibidem*.

utopia romântica acompanham o movimento desde as suas primeiras ocupações, como podemos constatar no depoimento de João Martiniano, do Assentamento Reunidas em Promissão/SP:

Eu não esqueço de quando nós morava lá na beira, onde passava caminhão noite e dia, toda hora, e nós resistiu ali. Quando foi pra nós vir pra aqui, onde nós tá hoje, o Frei Betto falou: “Oh, amanhã nós vamos ter uma ocupação aí e um casamento que vai ter”. Uai, mas casamento? Eu perguntava pro Frei Betto. E ele: “Não se incomode, não se incomode”. Cinco horas da manhã era pra nós estar lá no local. Quando foi cinco horas da manhã nós tava na frente, em grupo, e nós tava na beira do córrego ali. Ele falou: “Olha meus filhos, hoje eu estou fazendo o casamento de vocês aqui, o casamento de vocês com a terra. Desta terra vocês não vão mais sair, com fé em Deus. Vocês têm que ser plantados na terra, pois essa terra é de vocês”. Graças a Deus. Ele já morreu, mas Deus tem ele em um bom lugar”³⁵⁵.

É nos assentamentos e acampamentos que as crianças constroem novas relações a partir de sua realidade concreta. No acampamento, os Sem Terrinha criam e recriam suas brincadeiras: utilizam gravetos como giz e chão como caderno; garrafas de plástico e barbantes se tornam carrinhos; sacos plásticos dão lugar a bolas. O acampamento se tornou um espaço de criação para as crianças, fomentando o imaginário. Ademais, é na cidade de lona preta que as crianças conquistaram seus espaços na luta pela terra, é onde se inseriram como participantes de uma coletividade onde a conquista da terra significa também a possibilidade de acesso à direitos básicos (Rossetto, 2009, p. 80-81).

A organização “institucional” dentro dos acampamentos e assentamentos do MST é composta, primeiramente, por núcleos de famílias que elegem representantes – preferencialmente um homem e uma mulher para cada dez famílias. Dos núcleos de famílias são eleitos os coordenadores dos acampamentos e assentamentos, os representantes a nível regional, estadual e nacional, respectivamente. Essa primeira organização dentro das famílias possibilita discutir e decidir sobre as necessidades de cada área ou espaço com relação a sua produção, educação, etc. As famílias se organizam ainda nos seguintes setores: Frente de massa, Formação, Propaganda/Comunicação, Finanças, Saúde, Educação, Produção, Gênero e Meio Ambiente (Mata, 2015, 27).

O MST é um movimento que se organiza tanto de baixo para cima como de cima para baixo. Nas famílias surgem as primeiras lideranças que, mais tarde, irão compor a

³⁵⁵ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Assentamento Reunidas – O casamento com a terra*. Documentário/ Sonoro/ COR. Promissão, mai. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AQm6_npChE>. Acesso em janeiro de 2024.

Direção Nacional. Ainda assim, todos estão condicionados às deliberações dessa mesma Direção.

A passagem de um acampamento para um assentamento, quando a terra já está assegurada, não significa o fim da articulação dos Sem Terra dentro do movimento. Muito menos a dissolução de laços de convívio. Segundo Mario Lil, assentado em Pontão:

A luta, ao invés de terminar quando a gente é assentado, ela apenas recomeça. Ela ganha uma dimensão... eu diria que até uma dimensão maior. Porque enquanto acampado, enquanto sem-terra, você olha muito pra luta do pedacinho de terra. E quando você tá em cima da terra, você começa a enxergar essas outras dimensões com muito mais clareza: a questão da importância da educação, a questão da saúde, a questão do direito ao lazer³⁵⁶.

Nestes espaços sempre são criados momentos de formação onde os militantes tomam consciência da sua condição de classe e da importância de continuar *movimentando-se*. Esta questão da formação pode ser observada com mais clareza no depoimento de Silvano Ribeiro, morador do assentamento Celso Furtado, em Quedas do Iguaçu/PR, o maior da América Latina:

Minha militância do Movimento Sem Terra iniciou-se praticamente quando eu era criança ainda. Meu pai é assentado no assentamento de Ireno Alves, eu sou oriundo daquele assentamento. Ali que começou meu trabalho de base, meus cursos de formação. E posteriormente tendo estudado pelo MST, feito cursos de formação. O movimento me delegou a tarefa de vim contribuir no assentamento Celso Furtado³⁵⁷.

Os momentos de formação conformam novos discursos. No depoimento de Claudetei Torrente Lima, assentado em Celso Furtado, encontramos um discurso muito semelhante àquele apresentado nos *Cadernos de Formação* do MST. Para ele: “como nós estamos em um país capitalista o ser humano não é colocado em primeiro lugar. O ser humano vale aquilo que tem no bolso. Se você tiver um real no bolso você vale um real, infelizmente é isso. A nossa luta é na valorização do ser humano. É um contraste com esses grandes capitalistas”³⁵⁸.

³⁵⁶ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *É possível – 25 anos do MST*. Documentário/ Sonoro/ COR. Rio Grande do Sul, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L3xizLP-fM0>>. Acesso em janeiro de 2024.

³⁵⁷ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Vermelho cor da terra*. Documentário/ Sonoro/ COR. Quedas do Iguaçu, fev. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tbGP941B0_w>. Acesso em janeiro de 2024.

³⁵⁸ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Vermelho cor da terra*. Documentário/ Sonoro/ COR. Quedas do Iguaçu, fev. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tbGP941B0_w>. Acesso em janeiro de 2024.

Laureano (2007, p. 94), ao analisar o MST e a Constituição, destaca que a disciplina é um dos aspectos fundamentais para a organização do movimento. Citando Ademar Bogo, a autora explica que a disciplina desenvolve valores morais e solidifica o grupo, transformando sua conduta e os hábitos cotidianos. Nos depoimentos de Claudinei e Silvano vemos uma conformidade com as diretrizes apresentadas nos Cadernos de Formação. Isto só é possível por meio da disciplina e de um contínuo trabalho de base realizado pelo MST.

Esta formação continuada, esta nova forma de enxergar o mundo, de dar protagonismo a novos atores sociais, de organizar um *todo* que difere do patriarcado – que chamo de infrapolítica – influencia todos os outros pilares da estrutura significativa do MST. A mística e a prática religiosa servem de motor para as ações e discussões do movimento todos os dias. A cooperação agrícola, que prega solidariedade entre os membros do MST, é difundida através da infrapolítica. A memória da luta do campesinato brasileiro também é apreendida pelos novos militantes nos momentos de formação.

Para o movimento é importante que todos permaneçam unidos. Seja no convívio ou nos momentos de produção econômica. No vídeo *É possível – 25 anos do MST* nos é apresentada a história de Antônio de Ávila, morador de Pontão e ex-assentado. Ele foi posseiro na fazenda Anoni antes das ocupações de terra feitas pelo MST. Em 1972 chegou a ser preso por plantar feijão no pasto de seu patrão. Acompanhou a luta dos Sem Terra na região, mas quando foi assentado decidiu trabalhar sozinho em seu lote. Perdeu as terras com as dívidas da safra e hoje vive em um pequeno terreno onde planta algumas verduras no quintal³⁵⁹.

Dentro do MST existem muitos modos de praticar a cooperação agrícola. Também existem famílias que trabalham sozinhas em seus lotes. Ainda assim, o esforço do movimento é para que todos vivam e produzam conjuntamente, conformando uma infrapolítica – baseada nos laços cotidianos – que faça frente ao modo que o grande latifúndio organiza as relações sociais. No depoimento da assentada Eva da Silva, podemos apreender os elementos mencionados acima:

Cada assentamento é uma etapa que acontece né... é uma luta que a gente faz pra conseguir um pedaço de terra. Porque aquele grande latifúndio lá, ele não planta comida. Fica lá a terra ociosa e metade do povo morrendo à mingua porque metade do povo não tem terra. E terra diz bastante. Todos nós que

³⁵⁹ Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *É possível – 25 anos do MST*. Documentário/ Sonoro/ COR. Rio Grande do Sul, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L3xizLP-fM0>>. Acesso em janeiro de 2024.

vivemos nessa luta somos MST. Então a gente acha assim, que aqueles que ficam fora sofrem mais que nós. Se eles irem pro acampamento e saírem fora eles não conseguem a terra. Os que não tem terra né, precisa organizar tudo e ir pra cima da terra. Tem que lutar pra conseguir um pedaço. Mas tem que se unirem bastante, se juntar todos os sem terra e ir. Demora um pouco mas sai o pedaço de terra. Tem que ser em grupo, se organizar. Sozinho também não faz nada, tem que se unir o povo. A terra tá ali né, mas nenhum governo vem dizer, nem o INCRA vem dizer pra gente “oh teu pedaço de terra tá ali!”. Se tu não ir buscar ele nunca vai vim pra ti³⁶⁰.

Por fim, destaca-se que o companheirismo é sempre exaltado dentro do MST. Tanto para com os membros do movimento quanto para os trabalhadores de outros segmentos. Para o Movimento Sem Terra é necessária uma atitude carinhosa para pessoas amigas e trabalhadores que ainda não entenderam a luta do MST. Afinal, “o povo desconfia de uma pessoa ‘grossa’, que não acha tempo para as crianças que não respeita o parceiro, que não ajuda a cuidar do ambiente e que não contribuiu para a sustentação da casa”³⁶¹.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ MST. A força que anima os militantes. São Paulo, 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fundado em 1984, na cidade de Cascavel, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra foi capaz, ao longo de sua história, de gestar uma identidade própria a partir de suas necessidades, desejos e reivindicações. Como pontuado por Germer (2013, p. 329), na segunda metade dos anos 1980 o MST passou por uma crise relacionada à emancipação dos assentados. Ainda assim, o persistente trabalho de base e as lutas concretas pela conquista da terra, somadas a uma adesão firme, foram responsáveis pela sustentação e coesão do movimento.

