UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS

VANDERLEI JOSÉ ZACCHI

LINGUAGEM E CULTURA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SEM-TERRA

SÃO PAULO
2009

VANDERLEI JOSÉ ZACCHI

LINGUAGEM E CULTURA NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SEM-TERRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês, do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Walkyria Monte Mór

SÃO PAULO
2009

À Josalba

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e ao meu pai, Mariana e Delfino, pelo apoio constante. À Josalba, que acompanhou todo o processo de elaboração desta tese e tem sido uma interlocutora inestimável. E pelos vários e preciosos livros que colocou a minha disposição. À Walkyria, pelo seu profissionalismo e principalmente por ter apontado novos caminhos e suscitado novas ideias, novas reflexões. Aos membros da banca de qualificação, Profa. Dra. Elisabeth Harkot de La Taille e Prof. Dr. Lynn Mario T. Menezes de Souza, pela valiosa contribuição.

Agradeço especialmente aos vários integrantes do MST que gentilmente contribuíram no processo de levantamento de dados, concedendo entrevistas, agendando visitas e facilitando o acesso aos locais. À USP, em especial os funcionários da pós-graduação, por fornecer toda a estrutura necessária para o desenvolvimento deste doutorado. À Universidade Federal de Sergipe, sobretudo o Departamento de Letras, por conceder afastamento integral para a realização de meu doutorado. E à Capes, pela concessão de bolsa Prodoutoral durante parte do curso.

Sou grato também às pessoas e instituições que possibilitaram a realização de estágio no Canadá no período de desenvolvimento da tese. Ao Foreign Affairs and International Trade Canada (DFAIT), que me concedeu bolsa de estudos para o programa de intercâmbio de estudantes de pós-graduação. À Universidade de Manitoba, que forneceu toda a estrutura necessária para o desenvolvimento de minha pesquisa. Agradecimento especial ao Centre for Globalization and Cultural Studies, em particular à sua diretora, Dra. Diana Brydon, que contribuiu enormemente para minha pesquisa. Dr. Wilder Robles também foi de inestimável ajuda e Bill Brydon foi fundamental no apoio logístico. Por fim, agradeço às instituições que, por meio de seus membros, possibilitaram o acesso a dados no Canadá que também contribuíram para minha pesquisa, como a Développement et Paix, cuja responsável pelos programas da América Latina, Anne Catherine Kennedy, intermediou o contato com pessoas de sua instituição e de outras, entre elas a Quebec Sans Frontières e a Union Paysanne, às quais sou também grato.

Minha terra tem mais terra.

(Oswald de Andrade)

RESUMO

Para os movimentos sociais, e principalmente o MST, o acesso ao poder, na sociedade atual, pode se dar pelo domínio de práticas discursivas possibilitadas por duas poderosas ferramentas: a língua inglesa e as novas tecnologias de comunicação. No entanto, ao usá-las, o MST coloca em xeque sua própria identidade, já que muitas vezes essas práticas discursivas estão relacionadas com seus adversários (ou seus Outros). O objetivo deste trabalho é analisar conflitos identitários no MST gerados pelo uso da língua inglesa e das novas tecnologias na articulação de uma resistência local e global a forças culturais, políticas e sociais hegemônicas, levando-se em consideração o contexto em que o movimento atua e no qual sua identidade é construída. Este trabalho se apoia sobre quatro temas principais: cultura, identidade, línguas e novas tecnologias. Cultura e identidade são conceitos dinâmicos e instáveis. Línguas e novas tecnologias não podem ser vistas como meras ferramentas. Elas desempenham um papel ativo na construção da identidade do sem-terra e estão estreitamente vinculadas à cultura. Portanto, uma ênfase nos conflitos pode ser útil para a promoção de reflexões e reconsiderações acerca dos conceitos de linguagem, cultura e identidade. Globalização e nacionalismo são temas que também recebem atenção considerável, já que o MST produz um forte discurso em favor das tradições culturais nacionais, o qual, por sua vez, está cada vez mais sendo contestado pela globalização econômica e cultural em processo atualmente. Narrativa, religião e ambientalismo são também aspectos analisados. A partir da pesquisa, foi possível concluir que conflitos e contradições, na ação ou na auto-representação, contribuem para intensificar a pluralidade do movimento e tanto refletem quanto definem as identidades dos sem-terra. A análise foi feita a partir de textos da página do MST na Internet e de boletins eletrônicos elaborados pelo movimento e por grupos a ele relacionados. Texto, neste caso, é entendido como sendo multimodal, de modo que imagens e outros modos de produção de significado foram também investigados. Foram analisados ainda textos impressos, retirados de suas publicações: *Revista Sem Terra*, de circulação bimestral, e *Jornal Sem Terra*, publicado mensalmente. Outras fontes também foram adotadas, como entrevistas com membros do movimento e um diário de campo elaborado a partir de visitas a assentamentos, secretarias e manifestações do MST.

Palavras-chave: MST; língua e cultura; narrativa e identidade; novas mídias; multimodalidade

ABSTRACT

Access to power in nowadays society can be gained through the control over discourse practices made possible by the use of two powerful tools: the English language and the new technologies of communication. That is true also for social movements around the world, especially the MST, Brazil's Landless Workers Movement. However, by making use of these tools, the MST may jeopardize its own identity, since they are usually related to its opponents (or its Others). This work examines the identity conflicts stemming from MST's use of English and new technologies in the articulation of local and global resistance against cultural, political and social hegemonic forces, taking into consideration the context in which the movement operates and in which its identity is constructed. It is based on four main themes: identity, culture, languages and new technologies. Culture and identity are ever-changing concepts. Languages and new technologies cannot be seen as mere tools. They take an active role in the construction of the landless identity. Likewise, they are strictly tied to culture. Therefore, an emphasis on conflicts may be useful for the promotion of reflections and reconsiderations on the concepts of language, culture and identity. Globalisation and nationalism are themes that also received considerable attention, since the MST produces a strong discourse in favour of national culture and traditions, which, on the other hand, is gradually being challenged by the cultural and economic globalisation in course nowadays. Other aspects analysed in this work involve narrative, religion and ambientalism. The research concluded that conflicts and contradictions, in the actions as well as in the self-representation of the landless, are useful for enhancing the plurality of the movement and they both reflect and shape the landless identity. The corpus is comprised of a selection of texts from the movement's official website and from electronic bulletins and newsletters sent by the MST and other groups related to it. Text is understood here as being multimodal, so that images as well as other modes of meaning-making were examined. Printed texts were also analyzed, especially those from the MST's publications: *Revista Sem Terra*, a bimonthly magazine, and *Jornal Sem Terra*, a monthly newspaper. Other sources were also adopted: interviews with members of the movement and a field diary based on visits to MST settlements, offices and demonstrations.

Keywords: landless workers; language and culture; narrative and identity; new media; multimodality

ABREVIATURAS

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CPT – Comissão Pastoral da Terra

ENFF – Escola Nacional Florestan Fernandes

FMST – Friends of the MST

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

MTG – Movimento Tradicionalista Gaúcho

UDR – União Democrática Ruralista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

Histórico do MST 2

O MST e seus outros: os latifundiários e a mídia 4

Identidade, nacionalismo e cultura 13

Aspectos metodológicos 18

CAPÍTULO 1 – NARRATIVA E IDENTIDADE NO MST 22

1.1 Narrativa, identidade e interpretação 24

1.2 Espaço e movimento 41

1.3 Deus e o diabo na terra 52

1.3.1 Sob a influência da Igreja 52

1.3.2 Entre o céu e a terra 58

1.3.3 Utopia e u-cronia 67

1.3.4 O verde violentou a cerca 73

CAPÍTULO 2 – AS NOVAS TECNOLOGIAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SEM-TERRA 85

2.1 Tecnologia e poder 85

2.2 Novas mídias e novos modos de produção de significado 90

2.3 Imagem e movimento 106

2.3.1 A bandeira 106

2.3.2 Um olhar para fora 110

2.3.3 Fotos e legendas: realismo e representação 116

2.4 Ativismo digital 121

2.4.1 Diluição das fronteiras 121

2.4.2 Identidades em fluxo cibernético 128

CAPÍTULO 3 – COMO O NOVO ENTRA NO MUNDO DO SEM-TERRA 137

3.1. Outras línguas, outras culturas 138

3.2. Tradição, cultura e globalização 155

3.2.1 A invenção da tradição 155

3.2.2 Culturas 158

3.2.3 Global, nacional e local 168

3.3 Tradição e hibridismo em manifestações culturais 176

3.3.1 A influência africana e indígena 176

3.3.2 Cinema e teatro 181

CONSIDERAÇÕES FINAIS 191

REFERÊNCIAS 197

Textos críticos, teóricos e artísticos 197

Textos analisados 206

ANEXOS 215

INTRODUÇÃO

Um dos principais objetivos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é assegurar a realização no Brasil de uma ampla reforma agrária que garanta o acesso à terra para milhões de trabalhadores do campo atualmente às margens do processo produtivo. No entender do movimento, entretanto, o acesso à terra não seria suficiente, pois não mudaria a estrutura social vigente e manteria as condições que têm gerado a desigualdade no campo no decorrer da história. Seria necessária, então, uma profunda mudança estrutural. Para alcançar esses objetivos, o MST tem se aliado a grupos sociais diversificados, que podem agir tanto local quanto globalmente. São grupos que não têm necessariamente as mesmas causas que o movimento, tais como reforma agrária e financiamento agrícola, mas que têm em comum o fato de representarem comunidades minoritárias na resistência aos interesses dos grupos dominantes e hegemônicos. Na pauta do movimento, portanto, entram também questões como diferenças de classe, gênero e etnia, ou ainda relacionadas com o ambientalismo. Todos esses aspectos pressupõem alguma forma de negociação e articulação, gerando conflitos e contradições que são extremamente importantes para a construção da identidade do movimento. Além disso, suas alianças e articulações, tanto nacionais quanto internacionais, dependem crucialmente de dois grandes meios de comunicação: a Internet e as línguas estrangeiras, o que fornece ao movimento um caráter indiscutivelmente cosmopolita (SANTIAGO, 2004).

Resulta daí uma formação identitária extremamente complexa e heterogênea. É preciso renunciar, portanto, a definições simplistas e românticas de trabalhador rural como a do deputado federal Aldo Rebelo (PCdoB-SP): “simples homem do campo, não afeito às palavras e expressões importadas, em geral do inglês norte-americano, que dominam nosso cotidiano” (REBELO, 2002, p. 181), como se esse “homem do campo” fosse “um trabalhador isolado em seu trecho de terra, distante dos acontecimentos no mundo e intocado na sua cultura local” (ZACCHI, 2004a). Por outro lado, apesar de seu cosmopolitismo, o MST produz, em muitos casos, um discurso bastante semelhante ao do deputado, em defesa da língua, da cultura e da soberania nacionais. O movimento apresenta como inimigas as empresas transnacionais e se posiciona contra o neoliberalismo, mas ao mesmo tempo utiliza ferramentas que, em tese, estão identificadas com esses mesmos agentes. Essa aparente contradição nos remete a questões de identidade. Assim, parte-se do pressuposto de que a identidade do sem-terra é altamente conflituosa e dinâmica. Ao fazer uso do inglês e da Internet para se articular com seus parceiros, o MST redefine sua identidade, assim como o

contexto em que atua, no qual estão inseridos também não apenas seus aliados, mas principalmente seus não-aliados. Modificam-se o contexto e a identidade de todos os envolvidos. Sem-terra, portanto, não é uma identidade fixa e preestabelecida, mas em constante transformação. O mesmo se pode dizer da cultura brasileira, que o movimento tende a tratar como algo inerente e baseado na tradição. Colocam-se, então, as seguintes perguntas, que deverão nortear este trabalho: o MST se auto-representa predominantemente como um grupo homogêneo ou heterogêneo? Como se expressa essa auto-representação? De que maneira o uso de línguas estrangeiras e novas tecnologias pode redefinir a identidade do sem-terra? Como as identidades dos sem-terra, de seus aliados e de seus adversários podem transformar o – e ser transformadas pelo – contexto em que esses grupos atuam?

A seguir, será apresentado um pequeno histórico do MST, ressaltando suas relações com a mídia e com os latifundiários (que estão entre seus principais oponentes), e será feita uma breve discussão sobre questões de identidade, nacionalismo e cultura. Os aspectos metodológicos serão abordados no final deste capítulo introdutório.

Histórico do MST

A consolidação do MST como um movimento político organizado dá-se em 1984 (HISTORY..., 2003), ainda no período do governo militar. A primeira reunião aconteceu em Cascavel, no interior do Paraná, com um grupo de quase cem trabalhadores sem terra de diversas partes do país. No ano seguinte, seria realizado o primeiro congresso do movimento, com mais de 1.500 delegados representando os sem-terra de 23 estados. Mas os participantes não se limitavam aos trabalhadores rurais. Segundo Branford e Rocha (2004, p. 52), entre eles havia ainda parlamentares, representantes de ONGs, líderes indígenas, delegados de confederações camponesas da América Latina, líderes sindicais, bispos católicos e ministros luteranos. Além da heterogeneidade na composição dos participantes, era preocupação do movimento, desde o início, que sua luta se tornasse nacional, não se limitando aos estados do sul do país, onde o MST se originou a partir de conflitos agrários envolvendo trabalhadores rurais na década de 1970. Esses conflitos, de acordo com o próprio movimento (QUEM..., 2006), são resultado da concentração fundiária existente no país desde 1500 e que gerou inúmeros focos de resistência no campo ao longo da história. As Ligas Camponesas são o exemplo mais recente, tendo vigorado durante as décadas de 1950 e 1960 até serem reprimidas pelo golpe militar de 1964. No século 19 houve as revoltas dos cabanos no Pará, dos balaios no Maranhão e a de Canudos na Bahia, todas originadas no meio rural (RIBEIRO,

1995). Para Souza (2006, p. 67), o movimento surge também como resultado da modernização da agricultura no país nas décadas de 1960 a 1980, cujas vantagens são desfrutadas majoritariamente pelos grandes proprietários. Com a mecanização no campo, aumenta o desemprego nas áreas rurais e intensifica-se a migração para grandes centros urbanos.

O nome do movimento foi definido na primeira reunião, em Cascavel. No entanto, não foi criação dos próprios sem-terra. O termo "sem terra" já aparecia no texto da Constituinte de 1946 (MORISSAWA, 2001, p. 138). E a mídia já se referia a esses militantes que se organizavam para exigir a reforma agrária como o *movimento sem terra* (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 43). Eles então decidiram manter essa denominação, apenas acrescentando a expressão "Trabalhadores Rurais", que abrangia também pequenos agricultores, ainda que proprietários. O importante para o movimento era que a terra pertencesse a quem de fato nela trabalhasse. Assim, o lema adotado pelo movimento na primeira reunião foi "Terra para os que nela vivem e trabalham" (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 44). No primeiro congresso, em 1985, foi adotado o *slogan* "Ocupação é a única solução" (p. 56), explicitando a principal estratégia dos sem-terra para alcançar seus objetivos: a ocupação de propriedades e órgãos do governo, que seus adversários classificam como "invasão". Os *slogans* refletem as prioridades do movimento em cada período e são escolhidos durante os congressos, que acontecem em média a cada cinco anos.

Outro aspecto importante para o movimento na época de sua fundação foi manter sua autonomia em relação a outros atores sociais já estabelecidos. Houve quem defendesse a atuação dos sem-terra na esfera de partidos políticos ou centrais sindicais. Para outros, deveriam ficar sob a proteção da Igreja Católica, que teve papel fundamental na fundação do movimento através da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Logo se deram conta, entretanto, de que estariam, dessa maneira, excluindo ativistas de outras igrejas que também apoiavam as causas dos sem-terra, como a luterana. A tese da autonomia acabou prevalecendo, mas a interação com outros atores sociais se manteve, pois muitas de suas reivindicações coincidiam com as do movimento. Recentemente, por exemplo, eles estiveram reunidos, liderados por setores da Igreja Católica, em uma manifestação pela anulação do leilão que privatizou a empresa Vale do Rio Doce, num evento chamado de "Grito dos/as Excluídos/as".

Hoje o MST tem aproximadamente 1.500.000 membros e está presente em 23 estados do Brasil (QUIRK, 2007). Já foram oficializados cerca de 2.300 assentamentos, onde funcionam 88 cooperativas e 96 agroindústrias, que incluem "abatedouros de bovinos, suínos e aves, laticínios, despolpadeiras de frutas, diversos tipos de moinhos e casa de farinha,

processamento de café, castanha-de-caju, cana-de-açúcar, legumes e frutas, além de ervateiras" (MORISSAWA, 2001, p. 236). Há nos assentamentos cerca de 2.000 escolas de ensino médio e fundamental, com mais de 200.000 estudantes (REVISTA SEM TERRA, 2009, p. 16). Embora funcionando de forma itinerante desde 1999, foi inaugurada em 2005 a Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), em São Paulo, voltada para o ensino superior dos sem-terra e de outros grupos sociais menos privilegiados. Além disso, diversas universidades brasileiras oferecem cursos voltados especificamente para os sem-terra. A estrutura organizativa do movimento é baseada num conjunto de setores e coletivos (ABOUT..., 2006). Os principais são: Produção, Cooperação e Meio Ambiente; Educação e Formação Política; Gênero; Saúde; Comunicação; Direitos Humanos; Relações Internacionais; Cultura. As direções nacional e estaduais do MST são eleitas a cada dois anos (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 90), de forma que haja descentralização e uma constante renovação nas instâncias decisórias. O movimento tem duas publicações periódicas: o *Jornal Sem Terra*, atualmente de circulação mensal, foi fundado em 1982, portanto antes da oficialização do movimento em 1984; e a *Revista Sem Terra*, bimestral, começou a circular em 1997. Há ainda uma emissora de rádio virtual, a Vozes da Terra. O acesso a ela pode ser feito pelo *website* do movimento, www.mst.org.br (*vide* Anexo A, p. 215), criado em 1996 e disponível em sete línguas estrangeiras: inglês, espanhol, francês, italiano, sueco, alemão e holandês. O MST tem ainda o apoio de organizações solidárias distribuídas por catorze países em várias partes do mundo (QUIRK, 2007).

O MST e seus outros: os latifundiários e a mídia

Como se viu, sem-terra é um termo mais abrangente do que o próprio nome indica.[1] Ao lado de pessoas que não possuem bens, há no interior do movimento pequenos proprietários que podem se sentir mais fortalecidos na sua união com os sem-terra. Além disso, muitos membros do MST continuam militando mesmo após conquistarem uma propriedade. Há também parcerias com comunidades indígenas, não proprietárias, mas que têm (ou lutam para ter) acesso à terra. O movimento se alia com outros grupos que podem ser definidos como proprietários ou que não têm nenhuma relação direta com a agricultura, como instituições religiosas e centrais sindicais. Por fim, o MST recebe o apoio de intelectuais,

[1] O termo "sem-terra", neste trabalho, refere-se, quando não especificado, a membro(s) do MST. Os textos a serem analisados, mesmo quando assinados por colaboradores que não pertençam ao movimento, serão considerados como expressando as opiniões dos sem-terra.

artistas, professores acadêmicos, estudantes, entre outros. Um exemplo é o arquiteto Oscar Niemeyer (*vide* Anexos A, p. 215, e B, p. 219). Em alguns projetos, o MST faz parcerias também com empresas transnacionais, com as quais os sem-terra aprendem técnicas de produção, assim como muitos deles trazem para o assentamento sua experiência em empregos anteriores, ainda que em latifúndios. No Rio Grande do Sul, por exemplo, assentados desenvolveram sementes orgânicas a partir de sua experiência de trabalho com a transnacional Agroceres (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 304). O vínculo com os "com-terra" pressupõe, portanto, diferentes graus de interação, mas não numa oposição binária. Como resultado, pode-se dizer que o movimento se caracteriza pela multiplicidade e pelo hibridismo. Gohn (2006, p. 10) acredita que o sem-terra luta para se tornar um com-terra, porém numa relação diferente com a propriedade, pois não pretende passar pelo processo de compra. Por outro lado, a autora (2000, p. 157) afirma que o MST não tem se articulado de maneira apropriada com os pequenos proprietários, o que pode gerar ressentimentos e fazer que estes, ao invés de aliados, tornem-se opositores ao movimento, apoiando entidades que o combatem.

Uma dessas entidades é a União Democrática Ruralista (UDR), que, apesar de ser formada basicamente por latifundiários, exerce também grande influência sobre os pequenos proprietários. Fundada em 1985, pouco tempo depois da oficialização do MST, a UDR surge exatamente como uma resposta ao movimento, tendo como objetivo "a preservação do direito de propriedade e a manutenção da ordem e respeito às leis do País" (UDR..., 2007). Segundo Morissawa (2001, p. 182-183), também algumas representações locais da organização, como na Bahia e Sergipe, foram criadas para fazer frente às ocupações efetuadas pelos sem-terra nessas regiões. A instituição da UDR é, portanto, um exemplo de como as identidades em conflito se influenciam mutuamente, ao mesmo tempo em que definem o contexto em que atuam. Para Stedile (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 67), as verdadeiras intenções da UDR são reprimir o MST e fazer pressão sobre o governo. Ronaldo Caiado, fundador da entidade, afirma, por sua vez, que "sem-terra" foi um termo inventado por "esquerdistas" (O TRATOR..., 1986). Por essa época, na verdade, os ruralistas ainda se referiam aos sem-terra como posseiros, que estariam agindo sob influência de padres e bispos das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), ligadas à Igreja Católica. De acordo com Graziano (2004), um dos mentores intelectuais da UDR, a questão agrária no Brasil não diz respeito aos sem-terra, mas aos "'com-terra', aqueles milhões de pequenos agricultores que precisam continuar produzindo, mantendo o emprego no campo" (p. 76). Graziano acredita que os integrantes do MST não possuem, ou perderam, seus vínculos com a terra, pois boa parte deles provém das periferias das grandes cidades e não do meio rural: "desempregados ou subempregados

urbanos, trabalhadores que sobrevivem de bicos, desiludidos em geral" (p. 247). Essa visão era também compartilhada pelo governo militar, que classificava os trabalhadores ou desempregados urbanos como "sem vocação para a agricultura" (MORISSAWA, 2001, p. 127) e, portanto, sem direito de se beneficiar de alguma reforma agrária. No entender de Graziano (2004), portanto, a proposta de reforma agrária do MST privilegia, na verdade, a solução de problemas da cidade. Entre os "desempregados" mencionados pelo autor, estariam também "malandros e fugitivos da polícia" (p. 250), acobertados pelo movimento. Esse é um aspecto que enfatiza o caráter híbrido do sem-terra; porém, numa visão essencialista, Graziano defende que os "produtores rurais *tradicionais*" (p. 76 – grifo no original) são aqueles descendentes de "gente interiorana", que trabalham na terra há décadas ou séculos. Em contraposição, Robles-Calderón (2007, p. 11) afirma que a reforma agrária proposta pelo MST poderia ser um instrumento de revitalização das comunidades agrícolas, o que não apenas diminuiria o êxodo rural como também proporcionaria um "refúgio" para a população carente das cidades.

Graziano (2004) acredita ainda que as ações de integrantes do movimento, como João Pedro Stedile e José Rainha Júnior (Zé Rainha), criminalizam a reforma agrária. Para os militantes do MST, acusações como essa configuram o que eles chamam de "criminalização do movimento" (CASSOL, 2007), orquestrada pelos latifundiários, pelos grandes meios de comunicação e, hoje em dia, também pelo Estado. O deputado e latifundiário Abelardo Lupion (DEM-PR), que teve uma de suas fazendas ocupadas pelos sem-terra, afirmou que se dedicaria a destruir o MST e outras entidades "que agem à margem da lei" (FADEL, 2006).[2] A revista *Veja* encontrou na nota de obituário do bispo dom Ivo Lorscheiter uma oportunidade para criticar o movimento:

> Lorscheiter foi um dos principais defensores da Teologia da Libertação, uma excrescência saída da cabeça de padres ideólogos latino-americanos que tentava conciliar cristianismo e marxismo. [...] O bispo também apoiou a criação de bandos armados que, a pretexto de lutar pela reforma agrária, deram origem ao MST. (DATAS, 2007)

A revista menciona ainda que o bispo praticou a "'politização do Evangelho' para o bem e para o mal", referindo-se ao fato de que ele também denunciou torturas e assassinatos no período da ditadura militar, o que se configuraria como um ato de bem em comparação com seu apoio à reforma agrária. A menção a "bandos" obviamente remete a "bandidos" e não é dessa maneira que os sem-terra se veem, conforme será discutido no capítulo 1. Além disso,

[2] Em reportagem publicada no jornal *O Estado de São Paulo* e reproduzida na *webpage* da UDR, cuja seção "Invasões" é dedicada quase que exclusivamente a notícias sobre o MST.

embora aparentemente não seja esta a intenção da revista, pode-se atribuir ao termo um tom não pejorativo, como o demonstram Deleuze e Guattari (1997, p. 20): "é preciso renunciar à visão evolucionista que faz do bando ou da malta uma forma social rudimentar e menos bem organizada". Ainda segundo os autores, ele poderia ainda ser parte integrante de diversas formas sociais, como uma formação religiosa em suas etapas iniciais, ou ainda uma organização comercial, que "é também um bando de pilhagem ou de pirataria numa parte de seu percurso e em muitas de suas atividades" (p. 24). O MST também é bando quando saqueia caminhões e fecha praças de pedágio. É um movimento diversificado, que não conta apenas com as marchas e ocupações, mas com uma série de formas variadas de manifestação e protesto.