Tomado aqui como objeto de pesquisa, foi possível observar no MST que seu *movimento* não se limita à luta pela terra. Ela se configura como uma reivindicação primordial, mas o universo que comporta a estrutura significativa do movimento perpassa pela religião/cultura, organização econômica, memória e organização cotidiana. A luta pela terra é um combustível na luta pela conquista do reconhecimento dos Sem Terra enquanto agentes da história, considerando uma *relativa liberdade* no mundo, já que o antagonismo de classes atravessa a vida desses sujeitos de maneira profunda.

Esclareço, no entanto, que o objetivo desta pesquisa não foi analisar os Sem Terra enquanto classe. Considero, assim como Thompson (1987), que ela é um fenômeno histórico que ocorre efetivamente nas relações humanas. A classe não é uma estrutura, nem uma categoria. A classe forma a si própria enquanto é formada. O objetivo é apreender a estrutura significativa do movimento – a classe é o que decorre das relações humanas plantadas a gestadas dentro do MST.

Logo na sua fundação, o primeiro objetivo a ser seguido pelo movimento era “lutar pela reforma agrária”. Em sua marcha, novos questionamentos e necessidades surgiram. Nestas ocasiões o MST se colocou *em movimento* e modificou suas visões de mundo, seu modo de organização e suas diretrizes. Em uma análise das formas e fenômenos sociais é necessário considerar que o devir segue seu próprio curso. A vida se coloca em constante movimento. Ainda assim, para que um movimento siga se mantendo coeso ele necessita de uma estrutura que sustente suas práticas. Nesta pesquisa, constatou-se que quatro pilares principais – utopia romântica, economia moral, memória coletiva e infrapolítica – são os elementos que dão sustentação para ao MST.

No Brasil agrário observa-se um antagonismo marcante. De um lado, os latifundiários – responsáveis pela construção de uma lógica de mundo onde o trabalhador rural é alijado do direito. De outro, os mesmos trabalhadores que buscam, por meios diversos, melhorar suas condições de existência. Neste sentido, por meio de ocupações,

acampamentos e assentamentos, o Movimento Sem Terra busca romper com a lógica de mundo formulada pelo latifúndio. Mas, mais do que garantir acesso à terra, o MST procura construir um *mundo novo* e um *homem novo*.

A pesquisa partiu então de um movimento originado em uma realidade concreta – de miséria e exploração no campo. Um movimento formado por sujeitos ativos, que produzem e que precisam garantir sua existência biológica. Na mediação entre as necessidades humanas e na modificação da natureza, os sujeitos constroem sua subjetividade.

Buscando apreender idealmente o movimento real do objeto foi possível elencar os quatro pilares da estrutura significativa do MST. Ao separar a *totalidade* do movimento em categorias, não afirmo que elas funcionam de modo independente. A divisão se deu como uma tentativa de transpor, teoricamente, diversos aspectos observados na *práxis* do Movimento Sem Terra. Em uma análise da estrutura significativa imanente de um objeto existe a necessidade de explicá-lo. Foi por meio de elementos parciais que busquei entender a totalidade do MST.

A trajetória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra foi permeada, desde sua fundação, pelo contato com o cristianismo e com a religiosidade. Antes de qualquer ocupação os teólogos da libertação já influíam sobre os trabalhadores do campo. Esse aspecto da história do MST foi o principal motivo da escolha narrativa desta pesquisa. Iniciei a explicação de sua estrutura significativa pela utopia romântica como forma de respeitar a marcha dos Sem Terra.

Nas análises da religiosidade popular encontramos um modo particular de religiosidade experienciada pelos mais pobres. Estes, excluídos do poder, transmitiram saberes que escapavam do controle eclesial. No interior e nas margens da sociedade o mágico, o festivo, o comunitário e o místico ganharam notoriedade. Portanto, para que a Igreja conseguisse (e buscasse) se aproximar desses sujeitos, foi necessária uma mudança em sua linha teológica. Da união entre cristianismo e teorias marxistas, a América Latina viu o florescer da Teologia da Libertação no começo da década de 1960 – que enxergava as minorias estigmatizadas (a exemplo dos sem-terra) como agentes autônomos no processo de libertação.

A Teologia da Libertação – aqui também chamada de Cristianismo de Libertação – possuía uma opção preferencial pelos pobres. Tomando como exemplo a história de vida de Jesus, que viveu entre camponeses e miseráveis, a nova corrente da Igreja Católica passou a considerar a luta pela terra como um valor. No campo, as Comunidades Eclesiais

de Base e a Comissão Pastoral da Terra passaram a conscientizar e organizar diversos trabalhadores, dando origem a vários movimentos, entre eles o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Para os adeptos do Cristianismo de Libertação o evangelho não podia ser vivido apenas na dimensão espiritual, era necessário um engajamento político para a libertação dos oprimidos. Por esse motivo, a nova organização encontrou na Igreja um apoio fundamental na luta pela terra.

O apoio prestado, no entanto, não fez com que o Movimento Sem Terra fosse subjugado. Tampouco que ele se configurasse como um movimento *da Igreja*. Existe um diálogo contínuo entre o MST e alas católicas e protestantes progressistas – observado, por exemplo, nos discursos do movimento sobre a terra prometida. Mas, em suma, o MST é um movimento feito *por* e *para* os sem-terra.

O Cristianismo de Libertação foi influenciado amplamente pelo romantismo. Compreendo aqui como romantismo o que foi apontado por Löwy e Sayre (2015): uma crítica da modernidade e da civilização capitalista, onde se buscam valores e ideais do passado. Caracterizado por uma convicção melancólica de que o presente perdeu valores essenciais, o romantismo possui um desejo de reencontrar o lar e alcançar uma unidade com o universo, a natureza e a coletividade humana. Contrários ao “desencantamento do mundo”, os românticos almejam um retorno a tradições religiosas, a magia, as artes esotéricas, etc.

A utopia romântica, herança da tradição cristã assimilada pela Teologia da Libertação, é o que delega ao MST um de seus pilares principais. Observei isso nos discursos do movimento contra o modo de produção capitalista dominante onde se expressa uma *Weltanschauung*; ou então na crítica à quantificação do mundo, onde o MST se opõe ao lucro como principal modo de ser e agir no mundo; ou então nas diversas ações (como a construção da agroecologia) empreendidas para ampliar o respeito pela natureza. Ao modificar estruturalmente a forma de usar os bens da natureza, o movimento também constrói novos tipos de produção e novas relações sociais no campo.

A própria Reforma Agrária proposta pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra integra relações entre o ser humano e a natureza. Busca a reapropriação da natureza como negação da apropriação privada realizada pelos capitalistas. O programa agrário do MST visa tanto mudanças na forma de utilização dos bens naturais, quanto mudanças nas relações sociais no campo. A água, a terra e as florestas não são vistas como mercadoria, mas como um direito de todos.

Para o Movimento Sem Terra o modelo capitalista não possibilita a emancipação humana. Tendo como fundamento a propriedade privada dos meios de produção, ele produz um trabalho alienado onde o sujeito não se reconhece no que produz. A alienação destrói a construção humana. Contra uma perda de subjetividade o MST, assim como os românticos, busca o desenvolvimento da riqueza do eu.

A utopia romântica também dá base para atividades práticas do movimento, sem as quais ele não se caracterizaria como um *novo* movimento campestre no Brasil. Uma dessas atividades é a mística, que busca um re-encantamento no/do mundo. A prática da mística adentrou no MST por meio dos teólogos da libertação. Estes, passaram aos Sem Terra uma forma original de animar encontros e reuniões. Dentro do movimento, a mística tomou proporções mais amplas. Em todos os espaços onde o MST se coloca – como as Jornadas de Agroecologia e o Coletivo Marmitas da Terra – a mística também se faz presente. Ela serve como inspiração, instrumento de memória, como caráter pedagógico e combustível de luta. A mística é o detalhe, a sutileza, é toda a construção dos Sem Terra.

Para que possam viver e sobreviver os homens necessitam modificar a natureza para extrair dela os recursos materiais. Por isso, após a análise da utopia romântica, procurei demonstrar como o MST organizou sua economia – a qual chamo de economia moral.

Tomando como base as ideias de Thompson (1998) considero que a economia moral é um conceito que descreve relações econômicas que não são reguladas por normas monetárias. Ela é uma resistência à economia de livre mercado e surge quando o capitalismo afronta costumes e usos comuns de uma comunidade. Esse tipo de economia pressupõe o uso de sentimentos morais, normas e obrigações partilhadas por um conjunto de sujeitos.

A pesquisa partiu de maio de 1986, quando a cooperação passou a ser estimulada entre os Sem Terra. Para o movimento, a cooperação mostrou-se como um processo de aprendizagem, passando por constantes revisões. Não se pode resumir a cooperação proposta pelo MST como a criação de cooperativas. Ela é uma ação de luta pela terra da qual depende a sobrevivência dos assentados do movimento. Contando com recursos financeiros, naturais e humanos escassos, o movimento enxergou na cooperação uma maneira de adquirir ferramentas, sementes, máquinas, etc. A cooperação se mostrou como uma estratégia de proteção dos trabalhadores contra adversidades da pequena produção rural. O esforço coletivo também favorece o movimento quando é necessário pressionar órgãos oficiais. Em resumo, divididos os trabalhadores rurais se tornariam alvo fácil para

as investidas do capital e do agronegócio. Cooperados e unidos, possuem mais chances de sobrevivência.

Dentro da economia do MST a principal preocupação é o bem estar das famílias. Lógica diferente da usual, que prega a maximização dos lucros. Além disso, a cooperação demonstra uma busca por valores camponeses tradicionais – como no caso dos mutirões e da ajuda entre vizinhos – o que remete aos valores românticos destacados anteriormente.

Por meio de análise documental pude perceber que a experiência das cooperativas e da cooperação dentro do MST não foram sempre da mesma maneira. Ainda assim, o movimento defende aspectos coletivos da propriedade, censurando/recriminando ora o governo da época, ora assentados individuais. O processo de organização econômica do MST não é engessado. As demandas e as necessidades são reatualizadas por meio de detalhes políticos e legais do cotidiano que podem afetar direta ou indiretamente as ações do movimento. Foi no caminhar das vivências que o movimento conseguiu se reinventar.

Nessa *reinvenção*, outros aspectos somaram-se à economia moral do MST. A partir da década de 1990, a agroecologia foi pautada como contraponto ao modelo de produção do agronegócio. Dentro do movimento, a agroecologia não se resume a uma prática de plantio; é uma forma de ver e viver no mundo. Ela auxilia, diretamente, na construção de um *homem novo* – o *homo ecologicus*.

A economia moral também perpassa as concepções camponesas de justiça, reciprocidade, direitos e obrigações onde o acesso à terra está no cerne das questões. A terra, dentro do MST, não é vista como um objeto de trabalho. Ela é uma expressão de uma moralidade. É uma dádiva de Deus.

Frente à um contexto de miséria e exploração, a via moral apresentada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra foi a criação de cooperativas e o fomento da agroecologia. O lucro ainda é um objetivo a ser alcançado pelo MST, mas existem *valores* que os camponeses e camponesas também respeitam na sua cadeia produtiva. O MST surgiu de uma estrutura econômica que colocou os trabalhadores do campo numa situação de extrema pobreza. Após constatarem sua condição e retomarem os processos de ocupação de terra, formularam outra estrutura econômica – a economia moral.

O terceiro pilar da estrutura significativa do MST exposto nesta tese trata sobre a memória coletiva, um dos temas mais recorrentes nas documentações analisadas. Considero que a memória não é um aspecto unicamente relacionado ao passado. Ela é um elo entre o presente e o passado, uma ponte que conecta elementos temporais, espaciais e históricos dentro de um jogo entre o que lembrar e o que esquecer. Além do mais, a

memória precisa de construção. Dentro dos espaços do Movimento Sem Terra é possível observar diversos momentos de formação onde são apresentadas novas narrativas sobre a história do Brasil e do próprio campesinato. A construção da memória coletiva, propiciada pelos momentos de formação, instiga os membros do movimento a pensarem suas condições de existência de uma forma singular.

No Brasil, um país com fortes raízes latifundiárias, a memória “oficial” delega ao esquecimento a luta pela conquista da terra. Dentro do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra a memória coletiva é construída contra um sistema atual de fome e aniquilamento da identidade camponesa. Opera, então, como uma busca memorial, realizada em diversos momentos para que um Sem Terra compreenda seu lugar nessa história que nega a ele o direito de existir. A identidade Sem Terra está alicerçada numa tradição, uma espécie de herança, onde todos são parte da longa marcha do campesinato brasileiro. Se a estrutura econômica perdura e se a violência continua sendo imputada aos corpos, todos são herdeiros dos mártires, das lutas e da capacidade de resistência que o meio rural experienciou no Brasil.

O MST utiliza diversas ferramentas para tornar memória o que antes era esquecimento – seja lembrando os companheiros apoiadores de sua luta que sofreram violências, nas homenagens aos mortos, ou rememorando assassinatos, massacres e extermínios. O grupo também compartilha marcos temporais únicos, que diferem da história “oficial”, onde celebram suas datas comemorativas. Ao compreender seu papel nesta longa marcha da luta camponesa os Sem Terra abrem espaço para construir sua identidade e manter o movimento coeso.

Tomando por base as pesquisas de Halbwachs (1990) sobre a memória coletiva compreendi que, dentro de determinados grupos, existem diversos pontos de vista a respeito do passado. De um lado, seus membros possuem uma memória individual, que se organiza de maneira particular. De outro, as lembranças compartilhadas pelo grupo remetem a acontecimentos que constituem o passado dos sujeitos. No escopo de memórias coletivas do MST encontramos diversas experiências que atravessaram a história do movimento, mas que não foram vivenciadas por todos os seus membros. Porém, antes de mais nada, os sujeitos compartilham uma lembrança inicial: a de serem sem-terra. Sua condição os leva a compreender que também estão à mercê da violência que atingiu outros membros do grupo.

A memória coletiva do MST não possui uma entidade própria. Faz parte de um trabalho constante de gestão, difusão e interpretação das lembranças. No tocante à

difusão, a mística ocupa um lugar central. Por meio de poesias, músicas e encenações diversos episódios da história do MST são acessados por seus membros. A mística também propicia um espaço onde os sentimentos podem ser compartilhados.

A memória coletiva também ajuda a resgatar o trabalho voltado para a preservação da natureza. Por meio das memórias compartilhadas, o Sem Terra constrói a ideia de que a terra é um presente de Deus e deve ser partilhada por todos os homens. Além disso, auxilia na construção da visão sobre o homem do campo, das suas lutas, sacrifícios e relações interpessoais – a memória modela os membros do MST enquanto é por eles modelada.

Por fim, o último pilar da estrutura significativa que foi exposto trata da infrapolítica do movimento. Defendo que a maior resistência do MST contra o capitalismo neoliberal se dá no cotidiano, onde a afetividade coletiva se faz latente. Para descrever essa dimensão do MST utilizei o conceito formulado por Scott (2013). Para ele, a infrapolítica não significa uma dimensão discreta da luta política. Antes de mais nada, ela proporciona os alicerces culturais e estruturais observados na política mais visível.

A propriedade da terra, até os dias de hoje, significa uma privação de direitos para os trabalhadores do campo. Contra isso, o MST construiu uma formação pautada pela solidariedade. Diferente dos valores patriarcais, o movimento se empenha na construção de um *homem novo*, que só é possível através da infrapolítica.

A infrapolítica do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra também foi responsável por dar protagonismo aos *excluídos entre os excluídos*. Neste sentido, pude perceber uma busca do movimento em ampliar os debates sobre o papel da mulher camponesa, em discutir a questão LGBT e em construir novos olhares sobre a infância.

Construir novas relações. Movimentar uma nova forma de ver o mundo. Trabalhar cotidianamente para que os sujeitos coletivos se (re)componham. Todas essas ações fazem parte da estrutura significativa do MST. Em suma, é a infrapolítica que coloca o movimento *em movimento*.

FONTES

Documentos produzidos pelo MST

CALDART, Roseli Salete. Reforma Agrária Popular e pesquisa: desafios de conteúdo e forma da produção científica. *In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014. p. 140, 141.*

CARVALHO, Horacio Martins. As lutas sociais no campo: modelos de produção em confronto. *In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.*

Declaração do Encontro Nacional Unitário de trabalhadores e trabalhadoras, povos do campo, das águas e das florestas. *In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.*

FRIGOTTO, Gaudêncio. A cientificidade do conhecimento e os processos coletivos de transformação da realidade social. *In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.*

MOURA, Luiz Henrique Gomes. Ciência e agronegócio: controle capitalista da pesquisa agropecuária nacional. *In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.*

MST. A força que anima os militantes. São Paulo, 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Boletim da Educação nº 1: como deve ser uma escola de assentamento. 1992. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Boletim da Educação nº 2: como trabalhar a mística do MST com as crianças. 1993. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Boletim da Educação nº 3: como trabalhar a comunicação nos assentamentos e acampamentos. 1993. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Boletim da Educação nº 4: escola, trabalho e cooperação. 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Cadernos de Formação nº 1. Rio Grande do Sul, fev. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 2: mulher Sem Terra. São Paulo. 1999. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 5: organização. São Paulo, ago. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 5 – Setor de Gênero – Diversidade sexual no MST: elementos para o debate. São Paulo, jun. 2018. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 6: o papel do assessor e da secretaria. São Paulo, set. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 6 – Setor de Gênero – A conspiração dos gêneros; elementos para o trabalho de base. São Paulo, jan. 2018. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 8: o papel da Igreja no movimento popular. São Paulo, nov. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 9: terra não se ganha, se conquista. São Paulo, abr. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 10: a luta continua, como se organizam os assentados. São Paulo, jun 1986. Disponível em: Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 11: elementos sobre a teoria da organização no campo. São Paulo, ago. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 12. São Paulo, mai. 1987. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 34: o MST e a cultura. São Paulo, out. 2000. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 37: valores de uma práxis militantes. São Paulo, out. 2009. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Caderno de Formação nº 38: método de trabalho de base e organização popular. São Paulo, out. 2009. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Canterra: II Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. 1990. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Carta aberta à população. São Paulo, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Compreender e construir novas reações de gênero. São Paulo, nov. 1998. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Concurso Nacional de Redações e Desenhos: Brasil quantos anos você tem? São Paulo: 2000. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Documento Final do Primeiro Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Curitiba, jan. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Dossiê resumido: A violência da PM, UDR e paramilitares contra os sem terra. São Paulo, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. Histórico do Movimento Sem Terra. Porto Alegre, fev. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST. MST em cartaz. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MST. Sem Terra são presos e torturados em Alagoas. Maceió, 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MST, Universidade e Pesquisa: Principais desafios do momento atual. Documento-síntese dos debates realizados no III Seminário Nacional “O MST e a pesquisa”. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

Programa Agrário do MST: VI Congresso Nacional do MST – Fevereiro de 2014. In: CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). MST, Universidade e Pesquisa. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

Documentos produzidos pela Igreja Católica

CNBB. Carta ao presidente José Sarney de Araújo Costa. Ceará: 30, jul. 1985. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CNBB. Carta ao presidente José Sarney de Araújo Costa. São Paulo: 17, abr. 1986. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Conselho Episcopal Latino-Americano. Documentos do CELAM: Conclusões das Conferência do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

CPT Nacional. Conflitos no Campo Brasil 2023. Goiânia: Centro de documentação Dom Tomás Balduino, 2024.