Um episódio que retrata a maneira como a mídia em geral vê o MST foi o da invasão da empresa Aracruz Celulose, em 8 de março de 2006, no Rio Grande do Sul, por cerca de 2.000 mulheres militantes da Via Campesina[3] e do MST. A manifestação aconteceu como parte das comemorações ao Dia Internacional da Mulher e resultou na destruição do laboratório da empresa e de milhões de mudas de eucalipto. O episódio foi amplamente divulgado, causando a reação de vários setores da sociedade. A cobertura da mídia assumiu matizes variados, mas os grandes meios de comunicação, em geral, condenaram veementemente o ato, enquanto as mídias menores e ditas independentes procuraram justificativas para a manifestação. O *Jornal da Globo* classificou o ato de "terrorista", com métodos "típicos de organizações guerrilheiras" (MST..., 2006), ressaltando o prejuízo causado à empresa. A pesquisadora responsável pelo laboratório chamou de barbárie a atuação das mulheres e lamentou todo o tempo (20 anos) investido (e posto a perder) nas pesquisas para o desenvolvimento das mudas. Entrevistado no dia seguinte, João Pedro Stedile, da Coordenação Nacional do MST, afirmou: "as companheiras mulheres estão de parabéns [por]que tiveram coragem de fazer um ato para chamar a atenção da sociedade" (SEM ARREPENDIMENTO, 2006). Essa declaração provocou o seguinte comentário do cineasta e articulista Arnaldo Jabor:

> Ando com vontade de vomitar, diante de fatos como daquelas vagabundas do MST destruindo 20 anos de pesquisas da Aracruz, com o suíno barbudo do Stédile dizendo que são heroínas, ele, criado pelos bispos ignorantes da Pastoral da Terra (aliás, ninguém vai prender esse cara?). (JABOR, 2006)

Jabor reproduz e aprofunda o discurso preconceituoso da revista *Veja* discutido acima ao dirigir, explicitamente, uma série de insultos a membros do movimento e da Pastoral da

[3] Instituição internacional que reúne diversos movimentos de trabalhadores rurais.

Terra. É evidente nesse tipo de cobertura uma tendência de setores da mídia em considerar bárbaros os sem-terra, em oposição à pretensa civilidade representada pelas grandes empresas. Numa outra vertente, os primeiros são tratados como arcaicos e ignorantes, contrários a novas tecnologias. Para a revista *Exame*, "Na luta entre sem-terra avessos à tecnologia e a pesquisa de ponta, os primeiros levam a melhor" (SALOMÃO, 2006), referindo-se a outro episódio envolvendo o MST e uma empresa transnacional: a ocupação do centro de pesquisas da empresa Syngenta, no Paraná, por trabalhadores sem-terra, que, segundo a repórter, "têm por objetivo voltar à Idade da Pedra". Em ambos os casos, os conflitos são redutivamente colocados como oposições binárias: bárbaros e atrasados *versus* civilizados e modernos. Para Branford e Rocha (2004, p. 367), as "elites rurais reacionárias" brasileiras tentam se apresentar como modernas, por possuírem "um logotipo sofisticado e máquinas modernas" em suas empresas, mas são arcaicas nos métodos violentos utilizados para combater o MST.

Em artigo publicado na revista *Caros Amigos* – um dos veículos que normalmente se colocam favoráveis aos sem-terra e que tem João Pedro Stedile entre seus articulistas –, Arbex Jr. (2006, p. 10) comenta que, num ato aparentemente ilegal, a Polícia Federal havia atacado violentamente duas aldeias tupiniquim e guarani no Espírito Santo em janeiro de 2006, cumprindo liminar de reintegração de posse para a empresa Aracruz Celulose, a mesma que seria ocupada pelas militantes sem-terra no Rio Grande do Sul meses mais tarde. O jornalista acusa os grandes meios de comunicação de noticiar esse primeiro acontecimento de forma "superficial e corriqueira", enquanto "monta[m] um estardalhaço" no caso da invasão das mulheres do MST, e de apelar para o discurso do desenvolvimento científico e tecnológico a fim de seduzir uma parte da classe média, incluindo pessoas simpatizantes do movimento. Os sem-terra são, assim, descritos como "inimigos da ciência", "anacrônicos" e "obsoletos". Expondo os efeitos que as empresas de papel e celulose podem causar ao meio ambiente, o jornalista propõe:

> É preciso, portanto, desmontar o "discurso pró-ciência e tecnologia", e perguntar a quem a sua aplicação beneficia. As mulheres do MST não são ludistas. Não são contrárias nem à ciência nem à tecnologia. Mas lutam em defesa de um país limpo, sadio, justo e soberano. A mídia vassala do império não suporta nada disso. (ARBEX JR., 2006, p. 10)

Embora procure mostrar os dois lados do conflito, Arbex ainda se prende a uma visão dicotômica e redutiva, segundo a qual o MST defende os interesses do Brasil e a mídia, a dos países poderosos e suas empresas.

A Agência Brasil de Fato é outro veículo de comunicação que demonstra seu apoio aos sem-terra. Ela compartilha com o MST vários artigos e colaboradores, além de campanhas, como a da anulação da privatização da empresa Vale do Rio Doce. Com relação ao evento da Aracruz no Rio Grande do Sul, o artigo publicado pela agência (CAMPOS, 2006) também chamou a atenção para os efeitos nocivos das monoculturas de eucalipto, justificando a ação das mulheres sem-terra. Embora muitas delas pertençam ao MST, a organização da manifestação deve ser creditada, de acordo com Campos, à Via Campesina, já que houve a participação de mulheres de outros movimentos, inclusive de fora do país. De fato, o Manifesto das Mulheres Camponesas, documento apresentado após a invasão da Aracruz, vem assinado pela Via Campesina, MST e mais outras seis entidades. Reproduzido na *webpage* da Agência Brasil de Fato, o manifesto afirma que

> Para nós, camponesas e camponeses a terra deve cumprir função social não comercial, deve alimentar a vida não os lucros. Defendemos a agricultura camponesa que produz comida preservando a biodiversidade, respeitando a pluralidade cultural das populações e gerando trabalho, renda e dignidade para muita gente. (MANIFESTO..., 2006)

O apelo à soberania alimentar e a uma pluralidade cultural traz consigo o receio de uma homogeneização provocada pelas monoculturas das transnacionais, e uma "sociedade socialista, sem desigualdades de classe, gênero e etnia", surge como uma possibilidade redentora. Quanto a isso, o manifesto apresenta também uma visão dicotômica, opondo o povo brasileiro – representado pelos "indígenas, negros e brancos pobres" (MANIFESTO..., 2006) – aos grandes grupos capitalistas. Em consequência, para as manifestantes "O Brasil está longe de ser uma nação livre e soberana". Por outro lado, a nota publicada pelo MST em seu *website* (MULHERES..., 2006) evita o tom panfletário e procura justificar a ação das mulheres, salientando os problemas sociais e ambientais provocados pelas empresas de papel e celulose que financiam a monocultura de eucalipto.

O Observatório da Imprensa, entidade civil que se propõe a acompanhar e discutir a mídia brasileira, publicou vários artigos sobre o assunto no Jornal de Debates de sua *webpage*. A principal crítica foi direcionada à cobertura tendenciosa da imprensa, tanto nos grandes veículos de comunicação quanto nos da imprensa local gaúcha. Jakobskind (2006) pergunta: "Os 'laboratórios' da Aracruz destruídos estavam a serviço de quem? Da ciência, da comunidade ou da própria multinacional para desenvolver os seus projetos que [...] comprovadamente afetam o meio ambiente?", argumentando que "a grande mídia" ignora as questões ambientais para "criminalizar o MST e a Via Campesina". Um comentário mais

distanciado foi publicado pela Agência Carta Maior, outro veículo que tende a apoiar as ações dos sem-terra. Weissheimer (2006) afirma que o ato da Via Campesina foi "um tiro no pé" e que os resultados poderiam ser opostos àqueles esperados pelo movimento, pois transformou a Aracruz e os defensores das "florestas artificiais" em vítimas, além de ter propiciado uma boa oportunidade para os meios de comunicação atacarem os sem-terra. O jornalista questiona acima de tudo a própria capacidade desses movimentos sociais de dialogar com a sociedade, justamente aqueles setores dela que não têm consciência dos problemas representados por essas florestas. Weissheimer pergunta: "Como é mesmo que se conversa com amplos setores da população?". Rodrigues (2006), em outro artigo do Observatório da Imprensa, argumenta de maneira semelhante:

> Mais uma vez o MST, como estratégia para sair da obscuridade midiática em que vive, usa a força física, arma primária e pouco eficiente diante da perversidade tenaz do mundo dos negócios, que tem a seu lado uma mídia eficientíssima e uma polícia disposta a agir com determinação e violência.

Essa análise pode ser aplicada também a outra ação semelhante realizada posteriormente. Em 10 de junho de 2008, movimentos sociais do campo, também integrantes da Via Campesina, destruíram experimentos e plantações de cana desenvolvidos pela Estação Experimental de Cana-de-Açúcar da Universidade Federal Rural de Pernambuco. A organização justificou a ação com um argumento semelhante ao utilizado após a destruição dos experimentos da Aracruz, no Rio Grande do Sul. Para ela, as pesquisas deveriam ter uma função social e beneficiar a população em vez de favorecer as grandes empresas, principalmente quando se trata de uma universidade pública (NOTA..., 2008).

Tanto o artigo de Jakobskind, do Observatório da Imprensa, quanto o de Arbex Jr., publicado na *Caros Amigos*, foram reproduzidos na *webpage* do MST. Christiane Campos, que assinou o artigo publicado no jornal *Brasil de Fato*, é integrante do Setor de Gênero do movimento. Quanto à chamada grande mídia, sua relação com o MST é um tanto problemática. Como se viu, ela tende a descrever os sem-terra de forma negativa. Por um lado, eles são tratados como bandidos e criminosos, seguindo uma tendência adotada também pelos ruralistas. Por outro, eles são chamados de atrasados e arcaicos, com ideias obsoletas que serviriam apenas para manter o país em seu atraso secular. O MST, por sua vez, acusa esse setor da imprensa de não procurar conhecer o movimento a fundo e de não dar a devida cobertura sobre os eventos que ele promove, distorcendo notícias sobre os sem-terra ou enfatizando ações condenáveis do ponto de vista de parcelas da sociedade, como a que envolveu a Aracruz Celulose no Rio Grande do Sul. Com relação ao 5º. Congresso Nacional

do MST, que reuniu cerca de 17 mil militantes em Brasília em 2007, Souza (2007, p. 32) argumenta que a cobertura dos principais meios de comunicação foi "fragmentada, incompleta e distorcida". Em vez de comentar sobre as discussões e as propostas do MST, ou de mostrar "o amadurecimento político do Movimento nos últimos anos", eles teriam preferido documentar eventos sem importância como o congestionamento causado pela marcha dos sem-terra ou pequenos atritos com a Polícia Militar.[4] Souza (2007, p. 32) chega à conclusão de que as grandes empresas de comunicação "defendem apenas os interesses do capital e do imperialismo, não se importam com os trabalhadores e com o povo", com uma visão dicotômica semelhante à de Arbex Jr. apresentada acima. Essas oposições binárias estão presentes em muitos dos discursos do movimento, que se coloca como representante das parcelas menos favorecidas da sociedade, consideradas o "verdadeiro" povo brasileiro. Do outro lado, estariam as grandes empresas transnacionais, capitalistas, apoiadas pelos grandes meios de comunicação e beneficiadas pela lógica da globalização neoliberal. Discursos assim entram em conflito com a própria heterogeneidade do movimento, caracterizando-se como um tipo de contradição que deverá ser extensamente analisado no decorrer deste trabalho.

De acordo com Quirk (2007), a representação unilateral da mídia – que enfatiza apenas os aspectos negativos do movimento, rotulando-o de "violento" – acaba confundindo as redes de solidariedade que apoiam o MST nos Estados Unidos. Para ele, os confrontos são iniciados pela polícia ou por "jagunços"; os sem-terra reagem apenas em autodefesa, "por medo de serem mortos". No entanto, um outro evento organizado pelo MST em 1997, a Marcha pela Reforma Agrária, Emprego e Justiça, com destino a Brasília, teve ampla cobertura da mídia, segundo Gohn (2000). Na *Folha de São Paulo* apenas, comenta ela, foram 163 manchetes no mês de abril. Mais do que a quantidade, mudou também a qualidade da notícia: "Repentinamente, os sem-terra deixaram de ser vistos como um 'bando de radicais' e ganharam o *status* da cidadania de trabalhadores em luta pela Reforma Agrária, num exercício de democracia" (p. 141). Com isso, a opinião pública passou a ser também favorável ao movimento. Contudo, continua ela, envolvendo-se numa série de polêmicas, o MST não soube aproveitar essa conjuntura favorável, não por causa da inabilidade de sua liderança, mas devido à própria mídia, que privilegia um tipo de notícia como o comentado por Souza (2007) no parágrafo anterior: "de destaque aos bastidores comezinhos da política nacional, da espetacularização no tratamento de fatos menores, da eliminação de toda forma de notícia de

[4] Goeddertz e Kraidy (2003, p. 89) fazem uma constatação semelhante a respeito da cobertura pelo *Washington Post* dos protestos contra a Organização Mundial do Comércio em Seattle, Estados Unidos, em 1999. O jornal, argumentam os autores, assim como a mídia norte-americana em geral, concentrou-se nos protestos e deixou de lado os temas questionados pelos manifestantes.

caráter mais reflexivo" (GOHN, 2000, p. 147). O MST não teria, portanto, conseguido se desvencilhar dessas tramas e logo voltaria a ser combatido e retratado de forma negativa. Passaram a receber destaque as crises internas do movimento, o julgamento de alguns de seus líderes, as invasões. Até mesmo a importância da marcha seria minimizada, como tendo sido "inflada" pela própria mídia.

A grande mídia, sem dúvida, tem interesses próprios a defender, a despeito do discurso de neutralidade que ela tanto proclama. Como esses interesses estão normalmente voltados para a manutenção do *status quo*, ela tende a ser conservadora e a rechaçar as propostas que se desvinculem de sua visão de sociedade. Nesse aspecto, o MST se torna o Outro não civilizado, bárbaro, defensor de ideias anacrônicas, contrárias ao progresso do país, caindo na mesma categoria de outros movimentos que têm uma visão mais ampla sobre a exploração de recursos naturais e humanos, como os ambientalistas. Aparentemente, para as grandes empresas de comunicação, a ciência e a tecnologia são válidas apenas quando trazem lucros e empregos, num discurso excludente semelhante ao dos latifundiários, para quem o trabalhador rural deveria se contentar com um emprego no campo – e para isso também ele deveria se preparar – em vez de se preocupar em possuir seu próprio pedaço de terra, como defende Graziano (2004, p. 74).

Por outro lado, a mídia serve também como uma grande vitrine na qual o MST pode chamar a atenção para suas reivindicações. Segundo Yúdice (2004, p. 216), a cobertura da mídia fez os sem-terra darem mais atenção para a maneira como se apresentam visualmente a fim de conseguirem mais visibilidade e solidariedade, conforme será discutido no capítulo 2. Gohn (2000, p. 158) aponta que, num primeiro momento, as grandes ocupações de terra eram até mesmo anunciadas à imprensa. Posteriormente, no entanto, essa visibilidade se tornou excessiva e passou a ter um efeito negativo, devido ao tratamento pejorativo apresentado pela mídia. Como consequência, o movimento começou a produzir seus próprios meios de comunicação. De qualquer maneira, a estratégia do MST assemelha-se à dos zapatistas do México, cujo sucesso, de acordo com Castells (1999b, p. 103 – grifos no original), "deveu-se, em grande parte, à sua estratégia de comunicação, a tal ponto que eles podem ser considerados o *primeiro movimento de guerrilha informacional*". Essa capacidade de comunicação teria lançado o grupo "para a vanguarda da política mundial" (p. 104). Para Graziano (2004, p. 15), a atuação do MST, com suas "teses agrárias superadas", não passa de "estardalhaço", enquanto Arbex Jr. (2006, p. 10) argumenta que quem monta esse estardalhaço são os grandes meios de comunicação. É preciso salientar que a construção da identidade do sem-terra passa tanto por essa oposição da mídia quanto pela maneira como o

movimento se apropria dela para divulgar seus atos e reivindicações. O próprio movimento se empenha obviamente em passar uma visão positiva de si mesmo, seja para o público geral, seja para os sem-terra, e os seus meios de comunicação têm se encarregado dessa tarefa, o que não garante uma interpretação positiva por parte de leitores e expectadores. Deve-se levar em consideração ainda que suas mídias atingem um número limitado de pessoas, em geral simpatizantes do movimento.

Uma das canções do MST, composta em 1997, diz: “Sou sem-terra, sim senhor! Sou sem-terra com amor” (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 329). Essa manifestação de orgulho pode funcionar como um elemento agregador para os que estão no movimento. Nesse caso, a construção da identidade do grupo se dá pela auto-representação, a partir de uma narrativa, conforme será discutido no capítulo 1. As auto-narrativas devem ser pensadas como dialógicas (BAKHTIN, 1988), pois discursos e práticas discursivas não são criações novas e inéditas a partir de significantes vazios. Assim a construção da identidade se dá com o emprego de discursos e palavras já previamente utilizados por outros, constantes de seu meio social. Isso também dá às narrativas e identidades um caráter performativo, levando-se em consideração o fato de que a repetição de códigos, práticas e discursos nunca é exata, pois sempre vem acompanhada de uma discrepância.

Identidade, nacionalismo e cultura

O episódio com a empresa Aracruz revela também uma mudança na militância do MST. O latifúndio deixa de ser seu maior inimigo, que passa a ser o agronegócio, principalmente quando financiado por empresas transnacionais, como a Aracruz e a Syngenta. O inimigo, que antes era interno, agora tem uma dimensão global. Consequentemente, ocorre uma transformação também no discurso e na estratégia de ação do movimento. Ao mesmo tempo em que se internacionaliza, o MST assume um discurso de defesa da soberania nacional e da cultura brasileira em resposta ao que considera ser uma invasão de interesses transnacionais hegemônicos (veja-se, por exemplo, a chamada para a entrevista com João Pedro Stedile no Anexo A, p. 217). Para o movimento, essa “invasão” é fruto de uma vertente neoliberal da globalização, também considerada hegemônica, e que vem tomando força nos últimos anos. Assim, há uma mudança de enfoque no tratamento das reivindicações, que deixam de ser determinadas por um ambiente estritamente interno, nacional, e passam a envolver questões que afetam o mundo todo, ainda que seu interesse mais imediato, a posse da terra, continue tendo uma amplitude local. O movimento, portanto, inscreve sua luta

também num âmbito transnacional, já que seus adversários agora estão de certa forma pulverizados, sem um centro de atuação predefinido na esfera global. Mesmo assim, os Estados Unidos são vistos como o principal irradiador dessa globalização neoliberal, que precisaria ser enfrentada tanto fora quanto dentro do país.

Em termos de identidade, esse movimento de expansão de atuação do MST aponta para duas características. Em primeiro lugar, na reconfiguração de seus inimigos, também a identidade do sem-terra se transforma. Ela não é definida por características essenciais e imutáveis de um trabalhador rural preexistente que precisaria ser resgatado. A primeira hipótese deste trabalho é, portanto, que a identidade do sem-terra, assim como a de seus adversários, é dinâmica e mutável, em constante transformação, pois ela sempre dependerá do contexto em que as relações se dão. Em segundo lugar, o movimento atua em âmbito mundial, mas assume um discurso nacionalista de defesa dos bens físicos e culturais do país. Aparentemente, há uma certa pretensão à pureza do elemento nacional, que precisaria ser resguardado das influências externas. Há também um elemento de classe envolvido nessa análise. Num primeiro momento, o MST se define em oposição a uma elite nacional, da qual os latifundiários fazem parte. Os sem-terra seriam os excluídos, mas que representariam o verdadeiro povo brasileiro. Hoje os próprios latifundiários brasileiros enfrentam problemas para concorrer com as transnacionais, que vêm investindo pesadamente na compra de terras no país. Os sem-terra aliam-se, então, a outros movimentos populares mundiais que são definidos também como oprimidos pela lógica da globalização neoliberal. A segunda hipótese, portanto, é que há uma heterogeneidade conflituosa na auto-representação do MST, que se alia a atores globais ao mesmo tempo em que defende a soberania nacional. Nesse processo, surgem também noções essencialistas e puristas de povo e nação, que já foram utilizadas inclusive por setores dominantes de determinadas sociedades. A segunda hipótese complementa a primeira, pois, se as identidades são construídas, as noções de essencialismo e pureza são relativizadas.

Ao aliar-se a atores globais, o MST amplia a abrangência de seu discurso, incluindo outras vozes, de outros movimentos, que têm pelo menos um objetivo em comum: lutar contra forças opressoras que atuam tanto local quanto globalmente. Um primeiro exemplo, óbvio, é sua parceria com outros grupos de trabalhadores rurais, no Brasil e no mundo, que também lutam por distribuição de terra, financiamento agrícola e contra a atuação das transnacionais do agronegócio. A monocultura de eucalipto, entre outras, tem sido implantada em vários países e em geral pelas mesmas empresas, afetando a vida de pequenos proprietários e suas comunidades. Um segundo exemplo é a incorporação da luta das mulheres, com o objetivo de

sanar as desigualdades de gênero tanto no interior do movimento quanto na sociedade em geral. Mais uma vez, a aliança com movimentos internacionais é fundamental. Conforme foi mencionado acima, a manifestação contra a Aracruz no Rio Grande do Sul foi organizada por mulheres do MST e da Via Campesina, uma organização internacional. Contou ainda com a participação de mulheres de outros movimentos sociais do Brasil e do mundo. Essa manifestação se deu no dia 8 de março, Dia Internacional da Mulher, como parte da programação de eventos que todo ano o MST e a Via Campesina organizam para protestar contra a opressão exercida sobre a mulher e sobre os trabalhadores rurais. Por fim, o movimento adotou também um discurso ecológico que da mesma forma extrapola as fronteiras geográficas. A monocultura de eucalipto, para usá-la uma vez mais como exemplo, tem implicações socioeconômicas e ambientais. Por estar presente em vários países, ela assume, portanto, proporções globais, atraindo a oposição de grupos ambientalistas internacionais. Todavia, o MST não abandona seus interesses imediatos, já que a adoção de uma política latifundiária para a cultura de eucalipto é um empecilho à implantação da reforma agrária.

Essa interação dos sem-terra com outros movimentos sociais internacionais não seria possível sem duas poderosas ferramentas: as novas tecnologias de comunicação e as línguas estrangeiras, com destaque para a Internet e o inglês. No caso da primeira, seu surgimento e ascensão coincidem com o advento da globalização. Elas se alimentam reciprocamente. Com o inglês, a situação é semelhante: assim como ele tem servido à globalização, esta também tem sido crucial para a expansão mundial desse idioma. No caso do MST, esse processo encontra eco na mudança de enfoque do movimento quando passa de uma militância local para uma global, que é reflexo também das novas formas de atuação de empresas transnacionais nas últimas décadas, às quais o movimento se opõe. Embora essas empresas não tenham um centro irradiador específico, o MST, conforme já mencionado, tende a identificar nos Estados Unidos o principal responsável pela globalização neoliberal, cuja dimensão cultural é tão importante quanto a econômica. Uma possível homogeneização cultural em torno dos valores norte-americanos é vista pelo movimento como algo que precisa ser combatido. No entanto, a língua inglesa e as novas tecnologias estão inseridas nesse processo. A cultura brasileira que o MST pretende defender das ameaças externas está exposta às mesmas ferramentas que o movimento utiliza para articular uma resistência aos interesses veiculados na esteira da globalização neoliberal.

Um dos objetivos deste trabalho é analisar a maneira como o MST utiliza essas ferramentas para se articular globalmente e como, ao fazê-lo, sua identidade se constrói e se

transforma. Um aspecto importante para a análise é a contradição presente no discurso e na prática do movimento. A contradição é inerente à constituição da identidade de um movimento social (CASTELLS, 1999b, p. 22; GOHN, 2007, p. 253) e ela está tanto mais presente quanto mais complexo ele for. Em sua trajetória, o MST tem agregado e redefinido parceiros e adversários, conforme se viu, tornando-se mais complexo. O conflito surge justamente na inter-relação com outros atores sociais, seja ela de aliança ou de oposição. No entanto, parte-se do pressuposto de que não há como classificar as relações como puramente favoráveis ou contrárias, embora uma posição ou outra prevaleça, com maior ou menor intensidade. De qualquer maneira, elas não são fixas, pois estão em constante mudança. É também objetivo deste trabalho analisar essas correlações de força e a maneira como elas definem os – e são definidas pelos – contextos em que os grupos atuam, levando-se em consideração que a identidade de um grupo e seu contexto são produzidos concomitantemente (LACLAU, 1996, p. 27).

Como se viu, o MST, desde o início, é composto por pessoas de diferentes origens: sem-terra do meio rural, desempregados do meio urbano, indígenas e até mesmo pequenos proprietários. Segundo Stedile (STEDILE; FERNANDES, 2005), o movimento é "uma organização na qual cabem todas as pessoas" (p. 86) e pode entrar para o MST "todo mundo que queira lutar pela reforma agrária" (p. 32). Os segmentos da sociedade com os quais o movimento mantém relações também têm sido diversificados: Igreja, universidade, partidos políticos, sindicatos, órgãos governamentais, entre outros. Seu campo de atuação cobre desde a reivindicação pela reforma agrária até a defesa de causas ambientais, passando pelas lutas de outras minorias. O movimento congrega, portanto, forças diversas e é marcado, desde sempre, pela pluralidade, tornando problemática qualquer evocação a purismos e essencialismos. Pode-se dizer, assim, que ele se caracteriza antes pelo hibridismo, que pressupõe o contato com outros atores e seus discursos, entre os quais incluem-se seus adversários. Segundo Bhabha, o hibridismo não "resolve a tensão entre duas culturas", mas permite que "saberes negados se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade" (1998, p. 165). O uso do inglês e da Internet pelos sem-terra se insere nessa tensão, que, não podendo ser resolvida, coloca em questão a defesa de uma soberania nacional e de uma cultura brasileira típica, livre das influências estrangeiras. Ao mesmo tempo, esses instrumentos permitem o controle sobre o que Gee (1986, p. 743) chama de práticas discursivas, fundamental para o acesso ao poder.

A própria ideia de nação deve pressupor a diferença, implícita nos variados grupos que a integram. A nação é, então, local para um espaço híbrido, em constante tensão e

transformação, assim como a identidade cultural de seu povo. No entanto, muito do que o MST considera nação orienta-se ainda por uma visão oriunda do século 19: um território de fronteiras definidas que abriga um único povo e uma única cultura. Para Hall, a identidade cultural na pós-modernidade é marcada por rupturas e descontinuidades, ou ainda pelo hibridismo e a diáspora, que se caracterizam não pela essência ou o purismo, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade necessária. Assim, as identidades diaspóricas "são aquelas que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se, através da transformação e da diferença" (1994, p. 402).[5]

A heterogeneidade conflituosa característica da nação está presente também no MST, assim como na grande maioria dos movimentos sociais da atualidade. Embora muitos deles tendam a concentrar suas causas em torno de um atributo principal (gênero, classe, etnia), outros atributos concorrem para expressar as várias faces deste ou daquele movimento. O próprio MST não se limita à luta pela terra, como já foi dito, mas engloba as causas de outras minorias, presentes ou não no interior do movimento, e propõe uma transformação radical da sociedade. A transformação da sociedade, seja ela positiva ou negativa, também é, segundo Castells (1999b, p. 20), típica dos movimentos sociais, definidos como "ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade". Dessa forma, no caso principalmente do MST, duas visões históricas de movimento social se entrecruzam: uma que privilegia a estrutura, baseada no marxismo tradicional, e outra cuja ênfase recai no ator social, conforme os pressupostos dos chamados Novos Movimentos Sociais (GOHN, 2007, p. 16). O surgimento destes teria colocado em evidência as limitações do marxismo ortodoxo para lidar com questões político-culturais quando submete-as à esfera da economia, comprometendo a possibilidade de mudança a partir da ação individual. Os Novos Movimentos Sociais, portanto, viriam resgatar as pequenas instâncias das práticas cotidianas, privilegiando o fazer, a performatividade.

Para Robles-Calderón (2007, p. 75), essa segunda abordagem está relacionada, portanto, com políticas culturais e identitárias e, embora necessária para a compreensão da questão agrária no Brasil atual, é insuficiente por não evitar "divisões internas nem promover visões e estratégias progressivas de mudança social". O presente trabalho considera, no entanto, que as divisões internas são inerentes a um movimento marcado pela heterogeneidade conflituosa como o MST. O movimento tende, sim, a salientar a ideia de unicidade e

[5] A tradução dos textos originalmente em língua estrangeira foi efetuada pelo próprio pesquisador.

coerência em sua auto-representação, mas ela serve muito mais para criar um sentimento de pertença entre seus integrantes e estabelecer pontos de divergência em relação a reais e potenciais adversários. Essa representação, portanto, reforça a natureza cultural e identitária da luta dos sem-terra. Seguindo-se a feição cultural dos movimentos sociais, no entender de Escobar (1995, p. 16), pode-se dizer que o MST luta não apenas por bens e serviços, "mas também pela própria definição de vida, economia, natureza e sociedade". Assim, embora o movimento se apoie fortemente sobre fundamentos marxistas para propor uma transformação estrutural da sociedade, este trabalho procura chamar a atenção para aspectos que inscrevem os sem-terra como atores sociais que transformam o mundo e a si mesmos a partir de suas práticas e relações cotidianas, de sua performatividade. Ainda, a tendência do movimento de concentrar-se nas "massas", baseando-se na ideia de conflito de classes, contrasta com a fragmentação de identidades em processo no período atual e que está presente também no interior do próprio MST. Nesse caso, como se verá no primeiro capítulo, instaura-se um conflito entre as grandes narrativas próprias da modernidade e as pequenas narrativas de cunho pós-moderno ou transmoderno.

Aspectos metodológicos

Este trabalho assenta-se sobre quatro temas principais: línguas, novas tecnologias, cultura e identidade. A inter-relação dessas categorias será analisada com base nos dados colhidos sobre o MST. O aspecto principal a ser explorado é a heterogeneidade conflituosa do movimento, o que permitirá uma perspectiva crítica. Cultura e identidade são conceitos que estão em constante formação e transformação. Línguas e novas tecnologias não podem ser vistas como meras ferramentas. Neste trabalho, elas são parte integrante da construção da identidade do sem-terra. Da mesma forma, estão em estreita relação com a cultura. Assim, a ênfase na heterogeneidade e nos conflitos pode ser útil na promoção de reflexões e (re)considerações sobre os conceitos principalmente de linguagem, cultura e identidade. A discussão em torno de práticas linguísticas, culturais e tecnológicas evidencia o fato de que elas estão inseridas num contexto de poder envolvendo vários setores da sociedade. Este estudo aponta também para uma expansão da concepção tradicional de língua e cultura anglo-americanas, colocando-as no contexto mais amplo da globalização e, ao mesmo tempo, em diálogo com a língua portuguesa e a cultura brasileira, de modo que o leitor possa ter uma visão mais heterogênea de seu ambiente local e do contexto global. O objetivo é mostrar

também como as línguas e as culturas, a exemplo das identidades, transformam-se continuamente por meio da interação e do conflito.

Para a execução deste trabalho, foi efetuada pesquisa de natureza qualitativa, de cunho interpretativista. O levantamento de dados foi feito a partir de três fontes. A principal delas são documentos produzidos pelo MST, disponíveis no *website* do movimento e em suas publicações, em especial a *Revista Sem Terra* e o *Jornal Sem Terra*, durante o período de 2006 a 2009. Outros documentos, impressos ou virtuais, foram também incluídos, tanto do MST quanto de outros movimentos sociais. Alguns desses documentos foram analisados pelo seu conteúdo visual. A segunda fonte são entrevistas com membros da direção do MST, tais como representantes da coordenação nacional e dos setores de relações internacionais e de comunicação, que estão mais próximos do objeto de estudo deste trabalho. Foram entrevistadas também duas estagiárias canadenses que permaneceram alguns meses em assentamentos de sem-terra em Sergipe. Por fim, foram consideradas ainda como fonte de dados observações realizadas pelo pesquisador durante visitas a assentamentos, secretarias e manifestações do MST e de outros movimentos sociais, e registradas em forma de diário de campo. Portanto, é uma pesquisa de natureza tanto bibliográfica quanto etnográfica, embora com ênfase pronunciada sobre a primeira. Essa diversificação de instrumentos de pesquisa permite uma triangulação tanto na coleta quanto na análise dos dados, de forma que em ambas as etapas se dê uma convergência de subjetividades (CAVALCANTI, 1991).

Os dados a partir dos quais é trabalhada esta tese têm origem tanto no mundo virtual quanto no real, aspecto relevante para uma pesquisa em torno de linguagem, cultura e identidade no mundo atual. Leander e McKim (2003) afirmam que, com a evolução das tecnologias da informação, novas formas de auto-representação devem surgir, bem como novas práticas sociais de construção discursiva da identidade. “Construções discursivas de identidade em práticas virtuais e reais incluem biografias e autodescrições de vários tipos, fotografias e desenhos do sujeito, imagens de artefatos relacionados com ele”, entre outras coisas (p. 235). É importante salientar que, para os autores, não há como separar radicalmente a Internet da vida cotidiana, como se fosse uma entidade independente. Burnett e Marshall (2003, p. 70) compartilham dessa ideia quando afirmam que é preciso evitar “a falsa dicotomia” entre mundo real e mundo virtual. Pode-se dizer que o virtual funciona como um suplemento do real, ao mesmo tempo antecipando-se um futuro, talvez não muito distante, em que essa situação se inverta. A noção de suplemento é importante por justamente contestar as dicotomias. Segundo Derrida (1997, p. 56), o suplemento não é um ente, mas tampouco um “não-ente”, de modo que “Seu deslizar o furta à alternativa simples da presença e da

ausência", possibilitando a emergência de duplos intercambiáveis. A Internet permite, portanto, o desenvolvimento de novas formas de construção de identidade, que podem interagir com outras, mais tradicionais, vinculadas a outros meios. As fronteiras não são facilmente delimitáveis:

> O entrelaçamento cotidiano, porém sutil, de geografias e histórias locais e globais tem consequências importantes para relações de poder e identidade que estamos apenas começando a entender. [...] Uma perspectiva apolítica, de neutralização das relações locais/globais pode ser tão limitada quanto uma posição rígida, restrita ou estrutural segundo a qual as identidades e os espaços-tempos locais e globais são imaginados como inteiramente separados. Em vez disso, precisamos entender os processos pelos quais os espaços sociais se separam e se fundem, e como as fronteiras e as interações são reconhecidas na prática cotidiana. (LEANDER; MCKIM, 2003, p. 229)

A diversificação na coleta dos dados prevê também esse entrelaçamento, por pressupor que manifestações locais, e em tempo real, interajam com práticas discursivas virtuais presentes em âmbito global e por um período de tempo indeterminado. Articulam-se assim diversos espaços-tempos: o dos acontecimentos, o dos relatos acerca deles e os das pessoas – incluindo este pesquisador – que os percebem tanto no mundo real quanto no virtual. Como sugere Thompson (1995, p. 376), o processo de interpretação é simultaneamente um processo de reinterpretação, uma vez que as formas simbólicas são já parte de um campo previamente interpretado pelos próprios sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico. Em todos os casos, o resultado são leituras e interpretações instáveis, passíveis sempre de revisão à luz de novos fatos. O MST que emerge deste trabalho certamente não é o mesmo de cinco anos atrás, quando se iniciava esta pesquisa (ZACCHI, 2004a). Suscitou o primeiro interesse pelo movimento a possibilidade de vê-lo como um sujeito coletivo cosmopolita e não apenas como um grupo de trabalhadores rurais lutando por um pedaço de terra. Devido à própria complexidade do movimento, no entanto, novos questionamentos foram surgindo, conforme já discutido no início desta introdução. Assim, houve um envolvimento crescente deste pesquisador com seu objeto de estudo, como é habitual em um trabalho desta natureza. Ao mesmo tempo, o contato real e virtual com o movimento propiciou a este pesquisador a oportunidade de percebê-lo de forma mais crítica e menos idealizada. Assim, a maior parte dos questionamentos que deram início a este trabalho foi se confirmando por meio da análise, da observação e da participação. Por outro lado, novas e instigantes características foram se apresentando de modo a revelar o MST como um movimento sólido, dinâmico e multifacetado. Não por acaso, ele tem suscitado o interesse de acadêmicos e intelectuais no Brasil e no mundo.

O presente trabalho procura contribuir com essa discussão a partir de temas que permitem examinar a complexidade do movimento e suas consequentes incertezas, instabilidades e conflitos. Ele está dividido em três capítulos, além desta introdução e da conclusão. A análise sobre as noções de narrativa e, principalmente, identidade perpassa todo o trabalho, mas elas deverão ser mais extensamente abordadas no primeiro capítulo. O papel da narrativa é importante por ser um meio de (auto-)representação e, consequentemente, de construção de identidade. Tempo e espaço são categorias que também permeiam a discussão no decorrer de todo o trabalho, pois estão em estreita correlação com temas como migração, hipermidialidade e globalização. O capítulo 2 vai tratar de questões relacionadas às novas tecnologias e de como elas têm sido utilizadas pelo MST para se articular com outros atores sociais nacional e internacionalmente. Nesse sentido, há também uma reflexão sobre o esmaecimento de fronteiras, físicas e culturais, no mundo atual. Foi efetuada ainda uma análise do aspecto visual de documentos impressos e da *webpage* do movimento. Língua e cultura são os temas principais do último capítulo. A exemplo das novas tecnologias, as línguas são fundamentais para as articulações políticas e culturais do MST e, portanto, para a (re)definição de sua identidade. São enfatizadas as relações e os conflitos entre línguas estrangeiras e o português e entre norma culta e outras variantes. Os conflitos estão presentes também em outras manifestações culturais, tendo como pano de fundo, dentro da visão de cultura do movimento, a relação entre o nacional e o estrangeiro, o local e o global, o tradicional e o novo.

CAPÍTULO 1
NARRATIVA E IDENTIDADE NO MST

Marina dos Santos (2006), integrante da Coordenação Nacional do MST, afirma que "O principal inimigo do MST é o avanço da parceria entre latifúndio, o agronegócio e empresas transnacionais da agricultura". Por trás dessa parceria, no entanto, estão categorias mais amplas: forças neoliberais, a chamada grande mídia e as grandes potências – em especial os Estados Unidos, país que não apenas lidera o processo de globalização neoliberal, mas também pressiona para a implantação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), à qual o movimento é contrário (HISTORY..., 2003). Ao se colocarem contra esses elementos, os sem-terra buscam afirmar sua identidade. Segundo Gohn (2006, p. 10), o MST se formou ao redor de uma identidade, a do sem-terra, na perspectiva de alterar a qualidade dessa identidade e passar a ser um "com-terra". Nesse processo, o objetivo não é alcançado apenas com a conquista do título da propriedade ou do crédito necessário para trabalhar a lavoura. A auto-representação da identidade do grupo deixa entrever o grau de abrangência do movimento, que elege como adversários atores de tão grande porte e alcance. Marina dos Santos aponta ainda outro inimigo do MST e da *sociedade brasileira*:

> é a falta de um projeto para o *Brasil*. Um novo modelo agrícola precisa de um projeto de *desenvolvimento nacional*, que tenha como centro o fortalecimento do *mercado interno*, a distribuição de renda, a *indústria nacional* para sustentar a geração de emprego e renda para o povo. O MST está fazendo o seu papel com suas mobilizações populares, nos debates com a sociedade e na formulação de um projeto de *desenvolvimento nacional*. (SANTOS, 2006 – grifos meus)

A insistência da agricultora num plano de desenvolvimento nacional remete-nos a mais um aspecto identitário do grupo: o movimento assenta-se sobre um projeto de nação que ele pretende que seja estendido a toda a sociedade brasileira. Essa ideia está presente no *slogan* do movimento entre 1995 e 2000: "Reforma agrária: uma luta de todos!" (HISTORY..., 2006). Para Marina dos Santos (2006 – grifos meus), "As terras devem estar a serviço do *povo brasileiro*" e não para atender às necessidades das transnacionais da agricultura e do mercado financeiro internacional. Seria o caso de se questionar se a identidade que o MST busca construir para si não estaria baseada num ideário de nação brasileira inspirado por noções essencialistas de cultura, o que faria supor que o termo "brasileiro" é mais bem caracterizado por um certo povo e uma certa cultura, considerados legítimos pelo movimento e que seriam a base de resistência à invasão externa representada pelo neoliberalismo e as empresas transnacionais. De acordo com esse raciocínio, os setores

brasileiros que se coadunam com o capital internacional – como o agronegócio, o latifúndio, as elites e a grande mídia – não estariam defendendo os interesses da nação.

Uma leitura mais atenta, no entanto, pode apontar outros caminhos. Em primeiro lugar, as identidades do MST não se limitam apenas a uma afirmação do seu caráter nacional. Em oposição às transnacionais da agricultura, por exemplo, o movimento se alinha com grupos ambientalistas internacionais, defendendo um desenvolvimento sustentável e a preservação do meio ambiente, como ocorre na campanha contra a liberação do plantio de milho transgênico no Brasil, da qual participa, entre outros, o Greenpeace (ENTIDADES..., 2007; AINDA..., 2007). Há também interesse em combater a desigualdade de relação entre homens e mulheres, tanto dentro quanto fora do movimento (GENDER..., 2006), fazendo par com interesses históricos de movimentos feministas em várias partes do mundo. Para Lourdes Vicente, integrante do Setor de Gênero, que foi instituído em 2000 (MULHER..., 2006), a mulher sem-terra é duplamente oprimida: pela exploração do capital e por ser mulher. Essa situação assemelha-se à das mulheres negras norte-americanas no século 20. De acordo com Humm (1989), a partir da década de 1980, as escritoras afro-norte-americanas começam a questionar os próprios movimentos feministas, principalmente aqueles que propunham uma unidade essencialista entre as mulheres. Esses movimentos tinham como base a mulher branca, da classe média europeia ou norte-americana, e refletiam portanto seus valores. As negras não se sentiam representadas. Tampouco havia espaço para elas na literatura afro-norte-americana, um universo totalmente dominado pelos homens negros. Elas se sentiam então duplamente oprimidas: pela sociedade branca – homens e mulheres – e pelos homens negros, que eram ao mesmo tempo opressores e oprimidos. Para Lourdes Vicente (MULHER..., 2006), na comparação com as mulheres do campo em geral, as do MST apresentam um diferencial. Ela acredita que “as Sem Terra têm uma chance de se reconhecerem oprimidas e de construírem uma identidade com a discussão de seu papel social, questionando e problematizando”. Outro aspecto que entra em conflito com o discurso nacionalista do movimento é o fato de que, para que seja possível o intercâmbio com grupos internacionais e, principalmente, aqueles que defendem interesses mais intimamente relacionados ao movimento – como reforma agrária, financiamento agrícola e soberania alimentar –, o MST faz uso de duas importantes ferramentas: línguas estrangeiras, notadamente o inglês, e novas tecnologias de comunicação, como a Internet. Lançada em 1996, a página www.mst.org.br (*vide* Anexo A, p. 215) recebe cerca de 5.000 visitas por dia, segundo o próprio movimento (REVISTA SEM TERRA, 2009, p. 18).

1.1 Narrativa, identidade e interpretação

Há, no MST, um aparente conflito entre a tentativa de construção de uma identidade nacional e a cooperação com outros agentes internacionais. Mais ainda se levarmos em consideração que essa cooperação se dá através de ferramentas que têm como grande centro irradiador os Estados Unidos, país de onde também se originam, em boa parte, os adversários do movimento. Essa tensão é inerente à constituição da identidade de um movimento:

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. (CASTELLS, 1999b, p. 22)

No MST, a auto-representação ("sem-terra") é usada justamente para reforçar a ideia de que a ação social é necessária:

> Muitas pessoas que ouvem falar nos "Sem Terra" imaginam que somos trabalhadores rurais, meeiros ou arrendatários que não possuem terra.
> "Sem Terra" se tornou um nome próprio – o nome dos trabalhadores que se organizaram para lutar pela Reforma Agrária e pela transformação da sociedade.
> "Sem Terra" se tornou um símbolo para o resgate da dignidade de trabalhadores e trabalhadoras que antes eram chamados de andarilhos, chutados de um lado para o outro. Esses trabalhadores alcançaram sua própria identidade ao se juntar à luta: Eu sou um "Sem Terra" é afirmado com orgulho. (WHO..., 2006)

Para o MST, portanto, a identidade se constrói na própria luta e se faz principalmente na contraposição a uma narrativa concebida por terceiros, conforme se verá abaixo. Castells (1999b) afirma que toda identidade é construída a partir de elementos fornecidos pelas mais variadas fontes – história, biologia, memória coletiva, aparatos de poder e outros – da mesma forma como Bauman (2005, p. 55) compara a "tarefa de um construtor de identidade" com a do *bricoleur* de Lévi-Strauss, "que constrói todo tipo de coisas com o material que tem à mão". Cabe aos grupos sociais, segundo Castells, processar todo esse material e reorganizar seu significado "em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social" (1999b, p. 23), ideia que nos remete à noção de orquestração de discursos de Bakhtin (1988, p. 146): "Nossa transformação ideológica é justamente um conflito tenso no nosso interior pela supremacia dos diferentes pontos de vista verbais e ideológicos". Para Bakhtin, a autoria do discurso se dá através das vozes às quais o falante está exposto. Elas somente se tornam "próprias" quando ele "a[s] povoa com sua intenção, com seu acento" (p.

100). Tomando as palavras de outros, o sujeito as reelabora internamente, tornando-as parcialmente suas, num processo dialógico com outros discursos com os quais esteve em contato em outros momentos, para em seguida torná-las palavras próprias. Bakhtin mostra que o discurso interno, sendo aberto e inacabado, está sujeito às relações sociais e condições materiais em que está inserido. Ele está em constante diálogo com seu meio e em relação com outros discursos.

Bruner (1990, p. 137) trabalha com uma concepção semelhante no que ele chama de "psicologia popular" (*folk psychology*): "noções culturalmente delimitadas segundo as quais as pessoas organizam os pontos de vista que têm de si mesmas, dos outros e do mundo em que vivem". É, portanto, um processo baseado na construção de sentido:

> as vidas e os Eus (*Selves*) que construímos são o resultado desse processo de construção de sentido. [...] os Eus não são núcleos isolados de consciência encerrados na cabeça, mas são "distribuídos" interpessoalmente. Nem tampouco os Eus surgem desenraizadamente em resposta apenas ao presente; eles obtêm sentido também das circunstâncias históricas que deram forma à cultura da qual eles são uma expressão. (BRUNER, 1990, p. 138)

Substituindo-se o termo "Eu" por "identidade", temos a noção de identidade coletiva conflituosa usada neste trabalho. Pode-se dizer, assim, que a construção da identidade nos movimentos sociais – a exemplo da autoria do discurso de Bakhtin e da psicologia popular de Bruner – é um processo interno e conflituoso, mas em estreita correlação com os dados externos, que são múltiplos e variáveis, tanto no tempo quanto no espaço. A construção de sentido, para Bruner, se dá através da narrativa e da interpretação. Cada cultura fornece a seus membros um repertório de narrativas, que não são fixas, mas mudam no decorrer do tempo.