CPT. O que é CPT? Cadernos CPT: Goiânia. Agosto. 1982. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CPT, Comissão Pastoral da Terra. 25 anos da morte de Ezequiel. Porto Velho, 2010. Disponível em: <<https://cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/cpt/336-25-anos-da-morte-de-ezequiel>>. Acesso em janeiro de 2024.

Documentos da CNBB: N° 17. Igreja e problemas da terra. 2ª Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

Documentos produzidos pela CONCRAB

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola N° 02: Orientações jurídicas e contábeis sobre o funcionamento das CPAs – Alguns elementos. 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 03: Que fazer? 1994. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 04: Perspectivas da Cooperação Agrícola nos assentamentos. 1995. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 06: A emancipação dos assentamentos – os direitos e os cuidados que os assentados devem ter. 1998. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 07: Enfrentar os desafios da organização nos assentamentos. 1998. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CONCRAB. Caderno de Cooperação Agrícola Nº 08: A evolução da concepção de Cooperação Agrícola do MST (1989-1999). 1999. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Documentos da Jornada de Agroecologia

Carta da 1ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 1ª Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 17 a 20 abr. 2002. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2002/04/20/carta-da-1a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 2ª Jornada de Agroecologia. **Plenária Final da Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 09 mai. 2003. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2003/05/09/carta-da-2a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 3ª Jornada de Agroecologia. **3º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Ponta Grossa, 12 a 15 mai. 2004. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2004/05/15/carta-da-3a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 4ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 4º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 25 a 28 mai. 2005. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2005/05/28/carta-da-4a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 5ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 5º Encontro da Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 10 jun. 2006. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2006/06/10/carta-da-5a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 6ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 6ª Jornada de Agroecologia**. Cascavel, 11 a 14 jul. 2007. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2007/07/14/carta-da-6a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 7ª Jornada de Agroecologia. **Plenária do 7º Encontro da Jornada de Agroecologia “Keno e Eli vivem”**. Cascavel, 25 jul. 2008. Disponível em: <

<https://jornadadeagroecologia.org.br/2008/07/25/carta-da-7a-jornada-de-agroecologia/>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 8ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 8ª Jornada de Agroecologia.** Francisco Beltrão, 29 mai. 2009. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2009/05/29/carta-da-8a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 9ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 9ª Jornada de Agroecologia.** Francisco Beltrão, 22 mai. 2010. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2010/05/22/carta-da-9a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 10ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 10ª Jornada de Agroecologia.** Londrina, 25 jun. 2011. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2011/06/25/carta-da-10a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 11ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 11ª Jornada de Agroecologia.** Londrina, 14 jul. 2012. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2012/07/14/carta-da-11a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 12ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 12ª Jornada de Agroecologia.** Maringá/Paiçandu, 10 ago. 2013. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2013/08/10/carta-da-12a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 13ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 13ª Jornada de Agroecologia.** Maringá/Paiçandu, 07 jun. 2014. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2014/06/09/carta-da-13a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 14ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 14ª Jornada de Agroecologia.** Irati, 24 jul. 2015. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2015/07/28/carta-da-14-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 15ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 15ª Jornada de Agroecologia.** Lapa, 30 jul. 2016. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2016/07/30/carta-da-15a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 16ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 16ª Jornada de Agroecologia.** Lapa, 23 set. 2017. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2017/09/29/carta-politica-da-16a-jornada-de-agroecologia-keno-vive/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 17ª Jornada de Agroecologia. **Plenária da 17ª Jornada de Agroecologia.** Curitiba, 09 jun. 2018. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2018/06/09/carta-da-17a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 18ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 18ª Jornada de Agroecologia.** Curitiba, 01 set. 2019. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2019/09/01/carta-politica-da-18a-jornada-de-agroecologia-reafirma-a-resistencia-popular/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 19ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 19ª Jornada de Agroecologia.** Curitiba, 26 jun. 2022. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2022/06/26/carta-da-19a-jornada-de-agroecologia/>>. Acesso em julho de 2023.

Carta da 20ª Jornada de Agroecologia. **Plenária final da 20ª Jornada de Agroecologia.** Curitiba, 26 nov. 2023. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/2023/11/26/fomento-a-agroecologia-deve-ser-prioridade-para-garantir-o-direito-a-alimentacao-adequada-diz-carta-da-20a-jornada/>>. Acesso em janeiro de 2024.

O que é a Jornada. Jornada de Agroecologia. Disponível em: <<https://jornadadeagroecologia.org.br/o-que-e-a-jornada/>>. Acesso em julho de 2023.

Documentos de caráter poético

ASSARÉ, Patativa do. A terra é nossa. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

BOGO, Ademar. Marchar e vencer. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CACÁ. A marcha. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Caminho que a gente é. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Confissões do latifúndio. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

FERNANDO, Luís. Gente de Fibra. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

LONGO, Júnior. Campesino. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

MUNHOZ, Pedro. Quando matam um Sem Terra. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

PINTO, Zé. Oziel está presente. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

TARCISO. A cachina. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

TIERRA, Pedro. Calou-se a voz dos oprimidos. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

TIERRA, Pedro. Padre Josimo. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

TOCANTINS, Zeca. Mãos de calo. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

TUREZO, Victor Hugo. De cidade e campo, a gente. 2023. *Acervo pessoal da autora*.

TUREZO, Victor Hugo. Tem gente com fome. 2022. *Acervo pessoal da autora*.

Documentos de caráter hemerográfico

Ação violenta de seguranças da Syngenta contra MST deixa mortos e vários feridos. **Terra de Direitos**, Curitiba, 21 out. 2007. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/acao-violenta-de-segurancas-da-syngenta-contra-mst-deixa-mortos-e-varios-feridos/352>>. Acesso em julho de 2023.

A luta do acampamento Encruzilhada Natalino. **MST**, 18 jul. 2014. Disponível em: <<https://mst.org.br/2014/06/18/a-luta-do-acampamento-encruzilhada-natalino/>>. Acesso em outubro de 2023.

Após 22 anos, assassinato de trabalhador Sem Terra Antônio Tavares segue impune. **MST**, 02 mai. 2022. Disponível em: <<https://mst.org.br/2022/05/02/apos-22-anos-assassinato-de-trabalhador-sem-terra-antonio-tavares-segue-impune/>>. Acesso em dezembro de 2023.

Ataque de milícia da empresa Syngenta deixa mortos e feridos no Paraná. **Conselho Indigenista Missionário**, Acre, 22 out. 2007. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2007/10/26626/>>. Acesso em julho de 2022.

A violência da UDR cresce no Espírito Santo. **Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra**, São Paulo, fev. 1988.

Câmara Federal vai investigar ocupação da Syngenta. **Bem Paraná**, Curitiba, 13 dez. 2006. Disponível em: <<https://www.bemparana.com.br/noticias/parana/camara-federal-vai-investigar-ocupacao-da-syngenta-11194/>>. Acesso em julho de 2023.

CPI do MST é instalada com Ricardo Salles de relator. **UOL**, São Paulo, 17 mai. 2023. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2023/05/17/cpi-do-mst-e-instalada-com-ricardo-salles-de-relator-veja-integrantes.htm>>. Acesso em março de 2024.

CPI do MST encerra atividades sem votar o relatório de Ricardo Salles. **Carta Capital**, Brasília, 27 set. 2023. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/cpi-do-mst-encerra-atividades-sem-votar-o-relatorio-de-ricardo-salles/>>. Acesso em março de 2024.

Em meio à alta de preços, arroz orgânico do MST segue a preço justo. **MST**, 12 set. 2020. Disponível em: <<https://mst.org.br/2020/09/12/em-meio-a-alta-de-precos-arroz-organico-do-mst-segue-a-preco-justo/>>. Acesso em julho de 2023.

Em meio ao coronavírus, MST doa 20 toneladas de arroz orgânico para comunidades carentes em RS e SP. **Globo Rural**, São Paulo, 04 abr. 2020. Disponível em: <<https://globorural.globo.com/Noticias/Agricultura/noticia/2020/04/em-meio-ao-coronavirus-mst-doa-20-toneladas-de-arroz-organico-para-comunidades-carentes-em-rs-e-sp.html>>. Acesso em julho de 2023.

Esvaziamento do MST. **A Tribuna**, São Paulo, 29 mar. 2011.

Invasões anunciadas: O MST promete tornar abril um mês atribulado. **A Tribuna**, São Paulo, 06 mar. 2000.

Marçal de Souza: líder indígena Guarani assassinado por defender direitos dos povos originários. **MST**, 25 nov. 2021. Disponível em: <<https://mst.org.br/2021/11/25/marcal-de-souza-lider-indigena-guarani-assassinado-por-defender-diretos-dos-povos-originarios/>>. Acesso em dezembro de 2023.