Um dos aspectos que definem uma narrativa é o fato de ela ser sensível ao que é previsto (cânone) e ao que rompe com essa expectativa (1990, p. 77). Essa canonicidade também é construída e depende da interpretação. As narrativas canônicas, em geral, identificam-se com os grupos dominantes, enquanto que as minorias buscam romper com a previsibilidade por meio de suas contra-narrativas. Bruner questiona as razões que privilegiam uma história sobre as outras, o que levou à suspeita de que "as concepções de Eu 'oficiais' ou 'impostas' poderiam ser usadas para o estabelecimento de controle político ou hegemônico de um grupo sobre outro" (p. 114). Peters e Lankshear (1996, p. 2) classificam as contra-narrativas não apenas no âmbito de um rompimento com as narrativas hegemônicas, mas também como uma crítica à predileção modernista por "grandes" ou "meta-narrativas", constituindo-se como as "pequenas histórias" de grupos ou pessoas cujos saberes foram marginalizados, excluídos ou esquecidos no processo de narração das histórias oficiais. Para

Mignolo (2003, p. 83), essas "histórias esquecidas" podem trazer para o primeiro plano uma nova dimensão epistemológica, instituída a partir das *fronteiras* do mundo "moderno".

Conforme já se mencionou, na auto-representação do MST apresentada acima (WHO..., 2006) há um conflito de narrativas antagônicas. Numa narrativa canônica, o termo "Sem Terra" representa pessoas desocupadas, insignificantes, "chutadas de um lado para o outro". A UDR, formada por fazendeiros e latifundiários, classificou os sem-terra como "preguiçosos e vagabundos" (BOGO, 2005). Outros significados pejorativos foram sendo agregados à designação. Arnaldo Jabor (2006) chamou as mulheres do MST de "vagabundas", termo que pode ser interpretado também como sinônimo de "prostitutas". Alessandro Meneguel, presidente da Sociedade Rural do Oeste do Paraná, refere-se aos sem-terra como "um 'bando' que não produz nada" e define as atividades do movimento como "agrovagabundagem" (REQUIÃO..., 2007). A menção a "bando" está afinada com os discursos da mídia hegemônica (DATAS, 2007), de modo que os sem-terra sejam apresentados também como "bandidos", conforme já discutido na introdução deste trabalho. Essas ideias estão subjacentes ao senso comum que os grupos dominantes, adversários do MST, precisam reiterar para a manutenção do controle. O movimento, no entanto, apropria-se desse senso comum para explicar o excepcional, conforme citação na página 24: "Eu sou um 'Sem Terra' é afirmado com orgulho". Essa auto-representação explicita ainda outro aspecto considerado por Bruner (1990, p. 77) fundamental na narrativa: a perspectiva do narrador. Como numa autobiografia, o discurso do MST conjuga as vozes do narrador e do protagonista, constituindo-se naquilo que Hall (2006, p. 251) chama de "narrativas do eu", ao referir-se às histórias "reconfortantes" que construímos sobre nós mesmos. Essas histórias se refletem também no processo de nomeação de assentamentos ou acampamentos de sem-terra, cujos nomes muitas vezes são inspirados por personalidades que de alguma forma os sem-terra identificam com sua luta (*vide* Anexo C, p. 220). Há também casos de nomeação por datas relevantes, mas obviamente não da história oficial. Esse processo de nomeação implica um entrelaçamento de elementos da narrativa, da memória e da identidade.

O conflito de representações na narrativa remete ao que Menezes de Souza (2004, p. 117), aludindo à obra de Homi Bhabha, considera "uma fenda entre o significante e o significado". Em vez de uma representação de algo exterior, ou o real, o texto entra num processo de produção de significados, estabelecendo histórica e ideologicamente posições de sujeito, nas esferas tanto do autor quanto do leitor. As "condições de existência do texto", na produção e na recepção, são constituídas nessa negociação de significados. Segundo Ricoeur (1976, p. 91), o campo de construções possíveis de um texto é limitado. No entanto, as

possibilidades de interpretação são mais variáveis: “É sempre possível argumentar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo”. O que está por detrás do texto não é a intenção do autor, nem tampouco a situação histórica do autor e de seus leitores originais. A interpretação permite apropriar-se do “poder de desvelar um mundo, que constitui a referência do texto” (p. 104). Ela produz um evento do discurso no momento presente: torna-se, portanto, um acontecimento. Para Derrida (apud COLLINS; MAYBLIN, 2000, p. 53), a escritura opera em torno de ausências, de modo que a presença das consciências do escritor e do leitor é dispensável: “o que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como desaparição da presença natural” (DERRIDA, 2006, p. 195). Tampouco, afirma Derrida (p. 194), pressupõe-se a presença de um referente externo, um “fora-de-texto”. O que Ricoeur (1976) chama de “poder referencial do texto” é o “desvelamento de um modo possível de olhar para as coisas” (p. 104). Portanto, interpretação

> é o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser – ou, se preferirmos Wittgenstein a Heidegger, de novas formas de vida – proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer. Se a referência do texto é o projecto de um mundo, então não é o leitor que primeiramente a si mesmo se projecta. O leitor é antes alargado na sua capacidade de autoprojecção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser. (RICOEUR, 1976, p. 106)

O processo de narrar, segundo o autor (2006, p. 115), segue lógica semelhante: “Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo”. A negociação de significados está no cerne também desse processo, que se assemelha ao que Bhabha chama de “direito de narrar”:

> todas aquelas formas de comportamento criativo que nos permitem representar as vidas que levamos, questionar as convenções e costumes que herdamos, contestar e propagar as idéias e ideais que chegam até nós naturalmente e ousar alimentar os mais audaciosos medos e esperanças para o futuro. (2003, p. 180)

Bhabha considera ainda que a narrativa é tanto discurso quanto ação e é o próprio meio pelo qual nos revelamos uns aos outros. O direito de narrar, portanto, tem forte correlação com o direito de se construir uma identidade para si mesmo. Nesse caso, Bauman (2004, p. 44) identifica dois polos opostos na “hierarquia global emergente”: de um lado, os que constituem suas identidades com liberdade para escolher a partir de um amplo leque de opções, “de abrangência planetária”; de outro, aqueles aos quais foi negado o acesso à escolha da identidade e que se veem oprimidos por identidades impostas por outros. Para Bhabha (2003, p. 181), o que acontece nesse segundo caso é a supressão do direito de narrar, efetivada em geral por sociedades autoritárias, países xenófobos, Estados militares. Bruner (p. 96) afirma

que, quando uma narrativa toma um aspecto demasiadamente ideológico ou para atender a interesses próprios, ocorre uma "superespecialização da narrativa". Como resultado, a descrença toma o lugar da interpretação e pode haver uma ruptura cultural. Assim, a identidade, segundo Gilroy (2006, p. 120), deixa de ser um processo contínuo de interação social e auto-definição para se tornar uma coisa que se possui e se exibe, "um signo silencioso" que barra a possibilidade de comunicação. Escrita nos corpos de seus portadores, a identidade, neste caso, seria usada para isolar um grupo de todos os outros que não possuem aquelas qualidades particulares tomadas como referência tipológica. Para Gilroy, a alteridade passa a ser uma ameaça. A identidade deixa de ser uma afirmação de subjetividade e autonomia, e o espaço para a ação individual desaparece. Os indivíduos são então vistos como pessoas obedientes, "passageiros silenciosos" movendo-se em direção àqueles destinos fixos aos quais suas identidades essenciais, seus genes, os designaram definitivamente. Segundo Bauman (2005, p. 44), são identidades "de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam". Esse talvez tenha sido o caso das classes marginais no Brasil durante séculos. O que o MST aparentemente propõe, numa sociedade hoje mais complexa, é transformar essa identidade em fonte de orgulho e dignidade, baseada na celebração da diferença.

Castells (1999b, p. 24) classifica as identidades coletivas em três grupos: a legitimadora, a de resistência e a de projeto. A *identidade legitimadora* – "introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais" – tem vínculos com várias manifestações de nacionalismo, como os Estados europeus modernos (GÖRLACH, 1997, p. 2) e os países pós-coloniais no século 20 (BOEHMER, 1995). No Brasil, um dos períodos em que o nacionalismo esteve mais exacerbado talvez tenha sido o do governo militar, nas décadas de 1960 e 1970. Paradoxalmente, foi nessa época que houve uma maior ingerência norte-americana na política, na economia e na cultura brasileiras. A *identidade de resistência*, por outro lado, está vinculada a grupos sociais em desvantagem diante da lógica da dominação e que constroem sua resistência a partir de princípios diferentes daqueles das instituições dominantes da sociedade. O discurso nacionalista, como se viu, foi muitas vezes defendido por essas instituições em outras épocas. Hoje ele foi apropriado por grupos minoritários, como os próprios sem-terra, que buscam um resgate do que eles entendem por cultura popular brasileira em resposta a uma lógica de dominação internacional representada principalmente pelos Estados Unidos. Nesse caso, é a identidade de resistência que dá uma visibilidade maior

ao MST, embora sua formação identitária seja heterogênea, conforme procuram demonstrar as análises deste trabalho. Essas duas definições expressam o que Bauman (2005, p. 84) descreve como “uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado”.

Por não estar apenas defendendo interesses próprios, mas também propondo uma transformação da sociedade (GOHN, 2006, p. 10; GENDER..., 2006; CARTA..., 2007), o movimento se insere ainda na *identidade de projeto*: “quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social” (CASTELLS, 1999b, p. 24). Segundo o autor, identidades de resistência podem se transformar em projetos e tornar-se, por fim, dominantes nas instituições da sociedade, vindo a caracterizar-se, portanto, como identidades legitimadoras para racionalizar sua dominação. Castells acrescenta ainda que, enquanto a identidade legitimadora gera a sociedade civil, a identidade de resistência leva à formação de comunidades e a de projeto produz sujeitos. Se na modernidade a identidade de projeto foi constituída na sociedade civil, na sociedade em rede atual ela se desenvolve a partir da resistência comunal. Portanto, para Castells, na era da informação, os sujeitos transformacionais são um prolongamento da resistência comunal. Mas, na sociedade em rede, as comunidades não estão isoladas. Castells (1999a, p. 498) define rede como “um conjunto de nós interconectados”, de modo que a distância entre dois pontos (ou posições sociais) é menor se ambos forem nós de uma mesma rede. Estar fora da rede é estar excluído. Eagleton (2005, p. 98) argumenta que os excluídos “estão fadados a parecer incivilizados” e que é preciso ter uma identidade a fim de poder se sentir livre para desfazer-se dela. “A única coisa pior do que ter uma identidade é não ter uma”, afirma ele. Ela serve, nesse caso, para estabelecer um sentimento de pertença que substitui o da exclusão. Como exemplifica Stedile (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 129) em relação a um senhor de noventa anos que participou de uma marcha de 1.200 quilômetros: “Por que uma pessoa se engaja numa marcha até Brasília? Porque se sente bem, se sente feliz”. Essa afirmação pode ser aplicada a muitos dos integrantes do MST, o que faz supor que muitos sem-terra ingressam no movimento menos por convicções ideológicas que pela necessidade de pertencer a um grupo social, de sentir-se “incluído”. Conforme discutido anteriormente, o direito de se construir uma identidade pode ser alcançado por meio do direito de narrar, cujo sujeito, segundo Bhabha (2001), não é o indivíduo, “mas toda uma rede discursiva, cultural, política, institucional, uma rede de eventos e enunciações e construções e escritas que constroem a possibilidade da narração. É um direito enunciatório”.

Pode-se dizer, portanto, que o MST procura ampliar sua rede incluindo outros grupos minoritários e oprimidos, como os índios (PARO, 2006, p. 3), os quilombolas e setores organizados da sociedade, como as empregadas domésticas (OLIVEIRA, 2008, p. 26). Grupos que de outra forma poderiam estar total ou parcialmente excluídos: nós fora da rede. Esses nós são semelhantes ao que Laclau e Mouffe chamam de "pontos nodais de articulação" (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 113; LACLAU, 2000, p. 57), a partir dos quais há uma recomposição da estrutura, a criação de novas identidades e a produção de novos sujeitos (HALL, 2003, p. 18). Um exemplo dessa articulação é a campanha iniciada pelo MST – em parceria com a Via Campesina e entidades ligadas às lutas indígenas – para recolher assinaturas em um abaixo-assinado pela demarcação, no Espírito Santo, das terras tupiniquim e guarani que estão sob posse da Aracruz Celulose, empresa responsável também, segundo o MST, pela expulsão de mais de oito mil famílias quilombolas no estado (CAMPANHA..., 2007). Esse exemplo pode também inscrever-se no que Ricoeur (2006, p. 139) chama de "fenomenologia da promessa". Para ele, prometer pressupõe poder agir sobre o mundo, narrar, imputar a si mesmo a origem dos próprios atos, ao mesmo tempo em que tem uma relação necessária com a identidade, pois exige uma constância, uma manutenção de si. Cria-se então uma credibilidade que permite, como Ricoeur propõe, inverter a prioridade: primeiramente o beneficiário conta com aquele que promete e com a fidelidade à sua própria palavra, e este responde à sua expectativa. De certo modo, o MST vem construindo essa credibilidade de forma que ele acaba se comprometendo com várias causas e "beneficiários" em situações menos favorecidas.

Apesar de não ter sua identidade majoritariamente construída a partir de atributos raciais, o MST incorpora uma grande gama de elementos socioculturais de grupos étnicos minoritários. A cultura afro-brasileira é um deles e será discutida no capítulo 3. Outra influência marcante é o modo de vida indígena, que serve como modelo de resistência, marcada por uma mescla paradoxal de preservação da tradição e adaptação cultural. Aldeias guarani na periferia da cidade de São Paulo atestam essa relação mista, segundo Castro (2008). Ao mesmo tempo em que preservam modos de vida tradicionais, como a distribuição coletiva de alimentos, que lhes garante a sobrevivência, os habitantes dessas aldeias reelaboram e incorporam novos elementos culturais trazidos pelo contato com a metrópole. A tradição e a resistência indígenas, por fim, acabam por servir de inspiração ao MST em seu projeto de transformação da sociedade, já que o movimento considera que os povos indígenas "têm muito a contribuir para um novo projeto de país, a partir de suas culturas diversas e de

seus modos de vida milenares, de grande respeito aos membros das comunidades e marcados por uma profunda harmonia com a natureza" (MALDOS, 2008, p. 12).

A articulação entre o MST e outros grupos ou movimentos sociais aponta para uma coexistência plural no interior da estrutura social, mas não numa situação em que cada grupo mantenha uma identidade essencial e individual, pressupondo uma convivência harmoniosa e de mútuo respeito. Na verdade, há momentos de intersecção entre as diversas identidades que compõem uma sociedade, que podem resultar tanto em acordos quanto em conflitos. Requerem, portanto, uma negociação e, nesse processo, a identidade de cada grupo se modifica. Para Mouffe (1995, p. 317), é um movimento de mão dupla. De um lado, há um descentramento na estrutura social que impede a fixação de posições em torno de um ponto preestabelecido. Na direção contrária, há a instituição de pontos nodais, "fixações parciais que limitam o fluxo do significado sob o significante". Essa dialética somente é possível porque não há um centro de subjetividade anterior às identificações do sujeito. O resultado é, portanto, uma "estrutura descentrada' (LACLAU, 2000, p. 56), marcada não por uma simples ausência de centro, mas por "uma pluralidade de centros de poder com diferente capacidade de irradiação e estruturação, em luta entre si". Esse deslocamento estrutural, por sua vez, implica uma atuação no mundo, que, não sendo predeterminado, precisa ser construído, de modo que, consequentemente, os agentes sociais acabam transformando também a si mesmos, e novas identidades são forjadas.

No âmbito da política, Mouffe (1995, p. 327) acredita que a transformação de subjetividades já existentes é fundamental para a implantação de uma democracia radical, cujo objetivo deveria ser a construção de uma identidade política coletiva visando a uma nova hegemonia, articulada através de relações, práticas e instituições sociais novas e igualitárias. Para isso, seria necessário que os movimentos sociais se organizassem em torno de causas em comum, utilizando-se do princípio da "equivalência democrática" (p. 325), sem eliminar as diferenças. Essa visão permeia a atuação política do MST:

> Num momento em que os movimentos populares avançam na criação de redes continentais e mundiais contra a dominação imperialista e as empresas transnacionais, torna-se imprescindível unir as batalhas enredando-as numa trama de rebeldias que podem multiplicar a capacidade de enfrentamento a todas as opressões. Não se trata apenas de coordenar as agendas, mas de dialogar para construir um "nós" coletivo, diverso e rebelde, de caráter internacionalista e antiimperialista. (KOROL, 2007, p. 3)

O bem comum de toda a sociedade seria apenas uma referência, mas nunca poderia ser alcançado, pois uma comunidade sem conflitos e antagonismos é inimaginável (MOUFFE,

1995, p. 326). Dessa forma, a própria noção de "bem comum" estará também em constante transformação e negociação. A sociedade como tal, enfim, nunca se concretiza completamente, "pois tudo nela é penetrado por seus limites, o que a impede de constituir-se como uma realidade objetiva" (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 127). Laclau (2000, p. 55) enfatiza, assim, a necessidade de se abandonar a visão objetivista dos processos sociopolíticos – de que as forças sociais *são* alguma coisa – e tomar como ponto de partida aquilo que elas não alcançam ser, aquilo que se configura como um fracasso: o da constituição de identidades plenas, pois "todo ato implica um ato de reconstrução" (p. 76). A exemplo do que afirma Bhabha (1998, p. 55) sobre a relação entre a classe trabalhadora britânica e as políticas de gênero, a negociação política necessária para a articulação entre os movimentos populares pressupõe uma tradução de elementos que não são nem o Um desse "nós coletivo" a que se refere Korol acima, nem o Outro de cada um dos grupos que o compõem, "*mas algo a mais*, que contesta os termos e territórios de ambos" (grifos no original).

Laclau e Mouffe (2001, p. 128) procuram mostrar como uma relação de equivalência é atravessada pela ambiguidade. Para os autores, se todos os elementos diferenciais de um objeto se tornam equivalentes, não há nada de positivo que o identifique. Portanto, dois termos, para serem equivalentes, devem ser diferentes. É pela equivalência que se pode expressar o que o objeto *não é*. A relação ontológica entre repetição e diferença de Deleuze é ilustrativa. "Há sempre repetição em função daquilo que não se é e daquilo que não se tem" (2000, p. 431), à semelhança do que propõem Laclau e Mouffe com o princípio de equivalência. Quanto à ideia de diferença:

> Há como que uma "abertura", uma "fenda", uma "dobra" ontológica que reporta o ser e a questão um ao outro. Nesta relação, o ser é a própria Diferença. O ser é também não-ser, *mas o não-ser não é o ser do negativo*, é o ser do problemático, o ser do problema e da questão. A diferença não é o negativo; ao contrário, o não-ser é que é a Diferença [...]. Eis porque o não-ser deveria antes ser escrito (não-)ser, ou, melhor ainda, ?-ser. (DELEUZE, 2000, p. 133 – grifos no original)

A partir daí pode-se fazer uma análise da identidade do sem-terra tendo como ponto de partida uma série de oposições, ou antagonismos, mas que não podem ser colocadas segundo um viés dicotômico ou essencialista. Uma primeira oposição pode ser inferida do próprio nome do movimento: um sem-terra é o contrário de um com-terra? O termo *sem* remete, pois, para uma ausência, que, entretanto, se completa na positividade do termo *terra*: o membro do MST em tese não possui a terra, mas é por ela definido, tanto quanto aquele que a possui. Como afirma Gohn (2006, p. 10), um sem-terra luta para transformar-se num com-terra. Mas já foi mencionado que os membros do movimento nem sempre são provenientes do meio

rural, podendo ser também pessoas sem-teto ou desempregados do meio urbano. Essa relação pressupõe uma dinâmica de deslocamentos entre campo e cidade que não tem necessariamente um ponto de origem: o sem-terra tanto pode ser um trabalhador rural que migrou do campo para a cidade e agora volta para o campo, como também alguém da cidade que, por necessidade, muda-se para o mundo rural pela primeira vez. O elemento que, neste caso, se sobressai é o "sem": sem-terra, sem-teto, sem-trabalho. A terra passa, então, a simbolizar não apenas o suprimento de uma carência, mas também a passagem para uma situação de estabilidade e pertença. Pode-se dizer que esse trânsito entre campo e cidade traduz-se numa diáspora, como a descreve Gilroy (2006, p. 124): "A diáspora estabelece importantes tensões entre o aqui e o lá, o antes e o agora, entre semente na bolsa, no saco, na sacola e semente no solo, na fruta ou no corpo". A terra implica a ideia de fertilidade e, consequentemente, do vir a ser. O sem-terra então seria alguém que identitariamente se constitui naquele que deseja, reivindicando a terra como um futuro e uma completude.

Gohn (2000, p. 157) ressalta a ausência como definição da identidade do sem-terra, em contraste com outras criadas a partir principalmente de vínculos étnicos, como a dos zapatistas no México. Mas mesmo essas identidades se formam a partir de uma negatividade, como afirma Certeau (1995, p. 145): "Uma autonomia cultural, social ou étnica sempre se manifesta dizendo *não*: Não, diz o negro, não sou um americano. Não, diz o indiano, não sou um chileno ou um argentino". E o que diria o sem-terra? "Não, não sou um proprietário." No entanto, como já se viu, o MST é composto também de pequenos proprietários, e mesmo depois de conquistada a terra o membro do movimento em geral não o abandona. Nesse caso, então, surgem novas oposições, importantes para dar coesão ao movimento e situá-lo política e culturalmente: "Não, não sou latifundiário, monocultor, neoliberal ou imperialista", diria o sem-terra. O quadro se amplia e torna-se mais complexo. A ausência passa a ser enfatizada pelos adversários do movimento. O sujeito *sem terra*, antes desconhecido, ignorado, um não-ser, passa a ser, na visão dos grupos dominantes, um *sem-terra*, sem vínculos, sem capacidade e sem produção, em oposição tanto ao proprietário que produz quanto a quem para ele trabalha, um sem-terra que estaria cumprindo seu papel social (GRAZIANO, 2004). O hífen está aí para separar o negativo do positivo, mas ao mesmo tempo ligá-los. Essa invisibilidade inicial não pressupõe uma identidade vazia, anterior à formação do sujeito, mas está inscrita na narrativa dos grupos dominantes. A ausência, então, deve ser compensada por uma presença: "'Sem Terra' se tornou um nome próprio[,...] um símbolo para o resgate da dignidade" (WHO..., 2006), de acordo com o MST. Não mais "chutados de um lado para o outro", os trabalhadores rurais encontram no movimento um ponto de referência, tanto

espacial quanto identitária. Como afirma Laclau (2000, p. 79), “Toda frustração, toda reivindicação insatisfeita, encontrará sua compensação ou sua contrapartida no mito de uma plenitude alcançada”. Realiza-se, assim, uma transição no sujeito que, partindo de uma identidade aparentemente vazia, assume uma identidade negativa (narrativa dominante), que por fim é transformada em positiva (contra-narrativa). A semente é retirada da sacola para ser transplantada para o solo, o corpo, ainda que sem a conquista da terra, compensada então pela conquista da dignidade. Para Ricoeur (2006, p. 215), dignidade e orgulho retratam um mesmo evento: “a capacidade reconhecida de reivindicar um direito”. Assim o percurso da identidade passa da identificação do “alguma coisa” em geral, o outro de todos os outros, para a do “alguém”, transição que, dramatizada pela experiência do desconhecível, constrói uma outra, a do “alguém” para o “si mesmo”, reconhecendo-se em suas capacidades. Estas mediam a passagem para o estágio do reconhecimento mútuo: “Ser reconhecido seria para cada pessoa receber a garantia plena de sua identidade graças ao reconhecimento por outrem de seu império de capacidades” (p. 262).

Essa passagem do sem-identidade para o com-identidade indica um movimento de emancipação, ou ainda a passagem de sujeito passivo a ativo, um discurso que no MST se torna evidente pela ênfase constante na concepção dos sem-terra como “os sujeitos da transformação” ou “os sujeitos da própria história” (MEDEIROS; RÊGO, 2004). Em geral essa trajetória é caracterizada, pelo movimento, por uma narrativa teo-teleológica, que pressupõe como horizonte um sujeito integral e em comunhão com a sociedade, com a terra e com a natureza (o todo), conforme se verá adiante. E a conquista da terra surge como uma redenção. É notável, portanto, o fato de que o momento positivo (“Ser sem-terra é...”) não vem dissociado do negativo (sem-terra = não-latifundiário, não-neoliberal). De acordo com Laclau (2000, p. 55), toda identidade depende de um exterior que, ao mesmo tempo em que a nega, é também sua condição de possibilidade. A força antagonista cumpre, portanto, dois papéis contraditórios: não permite que a identidade a que se opõe seja plena, mas é também parte das condições de sua existência. Essa relação é o que ele chama de “contingência”, que “introduz um elemento de radical indecidibilidade na estrutura de toda objetividade” (p. 38). Deleuze, ao questionar o que ele chama de “filosofia da diferença” – segundo a qual a diferença, negativamente ou por deficiência, estaria inscrita fora do conceito –, pergunta: “como poderia a afirmação resultar da negação se não conservasse o que é negado?” (2000, p. 118). Voltamos, assim, à ambígua relação entre equivalência e diferença. A diferença, segundo Mouffe (1995, p. 325), não pode ser eliminada numa relação de equivalência, pois de outra forma restaria apenas uma identidade simples ou ainda uma identidade dominante

sobrepondo-se às outras, como no caso do republicanismo cívico. Um sistema de puras diferenças, por outro lado, estabeleceria as identidades sociais como positividades estáveis, inerentes a cada grupo que compõe a sociedade. Essa é a visão subjacente ao liberalismo, que seria apropriada também pelo multiculturalismo (SEMPRINI, 1999, p. 93). Em todos esses casos, o antagonismo foi suprimido e o resultado são sistemas fechados e estáticos. A instabilidade seria introduzida então pela equivalência, que subverte o caráter diferencial das diversas identidades e estabelece entre elas pontos em comum, os quais seriam, por sua vez, negados pelas forças antagônicas. O que Laclau e Mouffe propõem não é simplesmente uma asserção tal como "ser alguma coisa é sempre não ser alguma outra coisa" (2001, p. 128). Para eles, essa ideia assenta-se no princípio lógico da contradição e pressupõe que a positividade do ser domine a totalidade do discurso. Tampouco se baseiam numa situação de oposição real, tal como se A é totalmente A então sua relação com B "produz um efeito objetivamente determinável" (p. 124-125). Em ambos os casos, segundo os autores, o que torna a relação inteligível é algo que os objetos já são. Trata-se assim de identidades plenas. Eles defendem "que certas formas discursivas, por meio da equivalência, anulam toda a positividade do objeto e dão existência real à negatividade como tal" (p. 128-129). O efeito dessa negatividade, ou antagonismo, é que "a presença do 'Outro' impede que eu seja totalmente eu mesmo" (p. 125). Esse impedimento, por sua vez, nunca chega a ser completo. Assim, há uma subversão recíproca entre objetividade e negatividade, de modo que nem as condições de total equivalência nem as de objetividade diferencial total sejam plenamente alcançadas.

Conforme já se discutiu, é por meio do princípio da equivalência que o MST pode articular-se com outros movimentos sociais para combater um antagonista em comum, como, por exemplo, as transnacionais de alimentos. Essa força antagonista preenche então os requisitos para cumprir os dois papéis mencionados anteriormente: não permitir que a identidade a que se opõe (dos movimentos sociais) seja plena, mas ser também parte das condições de sua existência. Ela se torna portanto um "exterior constitutivo" (LACLAU, 2000, p. 183), que remete ao conceito de suplemento de Derrida (2006). Derrida também questiona a ideia de que existam identidades objetivas plenas com limites pré-delimitados separando um dentro de um fora. Essa seria uma característica própria da lógica da identidade ou do princípio da ontologia clássica, ou ainda do que ele chama de "metafísica da presença", que pressupõe o emprego de oposições binárias, as quais podem se dar apenas por inversão ou por confirmação (p. 385). A lógica da suplementaridade, propõe ele, "quer que o fora seja dentro, que o outro e a carência venham se acrescentar como um mais que substitui um

menos, que o que se acrescenta a alguma coisa ocupa o lugar da falta desta coisa, que a falta, como fora do dentro, já esteja dentro do dentro, etc." (p. 263). Pode-se dizer que o suplemento revela a performatividade da identidade como algo que devém, mas que nunca se realiza completamente. Opera portanto sobre uma falta. "O suplemento vem no lugar de um desfalecimento", afirma Derrida (p. 371). Por isso Laclau (2000, p. 55) argumenta que o ponto de partida dos processos sociopolíticos deve ser o que as forças sociais *não* alcançam ser. No antagonismo entre o MST e os latifundiários, um se coloca como o limite do outro, mas não um limite estático. A fronteira está em constante deslocamento, e não há qualquer *a priori* que indique uma direção ou um ponto final. Se assim não fosse, uma afirmação como a seguinte, da Direção Nacional do MST, seria inconcebível: "Os fazendeiros precisam parar de olhar apenas para seu umbigo e se dar conta de que seus inimigos são as transnacionais e não os pobres do campo" (BARALDI, 2006). É uma afirmação que faz sentido principalmente quando inserida no discurso nacionalista do movimento (que será discutido com mais profundidade no capítulo 3). O caráter não-latifundiário perde peso neste momento e cede espaço para o não-neoliberal e não-imperialista. O que era um fora agora é um dentro, ou ainda, um mais que substitui um menos. A ideia de exterior constitutivo não implica uma dependência total entre os diversos grupos antagônicos. Um grupo social como o MST pode construir sua identidade coletiva, em maior ou menor grau, a partir das identidades das forças antagônicas. A escolha vai depender do tipo de identidade que esse grupo privilegia, mais especificamente de resistência ou de projeto (CASTELLS, 1999b, p. 24), conforme será discutido nos capítulos seguintes. Como se verá, a identidade de resistência se faz muito em função das identidades oponentes, enquanto a de projeto baseia-se no uso dos recursos que um grupo tem à sua disposição.

Laclau (2000) mostra como o antagonismo, sendo um exterior constitutivo, é marcado por uma indecidibilidade ao não se reduzir às oposições binárias objetivas próprias da metafísica da presença. Assim uma sociedade constitui-se de uma pluralidade de antagonismos, que podem emergir a partir de qualquer relação de diferença. Consequentemente, as cadeias de equivalência vão variar de acordo com os antagonismos em questão, afetando também as identidades envolvidas (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 131). Cada antagonismo é, assim, um "significante flutuante", que, sem amarras, "não predetermina a forma como pode ser articulado a outros elementos numa formação social" (p. 171). A fixação parcial de pontos nodais de articulação obedece a esse princípio. Parcial porque contingente e sempre passível de mudança. A relação entre sem-terra, latifundiários e transnacionais mencionada no parágrafo anterior é um bom exemplo disso. Numa narrativa

construída a partir da ideia de classe, os sem-terra tecem uma cadeia de equivalências entre latifundiários e empresas transnacionais de alimentos, que têm em comum o fato de serem proprietários e pertencerem à classe dominante. Numa narrativa fundada na ideia de nação, a cadeia de equivalência é tecida com base nos atributos que conferem maior ou menor grau de *brasilidade* a um sujeito social. Neste caso, os latifundiários podem ser vistos não mais como aliados das transnacionais, mas como seus inimigos e potenciais aliados dos sem-terra. De acordo com Mouffe (1995, p. 317), pontos nodais são fixações parciais que "limitam o fluxo do significado sob o significante".

O mesmo se dá quando os adversários do MST estabelecem cadeias de equivalência para classificar os sem-terra como "bandidos", ou até mesmo terroristas, conforme discutido no capítulo introdutório. Laclau (2000, p. 49) afirma que estratégia semelhante foi utilizada por acadêmicos ocidentais para construir uma imagem homogênea do Oriente. Assim a Índia, a China e comunidades muçulmanas formariam uma entidade unificada a partir da relação de equivalência entre as características culturais desses povos. Equivalência fundada apenas num aspecto puramente negativo: o de que nenhum deles é "ocidental". Esse é o argumento principal que fundamenta o conceito de *orientalismo* de Said (2003). Nos últimos anos, a ideia de terrorismo vem sendo crescentemente associada a essas culturas, de modo que em muitos casos islamismo e terrorismo passam a ser sinônimos. Da mesma forma, a cadeia de equivalências baseada nessa ideia é constantemente evocada quando se quer desautorizar qualquer grupo rebelde. O discurso de que o terrorismo, sob todas as suas formas, deve ser eliminado passa a ser utilizado para sufocar lutas por autonomia, como acontece com os zapatistas no México e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). No Brasil, o MST é acusado com frequência de manter relações com as FARC (LUTAR..., 2008), o que legitimaria uma repressão mais violenta ao movimento. Um último exemplo da natureza contingente dos antagonismos refere-se ao caso de José Rainha Júnior. Filho de agricultores, entrou para o MST por intermédio da CPT quando o movimento ainda estava se formando (BRANFORD; ROCHA, 2004). Liderou ocupações em vários estados brasileiros e foi um dos militantes mais conhecidos do MST. Por muito tempo, seu nome esteve indissociável da sigla. Após haver saído do movimento, provavelmente por desentendimentos pessoais ou ideológicos, ele ainda evoca associações com os sem-terra. Em 2008, Zé Rainha teria se envolvido na campanha política do Rio de Janeiro apoiando candidatos que atuam na favela da Rocinha, o que provocou o seguinte comentário da deputada federal Marina Maggessi (PPS-RJ): "Me preocupa a presença do MST na Rocinha. A Rocinha tem mais de 2.000 fuzis. O MST armado de foice e martelo já faz bastante estrago. Imagina com fuzil" (ZAHAR,

2008). “Foice e martelo” impõe ainda outra cadeia de equivalências: o comunismo, que, na fala da deputada, inscreve-se, tanto quanto o “fuzil”, no âmbito do crime e da “baderna”. Essa declaração forçou o MST a publicar nota para informar que Zé Rainha não pertence mais aos quadros do MST (LUTAR..., 2008), acrescentando ainda que

> A deputada Magessi, ao associar a luta pela reforma agrária com o crime organizado, transforma uma fratura social histórica em questão de polícia e atende os interesses mais reacionários da sociedade, o latifúndio e o agronegócio. Somos um movimento social de trabalhadores rurais que luta por justiça social e pela reforma agrária, como determina a Constituição de 1988, defendemos os direitos humanos e reprovamos atos contrários à vida. (apud ZAHAR, 2008)

A trajetória de Zé Rainha evidencia a não-essencialidade dos sem-terra: ele não era um sem-terra desde sempre, mas tornou-se um e depois deixou de sê-lo; de aliado passou a não-aliado. Mesmo assim, as forças antagônicas não se furtam a continuar relacionando-o com o movimento para estabelecer cadeias de equivalência que inscrevem o MST como um grupo de bandidos, guerrilheiros e até mesmo traficantes, reforçando ainda a ideia de que a favela tem uma relação natural com o tráfico. A menção a bandidos e guerrilheiros não é nova, mas a conexão com traficantes sim. Isso força o MST a vir a público para contrapor uma diferente cadeia de equivalências e revelar novas características de sua identidade: defensores dos direitos humanos, mas também não-traficantes e não-terroristas. É o antagonismo redefinindo as fronteiras do social. E, uma vez mais, trata-se de uma situação de conflito entre narrativas dominantes e contra-narrativas. Segundo Marramao (1995, p. 290), a fisionomia do antagonismo não permite uma delimitação de modo estável, nem pode ser reconstruída por meio de uma “mono-lógica” linear ou dialética, mas apenas através de uma “sintaxe multifuncional”.

Quando os antagonismos e as equivalências são levados ao extremo, Laclau e Mouffe (2001, p. 129) argumentam, o mundo se divide em dois campos incomunicáveis. Chega-se a uma separação máxima, em que um campo é o reverso negativo do outro. Assim nenhum elemento no sistema de equivalências se relacionaria com os do outro sistema, a não ser por oposição. Eles citam como exemplo clássico as sociedades milenaristas, para as quais a cultura camponesa representa a identidade do movimento, enquanto que a cultura urbana encarna o mal. “E quando se dá a rebelião milenarista, o ataque à cidade é feroz, total e indiscriminado: não há discurso capaz de estabelecer diferenças numa cadeia equivalencial em que cada um de seus elementos simboliza o mal.” (p. 130) No mundo atual, um movimento que se aproxima dessa descrição é o Mexica Movement (MEXICA..., 2008), que se propõe a reconstruir o território ocupado pelos nativos antes da chegada dos europeus, no

século 15, ao que hoje é conhecido como continente americano. Portanto, não reconhece as fronteiras que delimitam atualmente os países das Américas do Norte e Central, pois o povo original dessas terras se estenderia por todo esse território, sem distinção de fronteiras. São todos "*Nican Tlaca*", que constituem um só povo e uma só nação. O movimento desconsidera assim qualquer relação desse povo com identidades latinas e hispânicas. Em um manifesto em defesa da artista plástica Frida Kahlo, ela é descrita não como "feminista" ou "marxista", mas como uma autêntica mexicana, herdeira da civilização Anahuac. O manifesto exorta, ainda, os mexicanos a voltar a usar as roupas típicas de sua herança Anahuac. Regra geral, o MST não pode ser descrito como um movimento milenarista. Mas há momentos: o que dizer do ataque aos laboratórios da Aracruz e da UFRPE mencionados na introdução? É o caso mesmo de se perguntar se na sociedade em rede atual é possível a existência de um movimento exclusivamente milenarista. O próprio Mexica Movement expõe seu hibridismo ao usar, a exemplo dos sem-terra, a Internet e a língua inglesa para expor suas ideias.

Conforme sugerido anteriormente, existe no MST uma proposta de transformar o sem-terra num agente, "o sujeito da própria história", o que implica um movimento de emancipação. Embora essa transformação seja parte fundamental na constituição da identidade coletiva do sem-terra, muitas vezes ela vem carregada de um simbolismo socialista-cristão. O movimento e seus integrantes são representados como sujeitos que, por meio de sua emancipação, alcançariam no horizonte temporal sua completude e sua comunhão com o mundo que os cerca. Laclau (2000, p. 33) sugere que esse tipo de visão historicista baseia-se na ideia da eliminação dos antagonismos. Como consequência, o elemento de negatividade seria reabsorvido dialeticamente numa positividade de ordem superior, inscrevendo o social como algo eminentemente objetivo. Pode-se dizer que a ideia de emancipação do sem-terra proposta pelo MST baseia-se numa concepção moderna de sujeito. Exemplos dessa concepção podem ser encontrados em Marx e Gramsci, para quem o judeu, no primeiro caso, e o camponês do sul da Itália, no segundo, deveriam primeiro emancipar a si mesmos para apenas então poder emancipar à sociedade (URBINATI, 1996, p. 472; ZACCHI, 2003b). A Questão Judaica de Marx (1964, p. 34) parte do pressuposto de que "a capacidade do judeu atual de se emancipar expressa a relação do judaísmo com a emancipação do mundo contemporâneo". Colocando a situação do judeu em relação ao Estado cristão, Marx (1964, p. 4) afirma que "enquanto o Estado permanece cristão, e o judeu permanece judeu, eles são igualmente incapazes, um de conceder a emancipação, o outro de recebê-la". Em relação à Questão Meridional de Gramsci (1968), enquanto o Estado italiano continuasse representado pelo bloco dos agricultores e industriários (o Estado do Norte) e o

Sul se mantivesse numa “grande desagregação social”, Norte e Sul continuariam segregados. Estando então o Sul isolado do todo, restava-lhe apenas emancipar-se de si mesmo, proporcionando consequentemente a emancipação de toda a nação, o que novamente nos remete a Marx (1964, p. 5): “devemos emancipar a nós mesmos antes de podermos emancipar aos outros”. Deve-se reconhecer, mesmo assim, que tanto a visão de Marx quanto a de Gramsci têm como ponto de partida não um sujeito essencial e estático, mas heterogêneo, também constituído pelo seu Outro. E a Questão Meridional de Gramsci, em especial, pode ser valiosa para os estudos das relações entre grupos sociais diversos, hegemônicos e contra-hegemônicos, no processo de globalização atual (ZACCHI, 2003a, 2003b).

Entretanto, é necessário levar em consideração os contextos particulares de cada situação. Peters e Lankshear (1996, p. 18) argumentam que esse sujeito histórico da emancipação, como na narrativa moderna, procura dar sentido ao seu projeto de vida num desenrolar progressivo de racionalidade, com base numa visão linear de tempo. Para os autores, a narrativa pós-moderna, por sua vez, pressupõe um sujeito descentrado e assemelha-se mais a uma colagem, como nas artes plásticas, desenvolvendo-se num movimento lateral e não progressivo. Essa comparação com as artes plásticas confere um aspecto espacial à narrativa. Soja (1996, p. 10) procurou contemplar a dimensão espacial no termo *trialética*. Essa terceira dimensão trataria do indivíduo não apenas como o sujeito que se define na relação dialética, e por vezes dualista, entre história e sociedade, mas que se modela também no contexto local, cotidiano. Soja acrescenta um elemento performativo à construção da identidade, que implica também a agência, mas em termos diferentes daquela relacionada ao sujeito histórico. A performatividade, de acordo com Pennycook (2007, p. 72), baseia-se na ideia de que uma identidade se produz por meio da sedimentação de atos que se repetem em “contextos regulados”. A comparação entre narrativa e movimento espacial lateral encontra expressão também no hipertexto, que, segundo Snyder (1998, p. 126), diferentemente do texto impresso, pressupõe o arranjo das informações de forma não-linear e oferece diferentes caminhos para o usuário da rede virtual, conforme será discutido no próximo capítulo. Hierarquia, sistematização e linearidade passam a dar espaço a dispersão, deslocamento e instabilidade. O contraste entre uma perspectiva progressivo-temporal e uma dispersivo-espacial como definidoras da identidade do sem-terra será discutido nas seções seguintes a partir de certos temas – tais como religião, ecologia e tecnologia – que, conforme se verá, estão de alguma forma imbricados. Primeiramente, para a discussão sobre a ocupação espacial como elemento formador da identidade do sem-terra, é importante investigar como se deu o processo de interiorização no país desde o descobrimento.

1.2 Espaço e movimento

Conforme mencionado no capítulo anterior, a consolidação do MST como um movimento político organizado se dá em 1984 (HISTORY..., 2003), tendo se desenvolvido a partir de conflitos agrários envolvendo trabalhadores rurais no sul do país na década de 1970. Pode-se dizer que essa trajetória insere-se numa grande narrativa que o próprio movimento (QUEM..., 2006) atribui à concentração fundiária existente no país desde 1500 e que gerou inúmeros focos de resistência no campo. O histórico de conflitos rurais no Brasil é reflexo também da centralidade da agricultura, e da pecuária em menor escala, na economia do país desde seu descobrimento. Segundo Holanda (1984, p. 60), esse "predomínio esmagador do ruralismo" é antes uma herança de nossos colonizadores que uma imposição do meio. A gênese de muitos problemas no campo, e fonte de grande resistência do MST nos dias de hoje, está na maneira como se dá essa agricultura desde o período colonial: enormes áreas de terra – nas mãos de um pequeno número de proprietários – dedicadas à lavoura de monoculturas para um mercado externo. De acordo com Furtado (1998), a ocupação econômica das terras brasileiras pelos portugueses foi uma reação às pressões exercidas por outras nações europeias, que ameaçavam tomar as terras que não estivessem de fato ocupadas. A exploração agrícola, em detrimento da extração mineral, foi a solução encontrada pela coroa portuguesa para povoar as possessões americanas e cobrir os gastos de defesa com elas, acontecimento de enorme importância na história do continente: "De simples empresa espoliativa e extrativa [...] a América passa a constituir parte integrante da economia reprodutiva européia, cuja técnica e capitais nela se aplicam para criar de forma permanente um fluxo de bens destinados ao mercado europeu" (FURTADO, 1998, p. 8).

A cana de açúcar foi a primeira monocultura, seguida pelo algodão, tabaco e, após a independência, o café. Nos dias de hoje, são principalmente a soja, novamente a cana de açúcar e o eucalipto. Encontram-se, portanto, nas raízes da organização socioeconômica brasileira, os fatores que determinaram o surgimento dos movimentos sociais, segundo Souza (2006, p. 62): "concentração da propriedade, exploração da mão-de-obra, relação patrão e trabalhador/escravo, Estado clientelista e patrimonialista, políticas populistas e dependência em relação ao capital externo". No que se refere ao "Estado clientelista", de acordo com o MST ele ainda hoje está atuante: "Além do latifúndio e das empresas transnacionais, o Estado é um dos principais inimigos da classe trabalhadora. [Ele] faz as leis para proteger o agronegócio quando deveria valorizar os pequenos produtores" (PARA..., 2007). Segundo Picoli (2006), na região amazônica essa atuação do Estado tem contribuído também para a

devastação da floresta. Em entrevista ao autor deste trabalho, Marina dos Santos, representante da Coordenação Nacional do MST, confirma:[6]

> O atual contexto político é marcado pelo neoliberalismo e a dominação do capital financeiro. Com o apoio do Estado brasileiro, as grandes transnacionais e os fazendeiros capitalistas dominam o campo. Nesta aliança não há espaço para a agricultura camponesa, pois há interesses divergentes. Para o camponês, restam três opções: a favela na cidade, as políticas de compensação social ou a integração com as empresas estrangeiras.

Ao lado dos latifúndios de monocultura no período colonial, integrados no circuito da economia europeia, havia também a agricultura de subsistência, praticada por pequenos produtores para seu próprio sustento e, em alguns casos, para o mercado interno. Esse tipo de agricultura se intensificaria a partir do final do século XVIII, quando começam a se exaurir as jazidas de ouro na região de Minas Gerais (FURTADO, 1998; RIBEIRO, 1995), desacelerando o impulso explorador dos bandeirantes. A enorme massa de mão de obra desocupada se espalha pelo interior do país, especialmente na região Centro-Sul, que Ribeiro (1995, p. 383) chama de "área cultural caipira". Embora Ribeiro se refira a essas terras como virgens e despovoadas, não se pode ignorar o fato de que muitas comunidades indígenas já habitavam boa parte dessa área e sua cultura acabou por se tornar também um elemento fundamental na constituição do caipira. As novas populações, a princípio itinerantes, acabam por se estruturar em núcleos familiares. Apesar da dispersão por grandes áreas, formaram-se vilas rurais que garantiam a sociabilidade entre os núcleos mais próximos geograficamente. Estes podiam se organizar para a realização de tarefas em conjunto (mutirão), troca de mercadorias, cultos religiosos ou festejos.

Essa situação começa a mudar novamente a partir de 1850. A simples ocupação e cultivo da terra já não garantem a propriedade, piorando a situação do caipira, para quem a compra da terra ou a legitimação cartorial da posse eram inacessíveis, já que vivia numa economia tipicamente de subsistência (RIBEIRO, 1995, p. 386). Também por essa época, o sistema mercantil se reestrutura após um breve recesso; a produção agroexportadora (de café, principalmente) ganha novo impulso e as terras se valorizam. Agricultores que não possuem escritura de posse são expulsos de suas próprias terras. Muitos deles são recrutados como trabalhadores assalariados e outros assumem a condição de parceiros, pela qual arrendam um pedaço de terra numa grande propriedade em troca de uma parte da produção. Mas mesmo esse sistema vai, com o tempo, sendo absorvido pela economia de fazenda. Todo um modo de

[6] Marina dos Santos respondeu a um questionário, que foi enviado por *e-mail* ao autor deste trabalho em 11 de novembro de 2007.

vida às margens do sistema capitalista começa a ser substituído por um modelo de exploração comercial regulada e com leis próprias, alheias ao mundo característico do caipira.