Memórias da Resistência: Gregório Bezerra e a tortura pública na Praça de Casa Forte. **Brasil de Fato**, 01 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefatope.com.br/2021/04/01/memorias-da-resistencia-gregorio-bezerra-e-a-tortura-publica-na-praca-de-casa-forte>>. Acesso em janeiro de 2024.

Mística e emoção na homenagem aos 50 anos do assassinato de João Pedro Teixeira. **MST**, 04 abr. 2012. Disponível em: <<https://mst.org.br/2012/04/04/mistica-e-emocao-na-homenagem-aos-50-anos-do-assassinato-de-joao-pedro-teixeira/>>. Acesso em abril de 2024.

Monsanto perde processo criminal contra movimentos sociais. **Terra de Direitos**, Curitiba, 27 mai. 2013. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/monsanto-perde-processo-criminal-contra-movimentos-sociais/10385>>. Acesso em julho de 2023.

Monsanto, transgênicos e agrotóxicos são alvos de críticas em Ponta Grossa. **MST**, 08 mai. 2003. Disponível em: <<https://mst.org.br/2003/05/08/monsanto-transgenicos-e-agrotoxicos-sao-alvos-de-criticas-em-ponta-grossa/>>. Acesso em julho de 2022.

MST invade centro da Monsanto em Goiás. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 03 jun. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi0306200329.htm>>. Acesso em julho de 2023.

MST invade fazenda da Monsanto. **Folha de Londrina**, Londrina, 16 mai. 2003. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br/geral/mst-invade-fazenda-da-monsanto-446789.html?d=1>>. Acesso em julho de 2023.

MST ocupa área da Monsanto em Ponta Grossa. **Tribuna PR**, Curitiba, 16 mai. 2003. Disponível em: <<https://www.tribunapr.com.br/noticias/mst-ocupa-area-da-monsanto-em-ponta-grossa/>>. Acesso em julho de 2023.

Ocupação da Syngenta provoca multa para empresa e camponeses. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 21 mar. 2006. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/ocupacao-da-syngenta-provoca-multa-para-empresa-e-camponeses-9y0a4lfhvrqw638gkt85tqclq/>>. Acesso em julho de 2023.

O MST e o terrorismo oficializado. **Veja**, São Paulo, 05 nov. 2009. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/o-mst-e-o-terrorismo-oficializado>>. Acesso em fevereiro de 2024.

Perigo iminente. **Correio do Povo**, Jaraguá do Sul, 03 mai. 2000.

Protegido durante 20 anos por apoio popular, Monumento Antônio Tavares é reconhecido como patrimônio histórico. **Terra de Direitos**, 24 jul. 2023. Disponível em: <<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/protegido-durante-20-anos-por-apoio-popular-monumento-antonio-tavares-e-reconhecido-como-patrimonio-historico/23916>>. Acesso em janeiro de 2024.

Revista Sem Terrinha: MST 40 anos. out, 2023.

Revista Sem Terrinha: Um parque chamado mundo. out, 2022.

Todas as faces do MST. **Gazeta do Povo**, Curitiba, 22 ago. 2023. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/opinioao/artigos/todas-as-faces-do-mst/>>. Acesso em fevereiro de 2024.

Via Campesina invade multinacional. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 15 mar. 2006. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1503200631.htm>>. Acesso em julho de 2023.

Fontes audiovisuais

COUTINHO, Eduardo. *Cabra marcado para morrer*. Documentário / Sonoro / COR. Direção: Eduardo Coutinho. Roteiro: Eduardo Coutinho. Brasil, 1984.

INSTITUTO CULTURAL PADRE JOSIMO. *Josimo – o padre negro de sandálias surradas*. Documentário / Sonoro / COR. Brasil, 2016.

TELEVISÃO DOS TRABALHADORES. O massacre de Corumbiara. Documentário / Sonoro / COR. Direção: Georges Bourdoukan. Brasil, 1995. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=heKdYrMDpG8>>. Acesso em dezembro de 2023.

Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Assentamento Reunidas – O casamento com a terra*. Documentário/ Sonoro/ COR. Promissão, mai. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-AQm6_npChE>. Acesso em janeiro de 2024.

Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Depoimentos da Reforma Agrária*. Documentário/ Sonoro/ COR. Encruzilhada do Sul, jan. 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pAOLRyiu6Hc>>. Acesso em janeiro de 2024.

Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *É possível – 25 anos do MST*. Documentário/ Sonoro/ COR. Rio Grande do Sul, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L3xizLP-fM0>>. Acesso em janeiro de 2024.

Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Vermelho cor da terra*. Documentário/ Sonoro/ COR. Quedas do Iguaçu, fev. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tbGP941B0_w>. Acesso em janeiro de 2024.

Videoteca Virtual Gregório Bezerra. *Vida de lona preta*. Documentário/ Sonoro/ COR. Recife, fev. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aquSh24vxo8>>. Acesso em janeiro de 2024.

Outros documentos

Carta de Reivindicação dos escravos rebelados no Engenho Santana, Ilhéus-BA, 1789. In: GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Editora Ática, 1990.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Escher e outros vs. Brasil*. Sentença de 06 de julho de 2009.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Garibaldi vs. Brasil*. Sentença de 23 de setembro de 2009.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Tavares Pereira e outros vs. Brasil*. Sentença de 16 de novembro de 2023.

COVEMG, Comissão da Verdade em Minas Gerais. Eloy Ferreira da Silva. Disponível em: <<http://www.comissaodaverdade.mg.gov.br/handle/123456789/1284>>. Acesso em janeiro de 2024.

Estatuto da Terra – Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964. Disponível em: STEDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: Programas de reforma agrária 1946-2003*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GOULART, João. *Comício da Central do Brasil*. Rio de Janeiro, 13 mar. 1964. Disponível em: <<https://ensinarhistoria.com.br/s21/wp-content/uploads/2019/03/comicio-da-central-do-brasil-o-ultimo-ato-popular-de-joao-goulart.pdf>>. Acesso em janeiro de 2024.

MANGABEIRA, Francisco. *Tragedia Epica: Guerra de Canudos*. Bahia: Imprensa Moderna de Prudencio de Carvalho, 1900.

MST; CPT; Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São Mateus; Paróquia São Mateus; Igreja Metodista; Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; CUT; PT Regional; Organização das Mulheres Trabalhadoras Rurais. *Violência do Estado e da UDR contra os trabalhadores*. out. 1988. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Linhares; Sindicato dos Empregados do Comércio no Estado do Espírito Santo; Grupo de União e Consciência Negra; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; Igreja Católica em Linhares; Comissão de Defesa dos Direitos Humanos de Linhares; Federação das Associações de Moradores e Movimentos Populares de Linhares; Pastoral Operária; Associação de Moradores do bairro Schell; Associação de Moradores do BNH; Sindicato da Construção Civil de Linhares; PT Linhares; CPT. *O que é a UDR*. jul. 1989. Disponível em: *Biblioteca da Questão Agrária*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADISSI, Paula Oliveira. **Estado, mídia e a criminalização do MST**: um estudo a partir do Caso de Pocinhos (PB). 2011. 261 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALENCAR, Francisco Amaro Gomes de. **Segredos íntimos**: a gestão nos assentamentos de reforma agrária. 1998. 224 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1998.
- ALIMONDA, Héctor. La colonialidad de la naturaliza: Una aproximación a la ecología política latino-americana. *In*: ALIMONDA, Héctor (coord.). **La naturaliza colonizada**: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2011.
- ALMEIDA, Antônio Alves de. A mística na luta pela terra. **Revista Nera**, Presidente Prudente, n.7, p. 22-34, jul/dez. 2005.
- ALMEIDA, Lúcio Flávio de; SÁNCHEZ, Félix Ruiz. Um grão menos amargo das ironias da história: o MST e as lutas sociais contra o neoliberalismo. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 5, p. 77-91. 1998.
- ALMEIDA, Rejane de. **Práxis política do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) – TO**: Trajetória de organização e formação política. 2017. 230 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALVES, Janicleide Martins de Moraes. **Memorial das Ligas Camponesas**: preservação da memória e promoção dos direitos humanos. 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- ALVES, Marcelo João. **A condição do espaço MST no movimento da sociedade burguesa**. 2005. 148 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- ALVES, Priscila Viana; AVANZI, Kauê. Bem viver e agroecologia: as experiências da Teia dos Povos e do MST-PR na construção de horizontes possíveis no pós pandemia. **Anais do XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia**, p. 1-13, 10 à 15 out. 2021.
- AMADEO, Javier. Mapeando o marxismo. *In*: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- ANSART, Pierre. **A gestão das paixões políticas**. Curitiba: Editora UFPR, 2019.
- ANSART, Pierre. Em defesa de uma ciência social das paixões políticas. **História Questões e Debates**, Curitiba, n. 33. 2000.

ARAÚJO, Maria Paula; SANTOS, Myrian. História, memória e esquecimento: Implicações políticas. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 79, p. 95-111. 2007.

ARETIO-AURTENA, Bruno López. **Microhistoria del movimiento de los Sin Tierra em Brasil**. Ciudad Real: Serendipia Editorial, 2016.

ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. *In*: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada**: da Renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASSIS, Renato Linhares de. **Agroecologia no Brasil**: análise do processo de difusão e perspectivas. 2002. 169 f. Tese (Doutorado em Economia Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

AYMARD, Maurice. Amizade e convivialidade. *In*: ARIÈS, Philippe; CHATIER, Roger (org.). **História da vida privada**: Da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

AZAMBUJA, Lucas Rodrigues. Os valores da Economia Solidária. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 21, p. 282-317, jan/jun. 2009.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. *In*: LEACH, Edmund *et al.* **Anthropos-Homem**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985.