> O sistema de fazendas, que se foi implantando e expandindo inexoravelmente para a produção de artigos de exportação, cria um novo mundo no qual não há mais lugar para as formas de vida não mercantis do caipira, nem para a manutenção de suas crenças tradicionais, de seus hábitos arcaicos e de sua economia familiar. Com a difusão desse sistema novo, o caipira vê desaparecerem, por inviáveis, as formas de solidariedade vicinal e de compadrio, substituídas por relações comerciais. Vê definhar as artes artesanais, pela substituição dos panos caseiros por tecidos fabris, e, com elas, o sabão, a pólvora, os utensílios de metal, que já ninguém produz em casa e devem ser comprados. (RIBEIRO, 1995, p. 390-391)

Em meados do século 20, o processo ainda está em andamento, mas já quase todo consumado. Reportando sobre uma região do interior do estado de São Paulo que estivera investigando, Candido salienta:

> não se fabrica mais açúcar, nem se limpa arroz em casa. Como aconteceu com a farinha de milho, predomina o hábito de recorrer aos estabelecimentos de benefício da vila, onde se compram açúcar e banha. Trata-se, pois, de um acentuado incremento de dependência, que destrói a autonomia do grupo de vizinhança, incorporando-o ao sistema comercial das cidades. E, ao mesmo tempo, uma perda ou transferência de elementos culturais, que antes caracterizavam a sociedade caipira na sua adaptação ao meio. Desapareceram, ou estão desaparecendo: tipiti, prensa de mandioca, monjolo, moinho, engenhoca, pilão de pé, prensa manual, assim como as técnicas correspondentes. (1982, p. 141-142)

Em outras regiões do país, o processo teve desdobramentos semelhantes. Na Amazônia, por exemplo, os latifúndios acabaram expulsando de suas terras habitantes – índios ou posseiros – que viviam da caça e pesca ou da exploração de seringais nativos. Para Picoli (2006, p. 37), esse processo foi mais lento e começou a se intensificar com o golpe de Estado de 1964. Criou-se então a ilusão de que se realizaria uma reforma agrária na região, o que atraiu trabalhadores, na maioria desocupados, de várias partes do país. Sem a infra-estrutura adequada, esses trabalhadores acabariam deixando suas terras, uma vez mais, para trabalhar como empregados nas grandes empresas ou migrar para a cidade. Todos esses aspectos têm, portanto, profundos efeitos na cultura rural. Com a marcha progressiva da racionalização, houve toda uma reelaboração de técnicas, práticas e conceitos, além de alterações no sistema de crenças e valores (CANDIDO, 1982). Se no início da expansão fundiária os pequenos agricultores se viam empurrados cada vez mais para o interior do país, com o tempo eles passaram a migrar para os grandes centros urbanos. Em primeiro lugar porque o sistema de fazendas acabou chegando até as mais distantes localidades. Em segundo, pela mecanização das lavouras, gerando desemprego; por fim, pela industrialização do país, que atraía para as

cidades as pessoas do campo. Em busca de emprego e/ou melhores condições de vida, muitas vezes, contudo, elas acabavam por "incorporar-se às massas marginais urbanas como aspirante[s] à proletarização" (RIBEIRO, 1995, p. 392). Candido (1982) conclui que o latifúndio, especialmente o improdutivo, é não só um obstáculo ao progresso econômico, mas também à estabilização da população rural, privada da posse da terra. Esse processo poderia ser revertido com uma reforma agrária.

Para a análise desse movimento de interiorização do país, bem como dos fluxos migratórios entre campo e cidade, serão utilizados aqui os conceitos de espaço liso e espaço estriado de Deleuze e Guattari (1997). Os autores (p. 184) afirmam que tanto no espaço estriado como no liso existem pontos, linhas e superfícies. Enquanto no estriado as linhas e trajetos ficam subordinados ao ponto, no liso são os pontos que estão subordinados ao trajeto, ou ainda, é uma subordinação do hábitat ao percurso, "conformação do espaço do dentro ao espaço do fora" (p. 185). Os autores citam como exemplos a tenda, o iglu e o barco. Na presente análise, pode-se acrescentar também as ocas indígenas e os barracos de lona preta dos sem-terra acampados à beira das estradas. Em ambos os espaços, há paradas e trajetos, mas no liso é o trajeto que provoca a parada. A linha então é um vetor, uma direção e não uma dimensão ou determinação métrica. "É um espaço construído graças às operações locais com mudanças de direção." (p. 185) Essas mudanças podem se dar devido tanto à natureza do percurso (espaço liso "dirigido") quanto à variabilidade do alvo (espaço liso "não dirigido"). Quanto à superfície, o liso distribui-se num espaço aberto, conforme frequências e ao longo dos percursos; no estriado fecha-se uma superfície, repartida segundo intervalos determinados. Assim, o espaço liso é intensivo e de distâncias enquanto que o estriado é extensivo e de medidas. Segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 186), o primeiro espaço a ser estriado foi o marítimo, que seria "o arquétipo de todos os espaços lisos". A estriagem aí acontece progressivamente, esquadrinhando-o "aqui ou ali". Antes da determinação das longitudes, há toda uma navegação nômade empírica; depois, uma navegação direcional, baseada na latitude e sem verdadeiros mapas. Por fim, as conquistas científicas do Renascimento, baseadas na astronomia e na geografia, completariam o processo de estriagem marítima.

Para os autores, o habitante do espaço liso é por excelência o nômade: "o espaço sedentário é estriado, por muros, cercados e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por 'traços' que se apagam e se deslocam com o trajeto" (p. 52). Mas o nômade difere também do migrante, que vai principalmente de um ponto a outro, "ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado" (p. 51). Pode-se dizer

que a colonização do interior do Brasil, principalmente com o caipira, dá-se nos moldes do espaço liso do nômade. Um espaço que seria progressivamente estriado: primeiro, de forma desordenada, pelos bandeirantes e o próprio caipira, depois pela economia de fazenda e por fim pelo agronegócio, intensificado nos últimos anos com a participação das transnacionais de alimentos. O caboclo que se move em direção ao interior não busca um ponto final. Ele busca sempre novas terras, sem tomar posse delas definitivamente.

> Difunde-se, desse modo, uma agricultura itinerante, a derrubar e queimar novas glebas de mata para cada roçado anual, combinada com uma exploração complementar das terras, das aguadas, das matas, através da caça, da pesca e da coleta de frutos e tubérculos. (RIBEIRO, 1995, p. 383-384)

No sertão nordestino, aconteceria algo semelhante com o vaqueiro, que "ia juntando as peças do seu próprio rebanho, que levaria para zonas mais ermas, ainda não conhecidas nem alcançadas pelas sesmarias" (p. 342). Na Amazônia, afirma Picoli (2006, p. 84), o posseiro possui a terra, mas não sua titulação. Acostumado com o fácil acesso à terra, acredita que "a floresta pertence à natureza e, sendo da natureza, pertence a ele". Aos poucos, no entanto, esses caboclos, caipiras e sertanejos vão se sedentarizando e formando comunidades que se tornariam cidades. De nômades passam a agricultores sedentários. Por fim, quando a estriagem da terra é consumada pelos grandes proprietários, o trabalhador rural migra para a cidade. Uma vez ali, vai efetuar o processo oposto: restituir o espaço liso à cidade estriada.

Ainda de acordo com Deleuze e Guattari (1997, p. 187), há dois movimentos não simétricos: um que estria o liso e outro que restitui o liso. O estriamento do território rural no Brasil se dá com a agricultura, mas principalmente com a propriedade da terra. O caboclo, mais nômade que migrante, ocupa a terra sem possuí-la necessariamente. E continua se adentrando no país em busca de novos solos e pressionado pela economia de fazenda: "o nômade só vai de um ponto a outro por conseqüência e necessidade de fato", afirmam os autores (p. 51). Da mesma forma, faz-se uso de um espaço aberto, não delimitado, onde se distribuem pessoas e animais. Com a sedentarização e a estriagem da terra, o espaço se fecha: é medido, cercado e partilhado. Aí se distribuem as pessoas, e a cada uma é atribuída sua parte. Tornam-se necessárias as estradas e outros meios de comunicação entre as partes. Para Deleuze e Guattari, é a cidade que inventa a agricultura e não o oposto: "é sob a ação da cidade que o agricultor, e seu espaço estriado, se superpõem ao cultivador em espaço ainda liso" (p. 188). Mas quando esse trabalhador rural se vê forçado a migrar para a cidade – para "incorporar-se às massas marginais urbanas como aspirante à proletarização", como diria Ribeiro (1995, p. 392) –, ocorre o processo inverso. Habitantes de favelas móveis e

temporárias – de metal e papelão, restos reciclados (*patchwork*), não afetadas pela estriagem do dinheiro, do trabalho e da habitação (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 189) –, essas massas marginais urbanas restituem o espaço liso ao estriado. Esse *patchwork* caracteriza também os barracos dos acampamentos de sem-terra: "haviam erguido suas barracas com o que tinham à mão: plástico preto, tábuas, paus, até grama usaram, para servir de cobertura", de acordo com a descrição de Branford e Rocha (2004, p. 33). Pode-se dizer ainda que, da mesma forma que o processo colonizador/civilizatório em escala planetária (MIGNOLO, 2003, p. 429), a interiorização do Brasil se deu de leste para oeste.[7] Assim, as migrações em âmbito mundial mostram também esse alisamento dos países antes colonizadores pela migração de pessoas vindas das ex-colônias. Primeiro a Europa estriou o espaço terrestre, depois teve seu espaço interno submetido a um processo de alisamento.

Conforme mencionado anteriormente, o índio já habitava o interior do país antes da chegada do europeu. O que se chama de interiorização do país inicia-se com o surto exploratório dos bandeirantes em busca de jazidas de ouro e pedras preciosas. Com eles, emerge outro ator nômade: o garimpeiro, que segundo Ribeiro (1995, p. 375) "ainda hoje conserva traços de independência, reserva e rebeldia". O caipira surge então desse contato entre o europeu explorador e o indígena habitante do interior. Pode-se dizer também que o espaço habitado pelo indígena é o que mais se caracteriza como nômade liso. Pela subordinação dos pontos ao trajeto. Pela conformação do espaço do dentro ao espaço do fora, com suas ocas e tabas, e sua distribuição por um espaço aberto e não delimitado. Pela sua relação com a terra, que diferentemente daquela do sem-terra não privilegia o cultivo, mas um convívio com o meio ambiente. Assim se justifica a luta do indígena pela demarcação de seu território, enquanto o MST luta pela reforma agrária. Mas se o agricultor invade o território indígena, estriando-o (como os plantadores de arroz na reserva Raposa Serra do Sol, em Roraima), o índio faz da área urbana um espaço liso. Segundo Castro (2008), aldeias situadas na periferia de São Paulo, como a Krukutu e a Pyau, servem como pontos de contato entre as famílias Guarani que se deslocam do Paraná para o litoral de São Paulo e vice-versa. Para ela,

> Estes encontros constantes das famílias Mbya das aldeias do litoral, com as aldeias do sul e as aldeias da periferia do município de São Paulo, reforçam sua identidade, demarcando territórios Guarani no espaço metropolitano e na Região Sudeste. E esta rede de relações sociais não pode ser compreendida isolando cada aldeia no seu limite territorial administrativo. (CASTRO, 2008, p. 42)

[7] Em um aspecto, no entanto, a presente análise se contrapõe à de Mignolo (2003, p. 116), para quem a teoria da nomadologia de Deleuze e Guattari não se adéqua ao contexto dos países pós-coloniais por ter sido engendrada no interior da própria modernidade e colonialidade. Isso não impede que essa teoria seja apropriada e traduzida para o caso da ocupação do interior brasileiro e de suas consequências para o surgimento e atuação do MST.

Não se pode ignorar, entretanto, que foi primeiramente a cidade que estriou o espaço antes ocupado por comunidades indígenas. Mesmo assim, esse território não cessa de sofrer transformações. No processo de caça e coleta e no circuito de trocas entre as diversas comunidades, trilhas indígenas vão se consolidando nos arredores da cidade e no interior da Mata Atlântica. E nas suas relações comerciais com a metrópole, os Guarani utilizam o sistema de transporte urbano e complementam com longas caminhadas o trecho entre a aldeia e a cidade, de acordo com Castro.

Apesar disso, seria errôneo pensar que o que caracteriza o nômade é o movimento. Deleuze e Guattari (1997, p. 52) afirmam que, enquanto o migrante é aquele que abandona um meio tornado amorfo ou ingrato, o nômade recusa-se a partir, agarrando-se a seu espaço liso. Dessa forma, ele pode ser chamado de "o Desterritorializado por excelência" (p. 53), pois a reterritorialização não se faz nem depois, como no migrante, nem noutra coisa, como no sedentário. De fato, é a própria terra que se desterritorializa, e o nômade encontra aí um território. "A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se solo ou suporte." (p. 53) Portanto, pode-se dizer que, se o índio é quem mais se caracteriza como nômade, o caboclo, mais que nômade, é migrante. A distinção entre sedentários, migrantes e nômades não impede as misturas, mas torna-as necessárias, como argumentam Deleuze e Guattari. Para eles, se há um processo geral de sedentarização a vencer os nômades, há acessos de nomadização local que arrancam os sedentários, duplicando os migrantes. Essa parece ser a dinâmica que impulsiona os trabalhadores rurais até os dias de hoje, inclusive os sem-terra, que aparentemente congregam ao mesmo tempo os dois tipos de narrador de que fala Benjamin (1994a, p. 198-199): o viajante, representado pelo marinheiro comerciante, e o sedentário, exemplificado pelo camponês. Para Benjamin, esses dois estilos de vida produziram suas próprias escolas narrativas, mas se interpenetram e se influenciam mutuamente. O sem-terra tem momentos de sedentarismo, nomadismo e migração. Às vezes transforma o espaço estriado em liso, mas não deixa também de estriar o liso. Da mesma forma, engaja-se em processos mútuos de desterritorialização e reterritorialização. Quando ocupam as beiras das estradas com seus barracos de lona preta, são nômades que se servem das vias de comunicação entre as cidades como parte de seu trajeto. Sem-terra no sentido pleno da expressão, habitam um espaço liso, comprimido entre a estrada e a cerca, dois vetores que parecem prolongar-se ao infinito. E quando acontece a ocupação, o espaço liso impõe-se ao espaço estriado do latifúndio. Ao "romper a cerca", é como se um fluxo de material líquido encontrasse vazão por uma pequena brecha. Todo o impulso acumulado concentra-se nessa passagem, espalhando-se enfim por

todo o espaço posterior. Nas palavras de Sebastião Salgado, que acompanhou uma ocupação, ilustrada pela foto abaixo (1997, p. 136-137):

Figura 1.1 – Ocupação da fazenda Giacometi

> Pois o rio de camponeses que correu pelo asfalto noite adentro, ao desembocar defronte da porteira da fazenda, pára e se espalha como as águas de uma barragem. [...] os homens de vanguarda arrebentam o cadeado e a porteira se escancara; entram; atrás, o rio de camponeses se põe novamente em movimento; foices, enxadas e bandeiras se erguem na avalanche incontida das esperanças nesse reencontro com a vida. (SALGADO, 1997, p. 143)

O estriado torna-se liso, para depois tornar-se estriado novamente, agora com novas feições. Para o movimento, a ocupação é o "batismo de fogo" do militante, é como um rito de passagem. Segundo Pedro Tierra, militante e poeta, "Quando o alicate morde o fio e o arame estala como a corda de um violino e a cerca vem abaixo, os sem-terra perdem a inocência" (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 99). Com as ocupações, os sem-terra fincam raízes, re-estabelecem fronteiras e reconstroem o espaço. De nômades e migrantes, passam a sedentários, processo que se concretiza com o assentamento. O espaço é novamente medido e dividido, mas já não mais como um latifúndio. Para Garmany (2008, p. 323), a luta pela terra é uma luta pelo território, pela mudança das práticas sócio-espaciais, de forma que o MST "reterritorializa as paisagens sócio-espaciais antes dominadas pela aristocracia". Além disso, segundo Stedile e Fernandes (2005, p. 78), o MST é um "movimento socioterritorial" porque

sua luta não acaba com a posse da terra. Na verdade, com a conquista de um assentamento, abrem-se perspectivas para a conquista de outros. Morissawa (2001, p. 226) acrescenta que o assentamento é fruto de uma longa e árdua luta. Como resultado, os sem-terra estabelecem novas relações sociais, baseadas na cooperação, e desenvolvem uma nova visão de mundo, distinta daquela adotada pelos que vivem e atuam isoladamente. Pode-se dizer que um primeiro passo é renomear a propriedade, para que o novo nome reflita ou reforce a identidade coletiva dos que agora ocupam aquele território (*vide* Anexo C, p. 220). Aí inicia-se uma nova relação com o espaço. Como assentado, o sem-terra vai experimentar a vida em coletividade em toda a sua amplitude, pois a partilha atinge também o trabalho e a vida social. É uma situação diferente daquela que muitos deles vivenciaram na cidade, onde o espaço é mais restrito e as relações mais pulverizadas. Difere também da experiência do empregado da grande fazenda, na sua relação com os patrões e outros trabalhadores. Tampouco se assemelha à dos primeiros caboclos, que tinham a imensidão em volta de si, mas viviam no isolamento. E essa experiência já não é mais a mesma daquela vivida no acampamento. Irène, uma estagiária canadense que morou com assentados em Sergipe, em entrevista com o autor deste trabalho,[8] informou que o movimento é mais rigoroso com os acampados, pois haveria necessidade de maior união para conquistar a terra e eles seriam mais dependentes do movimento que os assentados. Segundo Branford e Rocha (2004, p. 122), a rotina de um acampamento é marcada pela disciplina, a qual, pode-se dizer, atua sobre o corpo e a mente.

A ocupação do espaço pelo sem-terra também se dá de outras formas, como as marchas e manifestações. É uma ocupação que se assemelha a uma prática interpretativa, conforme a afirmação de Certeau (1995, p. 248): "O valor cultural do mesmo escrito ou da mesma rua varia segundo a utilização que se faz deles". Em suas longas marchas, organizadas periodicamente, os sem-terra fazem uso das estradas. Elas podem ser vistas como símbolo do progresso por excelência, mas também como algo que divide e ao mesmo tempo conecta. Durante as marchas, que em geral duram dias ou semanas, a estrada serve de meio de acesso, interligando dois pontos. Então o sem-terra ocupa-se dela e durante esse breve período de tempo transforma-a em sua habitação itinerante, desterritorializando-a. Mesmo assim, a marcha, o vetor, a estrada assumem uma função pedagógica e teleológica: o trajeto entre dois pontos determinados, o objetivo a se alcançar, o planejamento e execução do ato. A

[8] Foram entrevistadas duas estagiárias que participaram de um programa de intercâmbio canadense chamado Quebec Sans Frontières. Entre 2007 e 2008, cada uma delas passou 75 dias vivendo num assentamento em Sergipe. A entrevista com Émilie foi realizada em Aracaju, no dia 10 de setembro de 2007, e foi gravada em arquivo MP3. Irène foi entrevistada em Montreal, Canadá, em 27 de agosto de 2008. Os nomes de todos os informantes desta pesquisa são fictícios, exceção feita a Marina dos Santos devido a sua projeção nacional e alta representatividade dentro do movimento.

organização da Marcha Nacional pela Reforma Agrária, em 2005, por exemplo, esteve a cargo de uma equipe de mais de mil militantes (SUPTITZ, 2009, p. 14), diferentemente do que acontece nas manifestações, que podem ter um planejamento, mas que também se baseiam no improviso. A ocupação do espaço é outra. As manifestações em geral acontecem em território urbano e, ainda que o alvo esteja definido (o INCRA, o Banco do Brasil, uma multinacional), outros lugares são afetados. Ocupa-se o espaço urbano para fins diferentes daqueles do cotidiano. Em alguns casos, há uma transformação na rotina de parte da cidade e o território pode até mesmo se tornar um campo de batalha. Juris (2004) comenta sobre as manifestações anti-capitalistas em Seattle, Estados Unidos, em 1999, e Gênova, Itália, em 2001. Apesar da violência que marcou os dois eventos, principalmente por parte da polícia, os manifestantes fizeram uso do espaço de maneira diversificada. Havia um grupo de frente protestando, mas pessoas se manifestavam à sua própria maneira, sem necessariamente fazer coro com esse grupo. Muitos deles se fantasiavam ou se expressavam como podiam e sabiam: "grafiteiros, muralistas, titereiros, artistas de rua", exemplifica Downing (2003, p. 288-289) em relação aos protestos de Seattle. Obviamente o grupo dos sem-terra nem sempre é tão diversificado, mesmo porque nas manifestações mencionadas acima participam pessoas de várias partes do mundo e de diferentes classes e formações. Uma manifestação do MST pode se passar como uma pequena marcha pela cidade, e então ela tem começo e fim predeterminados, com um trajeto sabido de antemão, o qual supõe-se que será seguido pelos participantes. Pode ser também um protesto num local determinado. Mas nada disso impede que eles ocupem outros espaços, fujam do "*script*", desenhem ou escrevam seu próprio trajeto/narrativa enfim, desterritorializando as ruas da cidade. Se as marchas dão a impressão de um corpo uno e modelado, de um movimento para frente da massa uniforme, as manifestações, disformes, indicam heterogeneidade e fragmentação. Por fim, pode-se pensar ainda em um último aspecto quanto à ocupação espacial, que toma outra feição com o surgimento das novas tecnologias de comunicação, conforme se verá no próximo capítulo. Com o processo de estriamento dos territórios e superfícies do planeta, restam as vias cibernéticas como espaço liso. É um espaço principalmente de fluxos, não esquadrinhado, em que o caminho se faz no ato de navegar. É como se o virtual tornasse liso o espaço estriado do real, mesmo levando-se em consideração que esse estriamento nunca é total ou definitivo.

Pode-se dizer que o MST segue um percurso estriado, pensado, calculado, pedagógico. Mas ao mesmo tempo seu percurso é liso, mudando de direção ao longo do trajeto e fazendo as paradas que o caminho impõe. Por mais que o movimento estabeleça objetivos de longo alcance, são as práticas sociais, narrativas e espaciais diárias que garantem não apenas sua

sobrevivência, mas também a construção permanente de sua identidade. Essas práticas se dão dialogicamente na vivência diária com o grupo, na articulação e contato com outros movimentos sociais e na confrontação de forças antagônicas. Boa parte dessa performatividade cotidiana das relações sociais é definida pelo espaço do assentamento. Ainda que estriado, é ele que garante a sociabilidade dos sem-terra, que se desenvolve, conforme dito anteriormente, num movimento lateral e não progressivo: é um processo cotidiano e constante de alisamento do espaço estriado. Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p. 190), "Não se trata de voltar à navegação pré-astronômica, nem aos antigos nômades. É hoje, e nos sentidos os mais diversos, que prossegue o afrontamento entre o liso e estriado, as passagens, as alternâncias, e superposições". No entanto, há todo um discurso baseado numa visão linear de tempo, que se projeta tanto para o passado quanto para o futuro, principalmente nas mídias do MST. No primeiro caso, trata-se de uma tentativa de resgatar os velhos "bons tempos" ou uma possível tradição cultural camponesa, uma origem, que teria se perdido ou estaria ameaçada pela indústria cultural neoliberal e suas tendências homogeneizantes, como será discutido no capítulo 3. Conforme mencionado anteriormente, muito das características do modo de vida caboclo, sertanejo ou caipira modificou-se radicalmente com o avanço da economia de fazenda pelo interior do país. Mas pode-se dizer que o assentamento e o acampamento nunca são uma volta ao passado, e sim a criação de um espaço novo e até mesmo uma nova cultura, que não se cria do nada. Também há um trabalho de memória que atua na construção da identidade do sem-terra. Essa memória não permanece indefinidamente, todavia. É uma repetição, acompanhada da diferença. Segundo Deleuze (2000, p. 176), o futuro se faz da repetição do hábito e da memória, mas estes desaparecem "no carácter incondicionado do produto". O mutirão, por exemplo, é uma prática sócio-espacial utilizada hoje pelos sem-terra, mas que foi praticada por muitos anos na época do sistema de parcerias, antes da hegemonia da economia de fazenda. Não se trata apenas da retomada de uma tradição. O mutirão para os sem-terra é mais que um trabalho coletivo: torna-se também um "espaço de visita" (ENGELMANN, 2008, p. 33) e cria oportunidades para a troca de produtos e conhecimentos. É mais uma forma de tornar liso o espaço estriado, saltando-se sobre as terras divididas e repartidas. Para Stedile (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 101), o mutirão faz parte da tradição camponesa e é uma das formas mais simples de ajuda mútua. Por outro lado, o MST trabalha também com a agroindústria, "a forma mais complexa de cooperação agrícola". A própria consciência ecológica que o movimento procura difundir, assim como a promoção da agricultura orgânica, estabelece também pontos de diferença com lavradores do passado e até mesmo comunidades indígenas. Se os primeiros

não tinham essa consciência ecológica, os índios são normalmente conhecidos por sua relação harmoniosa com a natureza. Wilber acredita que há uma diferença fundamental entre ter acesso a uma tecnologia sofisticada e não utilizá-la por causar danos à natureza, o que ele chama de "sabedoria ecológica" (2005, p. 54), e não causar danos por não ter os meios para isso. Para ele, muitas tribos primitivas encaixavam-se nesse segundo caso, então não seria apropriado referir-se a elas como possuidoras dessa sabedoria. Outras, ainda, causavam danos à natureza mesmo sem ter acesso a uma tecnologia sofisticada. A produção de sementes orgânicas e a recusa à monocultura pelos sem-terra permitem afirmar que eles são possuidores de uma sabedoria ecológica, diferentemente de grupos de lavradores e camponeses de outras épocas.

A projeção para o futuro, por sua vez, diz respeito à idealização de um sujeito e uma sociedade completos, acabados, numa integração total entre ser, sociedade e natureza que se concretizaria no horizonte da história. E essa idealização tem como referente algo que se perdeu, que ficou para trás num passado também idealizado. Pode-se pensar nesse trajeto como uma busca utópica pela terra prometida, ou ainda uma tentativa de reconquista do paraíso perdido. Essa visão não destoa da propensão religiosa do movimento, conforme se verá a seguir.

1.3 Deus e o diabo na terra

1.3.1 Sob a influência da Igreja

Os grandes meios de comunicação, bem como os ruralistas, desaprovam a ligação do MST com a esquerda e a Igreja, principalmente a Católica. Mais especificamente, determinados setores dessas instituições, que seriam "atrasados", subversivos ou até "ignorantes" (JABOR, 2006). A relação do movimento com a Igreja é antiga. Está na base de sua fundação e se mantém até hoje (OS POBRES..., 2006). Gohn (2007, p. 229-230) aponta também que a religião, em geral, é muito importante na vida do "homem pobre" latino-americano, devido ao passado colonial, que teria moldado uma cultura em que ela seria sinônimo de esperança. Ronaldo Caiado, fundador da UDR, dizia em 1986: "O que não admito é essa onda de invasões coordenada por agitadores de esquerda e por padres da Pastoral da Terra" (O TRATOR..., 1986), acusando-os ainda de armar os sem-terra. Dom Patrício José Hanrahan, que na época era bispo de Conceição do Araguaia, no Pará, por seu lado afirmou: "A UDR é demoníaca", referindo-se ao fato de que os fazendeiros estariam

armando capatazes e peões para defender as propriedades contra invasões. O bispo Hanrahan era responsável por uma diocese onde vários padres já teriam recebido ameaças de morte por defender "posseiros" contra latifundiários que queriam expulsá-los de suas terras.

No contexto dessa relação com a Igreja, há uma tendência no MST de se representar como um povo oprimido, perseguido e injustiçado, a exemplo de muitos mártires religiosos. Isso se dá com mais frequência quando o movimento se diz "criminalizado", quando suas manifestações e ocupações são tratadas como atos de terrorismo e vandalismo, e não como uma forma de militância que busca uma sociedade mais justa. Para Cassol (2007), o que está em processo no Brasil atualmente é uma sofisticação dessa criminalização. Em vez do instrumento típico da repressão policial das décadas anteriores, o Estado estaria adotando formas jurídicas de perseguição aos movimentos sociais, numa atuação conjunta dos três poderes. Em 2005, a CPI da Terra, formada por senadores e deputados federais, aprovou relatório que definia as ocupações de terra como crime hediondo. O que seria uma medida para diminuir a violência no campo não passa, para os sem-terra, de criminalização do movimento, por considerar suas atividades comparáveis a crimes como latrocínio e estupro. Ressalte-se ainda que crimes hediondos não permitem fiança nem anistia. A atuação da Comissão Parlamentar de Inquérito foi marcada por controvérsias. Segundo o movimento (BANCADA..., 2008), o relatório final do deputado federal João Alfredo (PSOL-CE), favorável aos movimentos sociais, foi substituído por um paralelo, de Abelardo Lupion (DEM-PR), latifundiário e membro da "bancada ruralista".[9] Lupion, além de querer enquadrar as atividades dos movimentos sociais como crime hediondo, teria pedido ao governo brasileiro para aplicar a Lei de Segurança Nacional contra eles em 2008. Além disso, segundo Cassol, está em discussão no Congresso Nacional a criação de uma lei anti-terrorismo, o que poderia comprometer ainda mais os movimentos sociais. Nota-se aí uma tendência em aproveitar-se do cenário mundial e das medidas norte-americanas contra o terrorismo para implantar algo semelhante num contexto totalmente diferente que é o Brasil. Essa sofisticação na repressão pelo Estado provavelmente está relacionada com o fato de que a própria militância do MST tem se tornado mais complexa, atuando em várias frentes. Para resistir a essa nova investida no âmbito do Judiciário, quando "a repressão se transfere das escopetas dos policiais e jagunços para a caneta dos juízes" (CASSOL, 2007), os movimentos sociais vêm procurando formar advogados para reforçar sua defesa. Cassol informa ainda que a Universidade Federal de Goiás abriu em 2007 o primeiro curso de Direito do Brasil em

[9] Bancada ruralista é o termo designado aos parlamentares favoráveis ao agronegócio e aos latifundiários, cuja representação no Legislativo estaria se tornando cada vez mais ampla ultimamente (HASHIZUME, 2009).

convênio com os movimentos da Via Campesina, ofertando vagas para quarenta jovens camponeses. Do outro lado, reportagem da revista *Veja* (PEREIRA, 2007) critica a exclusividade de acesso dos sem-terra a cursos de nível superior em universidades públicas, desenhados especialmente para eles. Segundo a revista, com base em dados do Ministério do Desenvolvimento Agrário, os investimentos do governo nesses cursos aumentaram 270% entre 2003 e 2006.

De qualquer maneira, a disputa armada ainda é uma realidade, e o movimento tem procurado divulgá-la em seus meios de comunicação, como no caso do militante ameaçado de morte no Paraná (*vide* Anexo A, p. 216). Recentemente, outro militante morreu em conflito com seguranças da empresa transnacional Syngenta, também no Paraná. Os sem-terra acusam a empresa de ter contratado uma milícia armada, que teria assassinado o agricultor (RELATOR..., 2007), a exemplo do que faziam os latifundiários anos atrás, conforme mencionado anteriormente. Keno, o militante assassinado, transformou-se num herói. Sua morte e a aparente impunidade dos que a causaram ocupam as mídias do MST com grande frequência. Poemas foram escritos em louvor a sua coragem. O que se coloca em questão aqui não é o fato de que os movimentos sociais sofram algum tipo de opressão, pois, como representantes de grupos minoritários, eles obviamente estão em relação de desigualdade de poder com o Estado e grupos dominantes da sociedade. O objetivo é analisar como o MST se auto-representa e como essa representação gera novas teias de significação. Neste caso específico, pode-se dizer que os sem-terra se colocam como lutadores que buscam transformar a sociedade e, em consequência, representam uma ameaça aos grupos dominantes. Dentro de uma visão cristã, a perseguição que eles sofrem assemelha-se a um calvário e os que morrem na luta são tratados como mártires. Essa auto-representação pode funcionar como atrativo para simpatizantes dos sem-terra – ao apelar para representações cristãs, muito poderosas no interior da cultura brasileira – e também para o fortalecimento da solidariedade dentro do movimento, contribuindo para modelar a identidade de seus membros.

Há outros aspectos que também permitem fazer uma aproximação entre o MST e grupos religiosos, ou que aludem a exercícios de doutrinação. Um primeiro exemplo é o tratamento recebido pelos “Sem Terrinha”, os filhos e filhas dos sem-terra. Desde pequenos, eles são educados de acordo com os valores do movimento, à semelhança de certas seitas religiosas que cuidam para que suas crianças não se desviem do caminho traçado para elas. É como se fizessem parte de um rebanho. Há até um suplemento do *Jornal Sem Terra* dedicado especialmente a elas. Sobre os encontros regionais dos “Sem Terrinha”, lê-se que as crianças “discutem e participam de oficinas, noites culturais e fazem marchas até as prefeituras e ou

até as secretarias de educação dos estados para reivindicar os direitos das crianças Sem Terra" (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2008a, p. 2). Ou ainda, de acordo com a carta de uma criança: "No ano passado, pela primeira vez, participei do Encontro dos Sem Terrinha no estado, e antes da gente ir, todo dia na escola, a gente cantava, gritava palavra de ordem e cantava o hino do MST" (p. 2). Pode-se concordar com Splitter (2007, p. 269) quando afirma que "Algumas culturas e religiões conscientemente rejeitam o diálogo, e mesmo aquelas que dizem encorajá-lo entre seus membros traçarão uma linha na areia em algum ponto, em nome da sobrevivência e/ou lealdade do grupo". E o ceticismo também seria visto como algo a ser combatido, pois pode motivar os seguidores a desenvolver a descrença pela religião. Para Splitter, atitude semelhante é tomada por governos que, em nome do pluralismo, encorajam a formação de escolas comunitárias sectárias, contrariando o grande potencial da educação pública de congregar diversidades que incentivam o questionamento. O autor defende que é na grande diversidade da sala de aula que se tem a oportunidade de "descobrir quem verdadeiramente somos por sermos um entre outros" (p. 275). Pode-se dizer que o tipo de tratamento dado aos sem-terrinha implica um isolamento que impede que eles possam, no relacionamento com outras crianças, ver-se de uma maneira diferente daquela designada para eles nos assentamentos.

A ideia de pertencer a um rebanho aplica-se também aos adultos, como o demonstra o depoimento de Catiane Machado da Silva (apud BRANFORD; ROCHA, 2004). Ela relata que havia contraído Aids e "não tinha mais um objetivo de vida" (p. 49). Mas, depois de entrar para o movimento, argumenta ela, "Parece que foi a luz no fim do túnel, [...] eu amadureci, cresci como mulher, tô segura de mim". Seu relato assemelha-se ao de uma conversão. Dessa forma, é possível comparar o MST com comunidades sociais e religiosas que vivem no isolamento. Algumas delas têm um forte componente milenarista: seu isolamento é uma preparação para o "fim dos dias". Ou senão, para evitar o contato com outras comunidades "menos puras". Pode-se dizer que os conselheiristas de Canudos possuíam ambas as características. Essas comunidades em geral ignoram a existência de uma organização de abrangência mais ampla, como o Estado. Noutros casos, elas congregam fiéis extremamente patriotas, como é comum a muitas dessas comunidades nos Estados Unidos (CASTELLS, 1999b). No entanto, o governo passa a ser o inimigo por subjugar-se a entidades "demoníacas", como o Banco Mundial e o FMI, contrariando os interesses da nação. Para algumas dessas comunidades, mesmo que elas se oponham ao comunismo, o sistema capitalista também se torna inimigo por seu materialismo e culto ao dinheiro. Elas se põem então a condenar a sociedade e o estilo de vida das pessoas, que precisam ser "salvas", o que

se caracterizaria como uma espécie de “revolução espiritual”. Essa comunidade pode vir a se considerar um povo perseguido, passando a viver às vezes em clandestinidade. É possível assim que se retrate como o povo escolhido para conduzir a humanidade à redenção. Muitos desses aspectos podem ser creditados ao MST. Alguns talvez sejam mais visíveis: a vida em comunidade, com seu próprio regulamento e um certo isolamento do mundo, que por sua vez pode gerar o medo da “contaminação”; o condicionamento das pessoas a um conjunto de premissas, como no caso dos “Sem Terrinha”; a coletivização e distribuição dos bens, que pode se comparar a comunidades como as dos *Amish*, dos *Quakers* e dos menonitas da América do Norte. A diferença principal é que essas comunidades em geral são avessas a novas tecnologias, o que não se pode dizer do MST. Assemelham-se também no fato de que assentam sua prática sobre o trabalho com a terra, de onde em geral tiram boa parte de seu sustento. Outra diferença é que os sem-terra não compram a propriedade: ocupam-na. Por fim, busca-se transmitir uma mensagem por vários meios. Em algumas seitas, a música, entre outras manifestações artísticas e culturais, não passa de um veículo para se atingir corações e mentes, tornando-se apenas uma coadjuvante da “palavra”.

Em geral, pode-se falar de uma constante luta entre o bem e o mal a caracterizar maniqueisticamente a maneira como essas comunidades se representam. Monte Mór (2006, p. 129-30) aponta para a base religiosa dessa representação, que tem profundas marcas em várias culturas, inclusive a brasileira. A representação do forasteiro, por exemplo, muito comum em filmes norte-americanos, pode ter a dúbia interpretação de alguém que chega para libertar uma comunidade ou para romper a harmonia aí existente. Neste último caso, segundo Laraia (2006, p. 73), a ordem que se quebra pode ser de natureza tanto social quanto sobrenatural. Como ficaria então a relação entre o MST e as invasões? De início, os sem-terra podem ser tratados como forasteiros pelas comunidades tradicionais: aqueles que vieram para acabar com a paz e o sossego. Mas, uma vez conquistada a terra – e talvez “convertido” algumas pessoas da localidade –, os papéis podem se inverter e os de dentro são agora os que estão no assentamento e os de fora, as pessoas da comunidade. Essa atitude significaria levar ao extremo a estriagem do assentamento. Não que seja esta a característica principal do MST, mas há elementos dela a permeá-lo. O próprio movimento afirma que “não é uma ilha inserida na sociedade” (GENDER..., 2006). Assim, pode-se concordar com Deleuze (2000) quando diz que o meio interior também se define ecologicamente pelos movimentos externos:

> Tudo isso é ainda mais complicado se se considera que o próprio espaço interior é feito de múltiplos espaços que devem ser localmente integrados, ligados; se se considera que esta ligação, capaz de fazer-se de muitas maneiras, impulsiona a coisa

> ou o vivente até aos seus próprios limites, em contacto com o exterior; se se considera que esta relação com o exterior, com outras coisas e com outros viventes, implica, por sua vez, conexões ou integrações globais que, por natureza, diferem das precedentes. Em toda a parte, uma encenação em vários níveis. (p. 354)

Uma comunidade do passado que tem um forte apelo sobre o imaginário sem-terra é Canudos.[10] Ela possuía, no final do século 19, várias das características apresentadas nos parágrafos precedentes. Segundo Stronzake (2008, p. 14), a propriedade era coletiva e o trabalho, cooperativo. Tinha uma vida própria, com escola, igreja e comércio. O comércio externo era praticado, mas para o interno havia também uma moeda própria. E a defesa ficava a cargo dos conselheiristas mesmos. Era uma comunidade autônoma, que não se submetia ao Estado. Essa é talvez uma das razões por que o governo da época relutava em aceitá-la, além de ela servir como "mau exemplo" para classes e grupos oprimidos. Canudos foi derrotada após uma longa resistência, mas à custa de muito sangue: os homens sobreviventes foram executados e as mulheres e crianças, distribuídas entre os soldados (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 366). Stronzake acredita que Canudos é parte da "herança da classe trabalhadora". Sua conclusão sobre esse episódio da história brasileira vem repleta de messianismo e teleologia:

> Evidente que não foi a última lição, porque a última lição, quem dará é a classe trabalhadora.
> Nunca houve derrota para o povo que lutou por sua liberdade. A cada batalha, na história da humanidade, todos os que tombaram por sua convicção no socialismo revivem em nossos olhos atentos e nas foices firmes que as trabalhadoras e os trabalhadores empunham nos dias de hoje. (STRONZAKE, 2008, p. 14)

Ainda com respeito aos aspectos religiosos do MST, é possível fazer aproximações entre algumas representações místico-religiosas e certos discursos ambientalistas, que tratam de uma volta às origens, à "mãe terra" (CARTA..., 2007), com conteúdos claramente utópicos, conforme se verá abaixo. Finalmente, pode-se dizer também que as marchas realizadas pelo MST trazem à mente as procissões da Igreja Católica e que a luta dos sem-terra implica como recompensa uma espécie de Terra Prometida.[11] Para Sanson (2008a, p. 3), por exemplo, aqueles que colocam o povo em primeiro lugar devem ler "a realidade sócio-político-econômica à luz dos textos do Êxodo, que narra a opressão do povo judeu no Egito, sob as garras do Faraó, e guiados por Moisés atravessam o Mar Vermelho". O depoimento do padre Arnildo Fritzen, que era membro da CPT e contribuiu para a criação do movimento,

[10] Um dos assentamentos do MST em Sergipe leva o sugestivo nome de Antônio Conselheiro (*vide* Anexo C, p. 220).
[11] Terra Prometida é também o nome de um acampamento de sem-terra em Felisburgo, MG.

deixa bem clara essa concepção. Em 1978, várias famílias de agricultores haviam sido expulsas das terras indígenas que ocupavam em uma cidade do Rio Grande do Sul. As famílias não tinham para onde ir, então o padre resolveu reuni-las para buscar uma solução:

> Fizemos uma reunião em minha casa e começamos a discutir um texto bíblico do Êxodo: "E o Senhor disse: vi a aflição de meu povo, que está no Egito, e ouvi seu pranto, por causa de seus opressores; conheço seu infortúnio; e vim para tirá-lo das mãos dos egípcios, para conduzi-los para fora daquela terra, em direção a outra, boa e extensa, para uma terra onde jorram leite e mel". Li esse texto para eles. Disseram: "Somos nós, à procura da Terra Prometida". (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 28-29)

1.3.2 Entre o céu e a terra

É necessária, antes de tudo, uma delimitação do conceito de religião, que, segundo Wilber (1987, p. 85), permite inúmeras leituras, algumas delas contraditórias entre si. O aspecto comum a todas elas é o fato de que elas têm um componente altamente social e não apenas espiritual. Para Geertz (1973/2000, p. 131), essa relação se expressa na capacidade de uma religião de produzir símbolos que formulem um mundo no qual são ingredientes fundamentais tanto os valores sociais dessa religião quanto as forças que se opõem a sua realização. Wilber sintetiza os diferentes conceitos em nove definições, e serão discutidas aqui aquelas que mais diretamente dizem respeito ao MST segundo a abordagem adotada nesta análise. A primeira definição, *religião como envolvimento emocional* (p. 86), seria a que mais se aproxima da visão comumente aceita por tratar-se de aspectos como fé, graça e transcendência. Qualquer aspecto racional-científico fica, portanto, excluído. Isso a coloca em contradição com a segunda definição, *religião como envolvimento extremamente significativo ou integrativo*, que, segundo o autor, concebe a religião como uma atividade que pode ocorrer em qualquer nível ou dimensão, inclusive racional. Ela pode ser aplicada inclusive a manifestações seculares. No senso comum, isso quer dizer que até mesmo a ciência e o dinheiro estão aptos a serem considerados religiões. A essa lista, pode-se acrescentar práticas esportivas e artísticas, haja vista a formação de torcidas organizadas e fã-clubes que costroem um senso de pertença coletiva e veem as celebridades como verdadeiras deusas. No caso do MST, pode-se dizer que o apelo a uma soberania nacional e popular funciona como um discurso religioso, um credo, pois cumpre também uma função latente ao fornecer aos sem-terra um elemento agregador, com o qual todos poderiam se identificar. Por outro lado, para um capitalista neoliberal o capital e o mercado livre seriam suas religiões. Fala-se até num "fundamentalismo do mercado livre" (GIROUX, 2005, p. 210), que atualmente estaria

infiltrado em todas as relações sociais. Para Scholte (2005, p. 307), esses "fundamentalistas seculares" sustentam um racionalismo acrítico com base "no evangelho da ciência, no dogma da eficiência e no culto ao progresso". Uma visão de reforma agrária em consonância com o capitalismo neoliberal poderia ser descrita assim:

> A reforma agrária muitas vezes é vista como um projeto socialista. Mas na verdade é o oposto. Feita corretamente, põe a terra no mercado. A reforma agrária geralmente passa a propriedade da terra a quem pode cultivá-la com eficiência ou vendê-la para alguém que possa fazê-lo. As reformas são essenciais para converter uma sociedade camponesa retrógrada numa sociedade capitalista moderna. (ZAKARIA, 2008, p. 119)

Diferentemente da proposta de reforma agrária do MST, que estaria inserida num projeto de mudanças sociais e culturais mais amplas, a visão de Zakaria a coloca a serviço do mercado, privilegiando o capital. Há um evidente maniqueísmo no comentário, pois pressupõe que existe uma forma "correta" de se fazer reforma agrária, aquela de uma "sociedade capitalista moderna" e não a dos socialistas, identificada com uma "sociedade camponesa retrógrada". Na visão de McLaren (1999, p. 69), essa dicotomia, para os neoliberais, toma ares de um confronto religioso. Impor obstáculos a fusões, ao lucro e à acumulação, afirma ele, implica ser inimigo da liberdade e da democracia. "O ego paranóide precisa ser canonizado, enquanto o mundo externo deve ser representado como demoníaco." O capital, para os neoliberais, seria sinônimo de liberdade e indispensável à democracia; logo, criticar o capitalismo seria atacar a liberdade e a própria democracia. Assim, quem o faz é "transformado em demônio e jogado no fogo do inferno, como um socialista latente ou disfarçado ou como um comunista em ação contra a liberdade" (p. 70). Nesse contexto, continua McLaren, Che Guevara, por opor-se ferrenhamente ao capitalismo, foi simplesmente reduzido a uma pessoa com sede de poder. McLaren expõe uma visão oposta de Che, ao ponto de compará-lo a Cristo, conforme será discutido abaixo.

A descrição de capitalismo de McLaren leva ao terceiro conceito de Wilber, o de *religião como projeto de imortalidade*, que incorpora os dois anteriores. Para Wilber (1987, p. 87-88), "A idéia é simplesmente que a religião incorpora fundamentalmente uma crença regida pela vontade, defensiva e compensatória, criada para aliviar a insegurança e a ansiedade". Aplica-se, pois, tanto a aspectos espirituais quanto racionais e seculares. Pode-se dizer que essa visão subjaz também a concepção da identidade como pertença, principalmente quando percebida como algo inerente e acabado. A religião funciona assim como um projeto de imortalidade que fornece as estruturas de defesa necessárias. Wilber cita o caso do marxismo como uma "religião soviética" e instrumento de negação da morte. O mesmo se

pode dizer do socialismo para os sem-terra. O "sujeito histórico" que o movimento busca construir garantiria sua "imortalidade" ainda durante esta vida e não numa outra. Sua habitação seria a Terra Prometida. Da mesma forma, o retorno ao Jardim do Éden se daria na própria Terra e não num ambiente celestial. Nesse caso, entra em cena também a ecologia, para garantir a sobrevivência, ou imortalidade, não apenas dos sem-terra, mas de todos os seres. Na direção contrária, viria o capitalismo, com seu projeto ameaçador e mortal. Assim, pode-se dizer que o socialismo e a ecologia encabeçam uma cruzada (ou "Guerra Santa") dos sem-terra contra os capitalistas neoliberais. Num jogo binário de causa e efeito, o MST acusa o capitalismo de ser o causador direto de toda sorte de mal: racismo, patriarcalismo, migração internacional, devastação da Amazônia, entre outros. Ainda no âmbito do movimento, se a fé cristã pode remeter a uma imortalidade ultraterrena, espiritual, o socialismo e a ecologia o fazem no nível material. Daí a frequentemente criticada conciliação entre cristianismo e marxismo da Teologia da Libertação, que os editores da revista *Veja* chamam de "excrescência" (DATAS, 2007). Para Scherer-Warren (2005, p. 33), essa corrente da Igreja Católica se baseia no princípio utópico de libertação dos povos latino-americanos, por isso sua opção pelos "pobres" e pela luta contra a opressão, principalmente no engajamento com movimentos sociais. O desencadeamento desse processo de libertação tem como premissa "o princípio de que o homem deve ser o sujeito de seu destino pessoal e da história". A libertação histórica – ou a "superação das servidões temporais e das injustiças sociais [...] relacionada com a salvação" – seria condição necessária para a libertação integral (ou cristã).

A Teologia da Libertação remete a outra definição de religião de Wilber (1987, p. 90): *religião legítima*, que proporciona "unidades de significado por um lado e símbolos de imortalidade por outro". Um exemplo de religião legítima seria o maoísmo, "visto que aparentemente integrava grandes grupos de pessoas, oferecia solidariedade social e uma medida de valor de significado e impedia uma boa quantidade de tabu proporcionando a ideologia de imortalidade de uma revolução do povo que nunca terminava e nunca morria" (p. 94). Para o autor, o mesmo se aplica à "religião civil" norte-americana, referindo-se ao capitalismo americano-protestante: "uma mistura de mitos exotéricos, protestantes e bíblicos com símbolos de imortalidade nacionalísticos" (p. 95). Quando "os símbolos de imortalidade predominantes falham em suas funções integrativas e defensivas" (p. 91), há uma crise de legitimidade. Aparentemente, é o que acontece quando a Teologia da Libertação dá prioridade às camadas mais pobres da população, que já não estariam sendo contempladas pela ala dominante da Igreja Católica. Por isso também ela tem servido de inspiração ao MST, o que

inclui os discursos de martirização dos sem-terra como um povo perseguido, já comentados acima.