BALIBAR, Étienne. Violencia: Idealidad y crueldade. **POLIS Revista Latinoamericana**, Santiago, n. 19, p. 1-16. 2008.

BARASH, Jeffrey Andrew. O lugar da lembrança: reflexões sobre a teoria da memória coletiva em Paul Ricoeur. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 6, p. 64-75. 2012.

BARBOSA, Lisete. **Possibilidades de convergência entre economia solidária e buen vivir a partir da experiência do MST no Brasil**. 2020. 126 f. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2020.

BARBOSA, Luciano Carvalho. **As místicas do MST**: aspectos formais, políticos e organizativos da construção estética do território. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo. 2019.

BASTOS, Pablo Nabarrete. **Marcha dialética do MST**: formação política entre campo e cidade. 2015. 223 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

BARROS, Monyse Ravenna de Sousa. **Os Sem Terrinha**: Uma história da luta social no Brasil (1981-2012). 2013. 227 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2013.

BAUER, Carlos. **Educação, terra e liberdade**: princípios educacionais do MST em perspectiva histórica. São Paulo: Edições Pulsar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário e outros temas contemporâneos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: Entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERGMANN, Ricardo. **As partes e o todo**: Pascal, Kant e os caminhos da dialética segundo Lucien Goldmann. 2014. 172 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos. 2014.

BIGNOTTO, Newton. Das barricadas à vida privada. **Nova Economia**, Belo Horizonte, n. 13, p. 459-480. 2006.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Identidade e alteridade na história da formação sociocultural brasileira. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia**, Morrinhos, n. 2, v. 4, p. 124-147. 2013.

BOFF, Leonardo. **O doloroso parto da mãe terra**: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

BOFF, Leonardo. A carta da terra. **Global Manager**, Caxias do Sul, v. 6, n. 10, p. 79-95. 2006.

BORON, Atilio A. Aula inaugural: Pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BORSATTO, Ricardo Serra. **A agroecologia e sua apropriação pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e assentados da Reforma Agrária**. 2011. 319 f. Tese (Doutorado em Engenharia Agrícola) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2011.

BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, n. 26, p. 83-92. 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan/jun. 2007.

BRANDENBURG, Alfio. Jornadas de Agroecologia: uma arena de construção de um projeto ecológico para agricultura. In: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular**: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

BRESSAN, Édio; BRZEZINSKI, Iria. Materialismo Histórico-Dialético e a transformação da realidade. **ECCOS Revista Científica**, São Paulo, n. 61, p. 1-20. 2022.

BRUNO, Regina. **Senhores da terra, senhores da guerra**: a nova face política das elites agroindustriais no Brasil. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BUTTO, Andrea; HORA, Karla Emmanuela. Mulheres e reforma agrária no Brasil. In: LOPES, Adriana; BUTTO, Andrea (org.). **Mulheres na reforma agrária**: a experiência recente no Brasil. Brasília: MDA, 2008.

CALDART, Roseli Salete. **Sem Terra com poesia**: a arte de recriar a história. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

CALDART, Roseli; ALENTEJANO, Paulo (org). **MST, Universidade e Pesquisa**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

CARDOSO, Franciele Silva. **A luta e a lida: estudo do controle social do MST nos acampamentos e assentamentos de reforma agrária**. 2012. 286 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

CASADEI, Eliza Bachega. Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 108, p. 153-161. 2010.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Editora Quarteto, 2001.

CATROGA, Fernando. O culto dos mortos como uma poética da ausência. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182. 2010.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAGAS, Eduardo. O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. **Revista Síntese**, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 55-70. 2011.

COELHO, Fabiano. **A prática da mística e a luta pela terra no MST**. 2010. 284 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. 2010.

COELHO, Miguel Alexandre Batista. **Religiosidade popular: tradições, práticas e mitos**. 2017. 63 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. 2017.

COMPARATO, Bruno Konder. A ação política do MST. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 4, p. 105-118. 2001.

CORADIN, Cristiane; GUEVARA, Maria de dos Angeles Arias; SCHWENDLER, Sônia Fátima. Agência das mulheres camponesas na construção das jornadas de Agroecologia do Paraná. In: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia**. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

CORDEIRO, Tarcísio Fernandes. **Histórias de um trauma: Memórias, testemunhos e ficção sobre a Guerra de Canudos**. 2020. 190 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2020.

CORREIA, Luciana Oliveira; GIOVANETTI, Maria Amélia Gomes Castro; GOUVÊA, Maria Cristina Soares. Movimentos sociais e experiência geracional: a vivência da infância no Movimento dos Trabalhadores sem Terra. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 46, p. 143-166. 2007.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, v. XXIV, p. 171-193. 2012.

Dicio: Dicionário Online de Português. **Verbetes Solidário**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solidario/#:~:text=adjetivo%20Que%20estabelece%20uma%20rela%C3%A7%C3%A3o,esteve%20sempre%20solid%C3%A1rio%20aos%20manifes>>. Acesso em julho de 2023.

Dicio: Dicionário Online de Português. **Verbetes Solidariedade**. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solidariedade/>>. Acesso em julho de 2023.

DUBY, Georges. Prefácio à História da vida privada. In: VEYNE, Paul (org.). **História da vida privada: Do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Bauru: EDIPRO, 2010.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FABRINI, João Edmilson. O projeto do MST de desenvolvimento territorial dos assentamentos e campesinato. **Terra Livre**, São Paulo, n. 19, p. 75-94. 2002.

FASSIN, Didier. As economias morais revisitadas. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 18, n. 53, p. 27-54. 2019.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FERREIRA, Aline Cristina. Goldmann e a categoria da totalidade: contribuições para uma análise sociológica da literatura. **19º Congresso Brasileiro de Sociologia**. 2019.

FERREIRA, Maria Letícia; MICHELON, Francisca. **Memória e esquecimento**. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2012.

FRANK, Andre Gunder. A agricultura brasileira: capitalismo e mito do feudalismo – 1964. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda – 1960-1980**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FREDERICO, Celso. O Marxismo de Lucien Goldmann. **Revista Cronos**, Natal, v. 5/6, n. 1/2, dez/jan. p. 147-156. 2014/2015.

FREITAS, Alair Ferreira de; BOTELHO, Maria Izabel Vieira. “Campesinato como ordem moral”: (re)visitando clássicos e (re)pensando a economia camponesa. **Revista NERA**, Presidente Prudente, n. 19, p. 44-58. 2011.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. A economia solidária diante do modo de produção capitalista. **Caderno CRH**, Salvador, n. 39, p. 181-211, jul/dez. 2003.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vida: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GERMER, Claus. Perspectivas das lutas sociais agrárias nos anos 1990. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate na década de 1990**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v.1, n. 54, p. 439-455, set/dez. 2008.

GOHN, Maria da Glória. Desafios dos movimentos sociais hoje no Brasil. **SER Social**, Brasília, v. 15, n. 33, p. 261-384, jul/dez. 2013.

GOLDMANN, Lucien. **A criação cultural na sociedade moderna**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1972.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOLDMANN, Lucien. Estruturalismo, marxismo, existencialismo. In: GOLDMANN; LEFEBVRE; MAKARIUS. **Debates sobre o estruturalismo: uma questão de ideologia**. São Paulo: Editora Documentos LTDA, 1969.

GOLDMANN, Lucien. **Origem da dialética: a comunidade humana e o universo em Kant**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GOLDMANN, Lucien. **Sociologia do Romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. A destruição da terra sem males: O conflito religioso do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto. **Revista USP**, São Paulo, n. 08, p. 54-67. 2009.

GONÇALVES, Marcos. Para nunca mais esquecer: elementos do mito da conspiração no imaginário anticomunista brasileiro. **Revista História Hoje**, São Paulo, n. 4, p. 1-21. 2004.

GONZAGA, Caroline. **Somos muitos Franciscos iguais em tudo e na sina: violência, resistência camponesa, Revolta de Porecatu e Micro-história**. 2020. 173 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2020.

GONZAGA, Caroline. Violência no campo: Reflexões sobre os dados disponibilizados pela Comissão Pastoral da Terra (Brasil-2020). VI Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina: imperialismo, neofascismo e socialismo no século 21, 2021, Londrina. **Anais no VI Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina: imperialismo, neofascismo e socialismo no século 21**. v. 1. p. 388-398. 2021.

GOENDER, Jacob. Gênese e desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate na década de 1990**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

GRÜNER, Eduardo. Leituras culpadas: marx(ismos) e a práxis do conhecimento. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

GROFF, Apoliana Regina; MAHEIRIE, Kátia. A mediação da música na construção da identidade coletiva do MST. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 10, n. 18, p. 351-370. 2011.

GUIMARÃES, Alberto Passos. Formação da pequena propriedade: intrusos e posseiros (1963). In: WELCH, Clifford *et al.* **Camponeses brasileiros, vol. 1: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

GUIMARÃES, Kauê Barreiros. **Agriculturas em disputa**: A Jornada de Agroecologia como expressão de um projeto agroecológico no Paraná. 2020. 304 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2020.

GUZMÁN, Eduardo Sevilla; MOLINA, Manuel González de. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent León Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HAMMEL, Ana Cristina. **Luta pela terra no latifúndio da Araupel**: um estudo do histórico dominial, práticas de grilagem e vidas camponesas. 2020. 348 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon. 2020.

HARVEY, David. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2011.

HOBBSBAWM, Eric. **Bandidos**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **Década de 80**: O assassinato de Chico Mendes. *In*: HOMMA, Alfredo Kingo Oyama História da agricultura na Amazônia: da Era Pré-Colombiana ao terceiro milênio. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003.

IANNI, Octavio. A formação do proletariado rural no Brasil – 1971. *In*: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil**: O debate na esquerda – 1960-1980. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

Infopédia. **Verbetes Solidário**. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/solid%C3%A1rio>>. Acesso em julho de 2023.

Infopédia. **Verbetes Solidariedade**. Disponível em: <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.

JELIN, Elizabeth. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? *In*: JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2002.

JESUS, Alex Dias de. Das Ligas ao MST: Luta pela terra e territorialidade camponesa. **Revista Geográfica de América Central**, Costa Rica, número especial EGAL. 2011.

JULIÃO, Francisco. **Que são as Ligas Camponesas?** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1962.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações da religiosidade popular. 2004. 230 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2004.

LAGÜÉNS, João Vicente Marques. A Vigília Lulalivre: sobre fazer casas e fazer política em um acampamento. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, n. 7, v. 15, p. 165-178. 2020.

- LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. *In*: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- LAUREANO, Delze dos Santos. **O MST e a Constituição: um sujeito histórico na luta pela reforma agrária no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- LAVILLE, Jean-Louis. A economia solidária: um movimento internacional. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, p. 7-47. 2009.
- LAZZARETTI, Miguel Ângelo. **A produção da ação coletiva no MST: relações de poder e subjetividade**. 2007. 386 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2007.
- LAZZARETTI, Vanessa. O que pensam as mulheres assentadas sobre a representação política feminina. *In*: LAUER, Munir José; FOLMER, Ivanio. **Fazenda Annoni: um olhar contemporâneo**. Santa Maria: Arco Editores, 2021.
- LECHAT, Noëlle. Economia moral um conceito bom para pensar a economia solidária? **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 37, p. 59-102. 2001.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354. 2000.
- LEITE, Marcia de Paula. A economia solidária e o trabalho associativo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 31-51. 2009.
- LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **Terra prometida: uma história da Questão Agrária no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2021.
- LINO, Narcilene. **A criminalização do MST como mecanismo de controle social penal**. 2014. 276 f. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2014.
- LISBOA, Armando de Melo. Economia solidária e autogestão: imprecisões e limites. **Pensata**, Guarulhos, p. 108-115, jul/set. 2005.
- LORENZONI, Carmen; SEIBERT, Iridiani; COLLET, Zenaide. Movimento de Mulheres Camponesas: veredas de muitas histórias. *In*: MEZADRI, Adriana Maria *et. al.* (org.). **Feminismo Camponês Popular: Reflexões a partir de experiências no Movimento de Mulheres Camponesas**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto história: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 17, p. 63-201. 1998.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael. Goldmann e o estruturalismo genético. **Revista Serviço Social & Sociedade**, São Paulo. n. 125, p. 24-40, jan/abr. 2016.
- LÖWY, Michael. Lucien Goldmann ou a aposta comunitária. **Estudos avançados**, São Paulo, n. 9, p. 183-192. 1995.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, Rio de Janeiro, n. 43, p. 157-222. 1998.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. **Revista Lutas Sociais**, São Paulo, n. 3, p. 21-30. 1997.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael; DUMÉNIL, Gérard; RENAULT, Emmanuel. **100 palavras do marxismo**. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. **Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade**. São Paulo: Boitempo, 2008.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUEDKE, Ana Marieli dos Santos; SERRÃO, Maria Isabel Batista; ANTONIO, Clésio Acilino. A Ciranda Infantil do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST): Uma proposta de educação para as crianças. **Revista Panorâmica On-line**, Barra do Garças, v. 26, p. 14-28. 2018.

LUNA, Emmanuel. **“Os pobres possuirão a terra” (SL 37, 11): Um olhar histórico-social sobre a formação da Comissão Pastoral da Terra na Paraíba**. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2018.

LUNARDON, Kauan Arthur Fonseca. “Cozinhando o/em comum”: Elementos da produção diferencial do espaço na ação de cozinhas comunitárias durante a pandemia de COVID-19. **Geographia**, Niterói, n. 54, v. 25, p. 1-17. 2023.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas do Contestado, 1912-1916**. 2001. 514 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2001.

MAESTRI, Mário. A aldeia ausente: índios, caboclos, cativos, moradores e imigrantes na formação da classe camponesa brasileira. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda – 1960-1980**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MAGALHÃES, Fernando. O legado do pensamento de Marx: a presença do marxismo na sociedade pós-moderna. **Novos Rumos**, Marília, n. 32, p. 38-49. 2000.

MARIANO, Fabiene. A família patriarcal contemporânea. **Anais do V Encontro Internacional UFES/ Université Paris-Est**. Vitória, 2016.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilia. **História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. São Paulo: Editora Contexto, 2018.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Editora Escala, 2007.
- MARX, Karl. **Manuscritos Económicos-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 2017.
- MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cartas sobre O Capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes de bolso, 2014.
- MATA, Liene Keite de Lira da. **Os Sem Terrinha no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)**. 2015. 92 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista, Marília. 2015.
- MAYORAL, María Rosa Palazón. A filosofia da práxis segundo Adolfo Sánchez Vázquez. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MENDES, Alberto Rafael Ribeiro. Luto protesto na “fabricação” dos mártires da luta pela terra no Brasil. **Centúrias – Revista Eletrônica de História**, Limoeiro do Norte, v. 1, n. 2, p. 19-38. 2023.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. A classe dominante agrária: natureza e comportamento – 1964-1990. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil, volume 5**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MENEZES, Marilda Aparecida de. Economia moral em James Scott e as perspectivas de seus críticos. **Revista Raízes**, Campina Grande, v. 39, n. 2, p. 225-240. 2019.
- MERRILL, Michael. A transformação maior: E. P. Thompson, Economia moral, Capitalismo. **História e Perspectivas**, Uberlândia, v. 1, p. 313-330. 2014.
- Michaelis. **Verbete Solidário**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/solidario>>. Acesso em julho de 2023.
- Michaelis. **Verbete Solidariedade**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.
- MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política do esquecimento? **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 3. 2010.
- MITIDIERO JR, Marco Antonio. **A ação territorial de uma igreja radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba**. 2008. 502 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

MONSMA, Karl. James C. Scott e resistência cotidiana: uma avaliação crítica. **Boletim Bibliográfico**, Rio de Janeiro, n. 49, p. 95-121. 2000.

MONTENEGRO, Antônio Torres. As Ligas Camponesas às vésperas do golpe de 1964. **Proj. História**, São Paulo, n. 29, p. 391-416. 2004.

MYSKIW, Antonio Marcos. **Colonos, posseiros e grileiros**: Conflitos de Terra no Oeste Paranaense (1961/66). 2002. 201 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2002.

NAPOLITANO, Marcos. Desafios para a história nas encruzilhadas da memória: entre traumas e tabus. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 68, n. 01, p. 18-56. 2020.

NEVES, Frederico de Castro. Economia moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres?). **Projeto História**, São Paulo, v. 1, n. 16, p. 39-58. 1998.

NEVEZ, Kátia. Memorial da Resistência de São Paulo: Uma perspectiva museológica processual. In: FERREIRA, Maria Leticia; MICHELON, Francisca (org). **Memória e esquecimento**. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2012.

NETO, Hélio da Silva; MORADILLO, Edilson de. Uma análise do materialismo histórico-dialético para o cenário da pós-verdade: contribuições histórico-críticas para o ensino de Ciências. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Trindade, v. 37, n. 3, p. 1320-1354. 2020.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. O campo brasileiro no final dos anos 1980. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil**: O debate na década de 1990. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37. 1996.

OLIVEIRA, Robson; HESPANHOL, Rosângela. O método na teoria marxista e a renda da terra. **Formação**, Presidente Prudente, v. 01, n. 10, p. 139-159. 2003.

OLIVEIRA, Júlia; SANTOS, Celiane Oliveira dos; URBAN, Samuel Penteado. “Ser Sem Terrinha é brincar, sorrir, lutar”: Vozes da infância sem-terrinha no assentamento Osiel Alves (RN). **Revista Educação em Debate**, Fortaleza, n. 85, p. 197-207. 2021.

PADRÓS, Enrique Serra. Usos da memória e do esquecimento na história. **Literatura e autoritarismo**, Santa Maria, n. 22, p. 1-15. 2001.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional (1977). In: WELCH, Clifford. **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas, volume 1. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PASSOS, Najla. **A revista Veja e a invenção do “MST terrorista”**: Um estudo sobre a cultura da opressão no Brasil pós 11 de setembro. 2008. 122 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2008.

PEGORARO, Éverly. Revolta dos posseiros de 1957: consensos e desacordos de algumas interpretações. **Revista IDeAS**, Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 109-133. 2008.

PESSOA, Kauê; BRANDENBURG, Alfio. Jornada de Agroecologia: a formação e a trajetória de um projeto agroecológico no estado do Paraná. *In*: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular**: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

PESSOA, Kauê; BRANDENBURG, Alfio; PIVATO, Jakeline. Atores, organização e estrutura da Jornada de Agroecologia do Paraná. *In*: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular**: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

PINTO, João Alberto da Costa. A trajetória intelectual e os primeiros escritos marxistas de Lucien Goldmann (1927-1952). **Revista Tempos Históricos**, Marechal Cândido Rondon, v. 24, n.1, p. 454-488. 2020.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15. 1989.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

PRADO, Anderson. **O assentamento Ernesto Che Guevara**: Trajetórias de vidas e luta pela terra no Paraná. 2010. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo. 2010.

PRATES, Jane Cruz. O método marxiano de investigação e o enfoque misto na pesquisa social: uma relação necessária. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 116-128. 2012.

Priberam. **Verbetes Solidários**. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/solid%C3%A1rio>>. Acesso em julho de 2023.

Priberam. **Verbetes Solidariedade**. Disponível em: <<https://dicionario.priberam.org/solidariedade>>. Acesso em julho de 2023.

PRIMAVESI, Ana. **Cartilha da terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

PROST, Antoine. Fronteiras e espaços do privado. *In*: PROST, Antoine; VINCENT, Gérard (org.). **História da vida privada**: Da primeira Guerra a nossos dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**: a pré-história do nosso país. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

PY, Fábio; PEDLOWSKI, Marcos Antonio. Atuação de religiosos luteranos nos movimentos sociais rurais no Brasil (1975-1985). **Tempo**, Niterói, v, 24, n. 2, p. 233-252. 2018.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: Território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

RAMOS, Márcia Mara. A significação da infância em documentos do MST. **Revista Tamoios**, São Gonçalo, n. 2, p. 73-95. 2013.

REZENDE, Daniela Leandro. Patriarcado e formação do Brasil: uma leitura feminista de Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda. **Pensamento Plural**, Pelotas, n. 17, p. 7-27. 2015.

RIBEIRO, Leandro Nieves. **Por uma rebeldia mundial?** Formação e ação territorial da Via Campesina no Brasil. 2016. 324 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Presidente Prudente. 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROMANELLI, Geraldo; BEZERRA, Neuzeli Maria de Almeida. Estratégias de sobrevivência em famílias de trabalhadores rurais. **Paidéia**, Ribeirão Preto, p. 77-87. 1999.

ROSSETTO, Edna Rodrigues Araújo. **Essa ciranda não é minha só, ela é de todos nós**: A educação das crianças Sem Terrinha no MST. 2009. 224 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2009.

ROSSITO, Flavia Donini; CECY, Juliana Damaceno; MOTA, Maysa Skavinski. Agroecologia no campo e nas cidades: desafios e alternativas em tempos de pandemia da COVID-19. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de Souza *et al.* (org.). **Agroecologia, biodiversidade e soberania alimentar**. Curitiba: CEPEDIS, 2021.

SALES JR, Ronaldo Laurentino de; AGUIAR, Jórissa Danilla. A fé do povo latino-americano: entre o Cristianismo da Libertação e as lutas populares. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 2020, p. 99-121. 2020.

SAMPAIO JR, Plínio de Arruda. Notas críticas sobre a atualidade e os desafios da questão agrária. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil**: Debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTOS, Flávio Reis dos. Materialismo histórico-dialético e consciência: fundamentações teóricas de Marx e Engels sobre o método. **Itinerarius Reflectiones**, Jataí, v. 17, n. 4, p. 1-13. 2021.

SANTOS, Priscila Cristina dos. Místicas das jornadas de Agroecologia: uma experiência pessoal de encontro com o Movimento. In: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular**: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

SAUER, Sérgio. O significado dos assentamentos de reforma agrária no Brasil. In: FRANÇA, Caio Galvão de; SPAROVEK, Gerd (coord.). **Assentamentos em debate**. Brasília: MDA/NEAD, 2005.

SAUER, Sérgio. Reflexões esparsas sobre a questão agrária e a demanda por terra no século XXI. In: STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil: Debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHMIDT, Maria; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia**, São Paulo, n. 4, p. 285-298. 1993.

SCHWENDLER, Sônia Fátima *et al.* Educação do Campo e Jornadas de Agroecologia no Paraná: fortalecimento da territorialização da Agroecologia. In: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária popular: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia**. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

SCHENATO, Vilson Cesar. Economia moral e resistências cotidianas no campesinato: uma leitura a partir de E.P Thompson e James Scott. **Anais da Semana de Humanidade do CCHLA**. Semana de Humanidade do CCHLA, Natal, p. 1-11. 2010.

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SCOTT, James. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31. 2002.

SCOTT, James. **The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in southeast Asia**. United States of America: Yale University, 1976.

SCOPINHO, Rosemeire Aparecida. Sobre Cooperação e Cooperativas em assentamentos rurais. **Psicologia & Sociedade**, Recife, n. 9, p. 84-94. 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Antimonumentos: a memória possível após as catástrofes. In: FERREIRA, Maria Letícia; MICHELON, Francisca (org.). **Memória e esquecimento**. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2012.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações - o velho e o novo em uma discussão marxista. **Revista NERA**, Presidente Prudente, n. 7, p. 1-21. 2005.

SILVA, Christiane Pimentel e. O método em Marx: a determinação ontológica da realidade social. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 134, p. 34-51, jan/abr. 2019.

SILVA, José Maria de Oliveira. A Guerra de Canudos e Os sertões de Euclides da Cunha: Imaginário popular e revisão acadêmica. **Tempos Históricos**, Marechal Cândido Rondon, v. 03, n. 01, p. 31-52. 2001.

SILVA, Hedgard Rodrigues; HERMIDA, Jorge Fernando. Os métodos de investigação e exposição em Marx e a pesquisa no campo educacional. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 13, n. 03, p. 177-195. 2021.

SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 425-438. 2002.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

SILVA, Silvana; BRANDENBURG, Alfio. O sujeito ecológico: condições e espaços de sua constituição. In: BRANDENBURG, Alfio (org.). **Agroecologia e reforma agrária**

popular: Um projeto ecológico das Jornadas de Agroecologia. São Paulo: Expressão Popular, 2022. pp. 313-348.

SINGER, Paul. Economia solidária versus economia capitalista. **Soc. Estado**, Brasília, v. 16, p. 100-112. 2001.

SIZANOSKI, Raquel. **O novo dentro do velho:** Cooperativas de Produção Agropecuária do MST (Possibilidades e limites na construção de outro coletivo social). 1998. 150 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 1998.

SOBRAL, Osvaldo José. Ensaio sobre o método de pesquisa marxista: uma perspectiva do materialismo dialético. **Revista Científica FacMais**, Inhumas, v. II, n. 01, p. 5-16. 2012.

SOUZA, Angelita Matos. Estado de Exceção. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 112, p. 15-22. 2010.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de; SERRA, Carlos Henrique Aguiar. Quando o Estado de Exceção se torna permanente: reflexões sobre a militarização da segurança pública no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v. 32, n 2, p. 205-227. 2020.

SOUZA, Candice Vidal; BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Modelos nacionais e regionais de família no pensamento social brasileiro. **Estudos Feministas**, Trindade, n. 2, p. 414-432. 2001.

STADLER, Cleusi Teresinha Bobato. **Sementes crioulas “um sopro de vida”:** Semeando territórios da agrobiodiversidade, partilhando saberes, narrando histórias, em três comunidades rurais do Paraná. 2022. 321 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa. 2022.

STEDILE, João Pedro. A questão agrária e o socialismo. *In:* STEDILE, João Pedro (org.). **A questão agrária no Brasil:** O debate na década de 1990. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

STEDILE, João Pedro (org.). **Experiências de Reforma Agrária no mundo:** Volume I. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

STEDILE, João Pedro (org.). **Experiências de Reforma Agrária no mundo:** Volume II. São Paulo: Expressão Popular, 2021.

SVAMPA, Maristella. Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial. 2011, 185). *In:* ALIMONDA, Héctor (coord.). **La naturaliza colonizada:** Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2011.

TARGINO, Ivan; MOREIRA, Emilia; MENEZES, Marilda. As Ligas Camponesas na Paraíba: um relato a partir da memória dos seus protagonistas. **RURIS**, Campinas, v. 5, n. 1, p. 83-117. 2011.

TATIM, Janaína. Figurações do patriarca rural – do mito à crítica com Machado de Assis e Oliveira Vianna. *In:* PEREIRA, Marcos Paulo Torres; LACHAT, Marcelo (org.). **Pelo Sertão, o Brasil.** Macapá: UNIFAP, 2016.

THOMPSON, Edward. **Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa**. Volume I: A árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa**. Volume II: A maldição de Adão. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

THOMSON, Alistair. Memórias de Anzac: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. **História Oral**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 85-101. 2001.

TRIGO, Rosa Amalia Espejo. **CEFURIA – militância e paixão**: um estudo sobre a processualidade do sujeito político em contexto de formação. 2007. 231 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2007.

VAINFAS, Ronaldo. História da vida privada: dilemas, paradigmas, escalas. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 4, p. 9-27. 1996.

VANDERLINDE, Tarcísio. CAPA: o jeito luterano de atuar com os pequenos agricultores no Sul do Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 46, n. 2, p. 143-162. 2006.

VAZZOLER, Márcia Regina. **Cooperativismo em assentamentos de Reforma Agrária**: A sobrevivência de cooperativas do MST no contexto capitalista. 2004. 340 f. Tese (Doutorado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2004.

VIEIRA, Fabiano Mourão. **Coerência e aderência da economia solidária**: um estudo de caso dos coletivos de produção do MST em Mato Grosso do Sul. 2005. 468 f. Tese (Doutorado em Economia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

VIEIRA, Flávia Braga. Lutas camponesas na escala internacional: um estudo sobre a Via Campesina. **Revista NERA**, Presidente Prudente, n. 20, p. 58-82. 2012.

VILLALOBOS, Jorge Ulises Guerra; ROSSATO, Geovanio. A Comissão Pastoral da Terra (CPT): Notas da sua atuação no estado do Paraná. **Boletim de Geografia**, Maringá, v. 14, n. 1, p. 19-32. 2011.

WOORTMANN, Klass. **“Com parente não se neguceia”**: o campesinato como ordem moral. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.