A marginalização que a Igreja Católica tem imposto à corrente da Teologia da Libertação é ilustrativa do que Bourdieu (1999, p. 58) chama de "luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos", travada entre a Igreja e "o profeta e sua seita". A Igreja, detentora do monopólio, trata de impedir a entrada no mercado de "novas empresas de salvação". Apesar de opor-se à seita, a Igreja e seus sacerdotes seriam resultado da institucionalização e burocratização da própria seita profética em um período anterior. Segundo Bourdieu (p. 60), "toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja", que por sua vez está fadada a suscitar uma nova reforma. Quanto ao profeta, sua propensão seria produzir e distribuir novos bens de salvação e desvalorizar os antigos. Sua força é medida pelo grau em que contribui para a subversão da ordem simbólica vigente e para a reordenação simbólica dessa subversão: a "dessacralização do sagrado" e a "sacralização do sacrilégio". Se a conservação do monopólio de uma autoridade religiosa depende de sua capacidade de fazer que os excluídos reconheçam a legitimidade de sua própria exclusão, a contestação profética seria uma ameaça à própria existência da Igreja ao questionar a aptidão do corpo sacerdotal para cumprir sua função. Bourdieu (p. 62) conclui que, quando as relações de força são favoráveis à Igreja, sua consolidação se dá pela supressão do profeta, ou da seita, "por meio da violência física ou simbólica" (excomunhão). Outra opção seria sua anexação pelo processo de canonização, como é o caso de São Francisco de Assis. A submissão do profeta não impediria, assim, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico e sua hierarquia.

Para Gramsci (2001, p. 102), mesmo essa absorção indicava uma superação das rupturas, no interior da Igreja, entre o que ele chama de "massa e intelectuais". Os movimentos populares seriam, então, reabsorvidos nas novas "ordens mendicantes" formadas em torno de fortes personalidades, como a franciscana e a dominicana. Todavia, a Contra-Reforma teria vindo para esterilizar "este pulular de forças populares". As ordens que surgiram a partir de então teriam um significado mais disciplinar que religioso, criadas não para renovar, mas para conservar as posições políticas alcançadas. Pode-se dizer que a Teologia da Libertação é uma tentativa, surgida no final do século 20, de romper com essa tradição iniciada com a Contra-Reforma. Assim, ela tem encontrado resistência não apenas dentro da Igreja, mas também em outros setores dominantes da sociedade, haja vista a oposição de latifundiários e grandes meios de comunicação ao apoio aos sem-terra pelos clérigos que seguem a Teologia da Libertação. Essa corrente buscaria ainda uma

reaproximação, no interior da Igreja, entre “massa e intelectuais”. Outro exemplo de “profeta” (ou “intelectual”) não reabsorvido pela Igreja é o Padre Cícero, que viveu no Ceará no final do século 19 e início do 20. Acusado de heresia, foi suspenso pelo Vaticano. Mesmo assim, continuou celebrando missas e atraindo multidões de pessoas. Ainda hoje sua estátua no interior do Ceará atrai peregrinos de várias partes do país.

Na relação entre o MST e a sociedade, dois exemplos, já mencionados, talvez possam ser inscritos nessa luta pelo monopólio religioso citado por Bourdieu: a educação militante aplicada aos sem-terrinha e o caráter de conversão religiosa que marca a entrada de alguns trabalhadores rurais no movimento. No primeiro caso, a formação dos sem-terrinha procura garantir, já desde o início, a inculcação neles da visão de mundo do movimento. No segundo caso, pode-se falar em conversão porque há uma mudança de valores, uma transformação. É como se uma pessoa, antes condenada, passasse agora a ter um futuro, tornando-se enfim “imortal”. Implicitamente, é deixar de lado o catecismo neoliberal e abraçar o socialista. Dentro das categorizações religiosas de Wilber, um grupo se define pelos seus sistemas básicos de crença. Por isso, pergunta ele (1987, p. 166 – grifos no original), que “estruturas de crença devem ser internalizadas por uma pessoa para ser socialmente *reconhecida* como um membro do grupo”? É esse contexto de filiação do grupo que definiria sua auto-identidade. A crença se daria por um processo de assimilação, e não como algo inerente.

É possível classificar os casos do parágrafo anterior na categoria de religião como envolvimento significativo e integrativo de Wilber, que pode compreender também atividades seculares e fornecer elementos de coesão grupal. Ou ainda na de projeto de imortalidade, criado como parte das estruturas necessárias de defesa do movimento. Um possível “sacerdote” para essa nova “seita” constituída pelo MST poderia se concretizar na figura de Ernesto Che Guevara. Sua história de vida mostra como muitas vezes a representação do herói revolucionário se confunde com a do santo. Ojeda (2007) conta como formou-se, em La Higuera, povoado boliviano onde Che Guevara foi morto, um mito em torno dele, a ponto de ele ser chamado de San Ernesto de La Higuera. Há relatos sobre ele que atestam “milagres” como fazer chover, curar enfermidades e por fim a tormentos sentimentais (OJEDA, 2007, p. 28). Pode-se dizer que esta é apenas uma das várias narrativas que se construíram tendo como protagonista o médico e revolucionário argentino. Ora santo, ora mártir, ora revolucionário; até mesmo um rosto simbólico que estampa mercadorias ao redor do mundo. Essas versões disparatadas mostram que predomina neste caso não tanto a verdade verificável dos fatos, mas as diversas narrativas que grupos de pessoas constroem a partir de suas interpretações, como “uma nova capacidade de a si mesmo[s] se conhecer[em]” (RICOEUR, 1976, p. 106). Para o

MST não é o lado místico que conta, e sim o do revolucionário humanista que lutou pelos oprimidos e contra os "imperialistas capitalistas". Mesmo assim, ele não deixa de ser visto como um mártir e é muitas vezes venerado como um santo. Na ENFF, há um monumento a ele que muito se assemelha a uma lápide, ou mesmo um altar onde pessoas possam vir e fazer suas oferendas (*vide* Anexo I, p. 227).[12] A ideia de revolução de Che Guevara condiz com a noção de "caminhada" cristã, baseada na utopia de construção de uma nova sociedade (SCHERER-WARREN, 2005, p. 72), ideal que orienta também muitas das ações dos sem-terra. A seguinte afirmação de Che Guevara, por exemplo, está marcada por uma visão linear de tempo, uma teleologia, conforme se discutirá abaixo: "Temos um caminho difícil a percorrer. A nossa força reside na unidade dos operários e camponeses, de todas as classes necessitadas, que devem marchar para o futuro" (apud LETRAVIVA..., 2007). McLaren o chama de "santo secular" e o compara a Cristo:

> A fotografia do guerrilheiro retratado em sua morte, denominada por José Arce Paravicini de *Cristo metralhado*, inspira uma referência mística não só porque o corpo emaciado de Che guarda uma semelhança surpreendente com imagens famosas do Cristo crucificado, mas também pelo fato de que a vida e os ensinamentos de Che refletem quantidades de sabedoria, compaixão e sacrifício por toda a humanidade que foram comparadas às de Cristo. (1999, p. 53)

Comentando ainda sobre vários ataques que o governo mexicano efetuou contra zapatistas e comunidades indígenas no México, McLaren (p. 97) afirma: "a figura atormentada do Che ressuscitado paira sobre as forças da destruição, anunciando a hora do julgamento que virá", evocando não apenas o Cristo ressuscitado, mas também a hora do Juízo Final, do acerto de contas, um futuro carregado de messianismo utópico. A figura do mártir também é lembrada. McLaren (p. 54) fala da disposição de Che – ou "*Chesuscristo*" – em sacrificar-se pelo bem comum, mesmo que em detrimento de sua "missão política". Em favor da liberdade e da justiça, ele se predispôs ao sacrifício, "a ponto de doar a própria vida" (p. 104), o que para McLaren é "um elemento central do martírio" (p. 136). Essa "santificação" de Che permeia portanto vários estratos da sociedade: sem-terra, intelectuais e membros das camadas mais populares.

As visões de religião apresentadas acima demonstram profundas semelhanças com algumas definições de ideologia, ou ainda, as concepções de mundo de determinados grupos sociais. Como dependem da negociação de significados, podem também ser consideradas

[12] Essa forma de celebração não parece ser uma exceção. Numa das salas da secretaria nacional do MST em São Paulo, há uma espécie de composição, com imagens, utensílios e outros objetos relacionadas à terra, que também lembra muito um local para oferendas.

narrativas. São portanto construídas e não dadas *a priori*, assim como as identidades daqueles que as adotam. Gramsci procurou mostrar como as crenças e religiões de um povo, ou de um grupo social, são importantes no processo de sua tomada de consciência da realidade. Segundo Branford e Rocha (2004, p. 71), devido à forte concentração de terra e poder no Nordeste, a implantação do MST ali seguiu um ritmo mais lento. O trabalho com as tradições culturais populares e os costumes locais parecia, então, ser mais apropriado na organização dos sem-terra. Assim, em 1988 foi organizada em Alagoas, junto com a Igreja Católica, a primeira Romaria da Terra. Em vez de uma marcha de militantes, como acontecia no Sul, tinha-se então uma procissão religiosa. E ela aconteceu na região onde atuara um dia o líder negro Zumbi, que foi homenageado na romaria, reatualizando assim a luta dos negros. Daí que se pode dizer que a procissão, fonte de inspiração das marchas, não tem apenas atributos do catolicismo, mas também da cultura popular.

Gramsci desafiou a ideia iluminista de que era preciso libertar o povo de suas "superstições" para retirá-lo de seu "atraso" secular, e de que isso poderia ser realizado apenas por meio das filosofias avançadas em poder de determinados grupos de intelectuais. Estava em jogo, na verdade, a relação entre uma concepção de mundo identificada com o povo e uma vinculada a um determinado e seleto grupo social: "Uma concepção do mundo não pode revelar-se capaz de impregnar toda uma sociedade e de transformar-se em 'fé' a não ser quando demonstra ser capaz de substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida estatal" (GRAMSCI, 2001, p. 289). Ele exemplifica essa relação na comparação entre o materialismo histórico, ou "filosofia da práxis",[13] e o liberalismo. A reforma moral e intelectual que aquele seria capaz de realizar em escala nacional, este realizou apenas em pequenos estratos da população, mais precisamente alguns poucos grupos intelectuais. O pensador italiano baseia essa comparação no papel da Reforma protestante durante o Renascimento. Para muitos intelectuais, a Reforma representou um atraso cultural, um retrocesso à Idade Média. Gramsci, contudo, ressalta que é a partir da "primitiva rusticidade intelectual do homem da Reforma" (p. 362) que surge a filosofia clássica alemã e todo o movimento cultural que originou o mundo moderno. As religiões e filosofias tradicionais do povo não poderiam, portanto, ser simplesmente eliminadas por meio do pensamento racional, mas apenas substituídas por uma nova concepção, ao mesmo tempo filosófica e política, que levasse em conta as "necessidades vitais" (p. 365) das classes populares. Essa nova concepção – o materialismo histórico – poderia assumir inicialmente formas supersticiosas e primitivas,

[13] Para muitos teóricos, Gramsci, escrevendo nos cárceres da ditadura fascista, utilizava o termo "filosofia da práxis" no sentido de "materialismo histórico" para evitar a censura das autoridades carcerárias.

que viriam a ser superadas por elementos constantes em si mesma e “nas forças intelectuais que o povo extrairá de seu seio”. Essa visão gramsciana parece estar subjacente às ações dos sem-terra e é provavelmente uma das inspirações para sua concepção do sujeito senhor de sua própria história. Retomando-se as definições de religião de Wilber (1987), nota-se que essa visão encaixa-se em pelo menos três delas: religião como envolvimento significativo ou integrativo, como projeto de imortalidade e religião legítima.

A noção de que existe um futuro por ser feito – com ou sem o “protagonismo” das classes populares – reforça, segundo Marramao (1995, p. 281), o mito prometeico do *homo faber*, que estaria na base da moderna filosofia do progresso. Por trás dessa visão, está a ideia de que não apenas a natureza é objeto da práxis transformadora humana, mas de que o próprio futuro pode ser projetado por essa práxis. Seria uma visão laicizada e mundanizada da libertação, em substituição às “funções salvíficas” e redentoras que a escatologia judaico-cristã projetava para um mundo pós-secular. Mesmo assim, subsiste, para Marramao, algo de profundamente religioso – no sentido de um messianismo “especificamente ocidental”, ressalva ele, que dispõe lado a lado o mito do progresso e o mito da revolução. Esse aspecto religioso seria a ideia de que o tempo tem um sentido somente na medida em que é consumado, na qual está implícita a noção de que a história não apenas tem uma direção, como também um sentido que coincide com ela. Isso justificaria o sacrifício do presente, e das existências individuais, à causa do progresso e/ou da revolução. O presente não passaria de uma etapa “da longa viagem da Humanidade rumo ao Progresso” ou à harmonia e transparência do “reino da liberdade”. Baseando-se no filósofo alemão Karl Löwith, Marramao (p. 169) reconhece então, na teologia judaico-cristã, uma raiz comum aos conceitos de progresso e revolução, assim como da ideia da “temporalidade irreversível”, a qual se traduz na identificação entre consumo do tempo e libertação, esta como uma versão secularizada da redenção.

Para Laclau (2000, p. 91), certas dimensões básicas do milenarismo medieval continuam determinando estruturas fundamentais do pensamento radical até o presente. No que se refere ao socialismo, ele identifica uma estrutura semelhante à mencionada no parágrafo anterior: a emergência de uma “escatologia racionalista/naturalista” (p. 93) em substituição a uma escatologia cristã que postulava um salvador divino, exterior àqueles que deveriam ser salvos. Daí seu caráter messiânico: à intervenção de poderes perversos, impõe-se um ator divino para suprimir o mal e restabelecer a justiça. Essa intervenção não passaria, na verdade, de um momento “na marcha em direção à realização do milênio” (p. 90). Do ponto de vista da escatologia racionalista/naturalista do socialismo, todas as transições deveriam ser

intramundanas e as limitações contingentes não passariam de “passos necessários da razão em direção a sua autoconsciência” (p. 93). Além disso, o advento de uma sociedade reconciliada dependia de um ator social cuja particularidade própria fosse a expressão da essência humana como tal, neste caso o proletariado, que, ao libertar a si mesmo, libertaria a toda a humanidade. Para Laclau, na prática o que aconteceu foi que, como as contingências não podiam se resumir a reduções racionalistas, foi preciso apelar para fórmulas cada vez mais tortuosas. E, como a universalidade não correspondia ao proletariado real, seus interesses históricos deveriam expressar-se por meio de um partido. Por fim, como a contingência dos atores sociais concretos se rebelava contra o papel que a “Razão” lhes havia reservado, deu-se início a uma “escalada autoritária” (p. 94). Pode-se dizer que os sem-terra ainda se apegam a essa noção messiânica de que uma determinada classe social detém o poder de emancipar a sociedade como um todo. Essa classe continua sendo a trabalhadora, mas a ênfase agora recai sobre os trabalhadores rurais e não urbanos, a exemplo do que defendia Gramsci (1968) a respeito da Itália no início do século 20. Em face da globalização e dado o alcance internacional do movimento, a emancipação hoje se estenderia a toda a humanidade, apesar do discurso nacionalista que o movimento adota com frequência.

Pode-se dizer que o MST deslocou para outras esferas o discurso teológico da intervenção divina, seguindo a tendência secularizante da modernidade, que se expressou mais profundamente em duas correntes contraditórias: o socialismo e o liberalismo. Por outro lado, como numa narrativa épica, o movimento empenha-se em empreender uma cruzada para libertar a humanidade do Mal representado pelo capitalismo neoliberal, quando então se restabeleceria o Jardim do Éden na Terra. Intelectuais simpáticos ao movimento fornecem elementos para essa visão teleológica. Coggiola (2008, p. 30) afirma: “o futuro continua nas mãos do proletariado”, enquanto o pensador húngaro István Mészáros (2008, p. 24) oferece apenas duas opções para o século 21: socialismo ou barbárie. Essa teleologia está presente também no hino do movimento:

> Nossa Força resgatada pela chama
> da esperança no triunfo que virá
> forjaremos desta luta com certeza
> pátria livre operária camponesa
> nossa estrela enfim triunfará!
> (BOGO; OLIVEIRA, 2006)

Não se trata aqui de “demonizar” o socialismo, mesmo porque existe uma narrativa semelhante por parte dos intelectuais comprometidos com o capitalismo, conforme discutido acima. Além disso, Allahar (2006, p. 38) apresenta uma série de melhorias sociais

conquistadas por sociedades socialistas durante o século 20. A questão que se coloca é que, como sugere Laclau (2000, p. 96), há uma assimetria essencial entre a particularidade das demandas e a universalidade dos valores, o que impede uma reconciliação "em que toda particularidade seria finalmente reabsorvida numa ordem universal e transparente". A própria heterogeneidade identitária do MST aponta para essa assimetria, embora o movimento comumente oscile entre a exaltação da heterogeneidade e sua supressão em nome de uma identidade única e coerente. Pode-se dizer que a identidade de projeto de Castells (1999b, p. 24), que como já se viu é uma das que caracterizam o movimento, também está marcada por um viés historicista, pois pressupõe a construção de uma nova sociedade. No entanto, pode-se argumentar, com Laclau e Mouffe (2001, p. 127), que essa sociedade é apenas uma referência, que nunca se concretizará plenamente. Pode-se dizer também que a democracia radical de Laclau e Mouffe, marcada pela diferença insolúvel, é uma alternativa para movimentos sociais que baseiam suas práticas na ideia de redenção.

1.3.3 Utopia e u-cronia

Para Scherer-Warren (2005, p. 39), os movimentos sociais que operam com base na Teologia da Libertação caracterizam-se não pelo messianismo, mas por uma utopia da libertação que se realiza através da luta humana e não depende, portanto, da chegada de um Messias ou da conquista da Terra Prometida. A libertação de qualquer forma de opressão seria o ponto de partida "para a construção de uma 'Nova Sociedade', rumo ao 'Socialismo' e à 'democracia'" (p. 56). Isso se daria através da *resistência ativa não-violenta*. De acordo com a autora, esse é outro aspecto que diferencia os novos movimentos sociais daqueles do passado, principalmente camponeses, que além da resistência prolongada caracterizavam-se também pelo uso da violência física e por uma "consciência messiânica na projeção do futuro". Essa visão de utopia coincide com o relato de Cícero, militante sem-terra pernambucano. Segundo Branford e Rocha (2004, p. 109), Cícero afirma que antes da chegada do MST na região só havia duas opções: "entregar-se à cachaça ou ir atrás da salvação nas igrejas pentecostais". Um dos militantes mais ativos do MST, Cícero fazia reuniões na praça do povoado Alto do Céu para congregar novos militantes. Branford e Rocha relatam que a retórica de Cícero atraía cada vez mais pessoas, pois oferecia-lhes não só um fim para a miséria, "mas um novo mundo, uma Utopia" (p. 104-105), o que trouxe à memória das autoras os tradicionais movimentos messiânicos do Nordeste. Porém, ressalvam elas, Cícero deixava claro que a terra

prometida não seria ganha seguindo-se a ele ou a outros líderes cegamente; ela teria de ser conquistada.

Mesmo assim, há exemplos de utopia messiânica no movimento, alguns bastante evidentes. Um deles pode ser encontrado nas letras de algumas canções do 13°. Grito dos/as Excluídos/as, que aconteceu em Aracaju no dia 6 de setembro de 2007. Esse evento foi realizado em vários lugares do país juntamente com a Campanha Nacional pela Anulação do Leilão da Vale do Rio Doce. Em Aracaju, várias entidades participaram na organização, além do MST: centrais sindicais, partidos, pastorais da Igreja Católica e até mesmo associações de servidores militares. As letras foram impressas e distribuídas para que todos pudessem acompanhar (*vide* Anexo D, p. 221). Uma delas, "Xote ecológico" (n°. 01), num tom apocalíptico, mostra um presente desolador, de um mundo dominado pela poluição, apesar de conter uma certa dose de humor ("até pinga da boa é difícil de encontrar"). A menção à morte de Chico Mendes remete a questões políticas, mas faz também uma conexão entre a devastação da Amazônia, onde ele atuava, e a poluição. O teor utópico é mais intenso em outras canções. "Irá chegar" (n°. 04) fala de "um novo dia, um novo céu, uma nova terra, um novo mar", quando então todos os oprimidos serão libertados. A escravidão será de fato abolida, as mulheres serão valorizadas "e todos vão comer no mesmo prato". Em "Utopia" (n°. 09), o tom é o mesmo, colocando-se toda a esperança no futuro: "Quando o dia da paz renascer, [...] quando as cercas caírem no chão, quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar". No "tempo novo de eterna justiça", não haverá mais ódio, nem sangue nem cobiça. Nessas duas canções, um futuro idealizado surge com todo o potencial de redenção, quando tudo então estará em harmonia, e os conflitos e antagonismos cessarão, pois já não terão sua razão de ser. Em outras canções, há também várias menções a elementos de religiões diversas, como Deus, Javé e Axé, evidenciando ainda toda a heterogeneidade do evento e do MST. Apesar da dominância de um credo central no movimento, a diversidade de religiões, a exemplo de outras expressões culturais, é uma característica comum a seus membros.

Outros casos de utopia projetam-se na busca pelo retorno a um passado mítico de pureza e fartura que encontrará expressão plena quando a Terra Prometida finalmente for alcançada, ao fim da longa "caminhada" empreendida pelos sem-terra. Essa caminhada se expressa tanto no nível da militância coletiva, com suas narrativas sobre a sociedade igualitária que se construirá sob o socialismo, quanto no nível individual-familiar dos próprios assentados, que esperam re/conquistar um padrão de vida melhor. Pode-se dizer que a primeira tem um teor mais abstrato e a segunda, mais concreto. Branford e Rocha (2004, p. 110) mencionam o caso de velhos agricultores pernambucanos, agora membros do MST, que

se lembravam “saudosos” da vida antes da chegada dos latifundiários na década de 1950. Uma deles, Alice, descreve-a da seguinte maneira:

> Em janeiro era uma festa atrás da outra, para comemorar o dia da padroeira da igreja, Nossa Senhora da Boa Viagem. Não havia estradas e a gente caminhava em procissão ao longo de um atalho até a casa do senhor de engenho. Carregávamos a imagem de Nossa Senhora, da igreja, e cantávamos hinos. A gente comia tão bem nessas festas – havia colheitas maravilhosas de mandioca, feijão, milho, banana, manga, jaca e coco. As pessoas eram pobres, mas ninguém jamais passou fome. Hoje, tudo é tão diferente. (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 110)

Esse relato mostra que, apesar da pobreza, esses trabalhadores rurais consideravam-se vivendo com fartura, não apenas de alimento, mas de sociabilidade também. Fica evidente ainda que eles não eram os donos de suas próprias terras, já que viviam em terras do senhor de engenho e provavelmente pagavam pelo uso da terra com parte da produção, como meeiros ou parceiros. O depoimento todo coincide com a descrição que Candido (1982) faz das parcerias existentes no interior de São Paulo em meados do século 20: o sistema de produção agrícola, as festividades religiosas, a vida em comunidade. Tudo isso acabaria ameaçado pela economia de fazenda, conforme exposto anteriormente. Pode-se dizer que o sem-terra é um deslocado, desenraizado, que deseja voltar para casa. Para isso, contudo, ele precisa ocupar outros espaços, outras casas, outras terras. Na busca utópica por um espaço todo seu, com o qual se identifique plenamente, ele acaba por redefinir sua identidade performativamente, nas múltiplas e incertas relações do cotidiano. A terra prometida pode ser vista também como essa identidade plena, acabada, que nunca se efetivará. Dessa forma, a identidade do sem-terra se define muito mais por algo que se quer alcançar, um desejo de ser, que por algo que se é, como parte de sua essência imutável.

Os exemplos acima mostram ainda que a utopia pode se projetar tanto para o futuro quanto para o passado, mas não se situa nunca no presente. Segundo Scherer-Warren (2005, p. 28), a utopia é inerente a correntes, como o socialismo e a democracia, que propõem uma sociedade justa e igualitária. Está presente, portanto, na maioria dos movimentos sociais. Pode-se dizer, assim, que para muitos deles, como aqueles organizados em torno de ambientalistas, indígenas ou trabalhadores rurais, o capitalismo é essencialmente anti-utópico, por ser não apenas um obstáculo ao alcance dessa sociedade, mas acima de tudo por representar uma forte ameaça à vida sobre a Terra. Para Marramao (1995, p. 203), todavia, o processo de secularização na Europa do século 18 transforma, a partir do conceito de progresso, a escatologia teológica em utopia ao tornar a planificação da história tão importante quanto a conquista da natureza. Essa ideia contrasta com a visão de utopia dos

séculos 16 e 17, que seguiam uma lógica de deslocamento espacial e não de prospecção temporal, apoiando a tese de que "*a sociedade ideal é realizável nas condições e com os meios do presente*" (p. 91 – grifos no original). Isso se dá porque, segundo Mignolo (2003, p. 385), é o *espaço* que domina o imaginário dessa primeira etapa da modernidade, impulsionada pela exploração mundial. A partir do século 18, o *tempo* se tornaria a "essência" da modernidade ao reordenar a história universal. Ao projetar-se como futuro programável da Humanidade, a utopia torna-se então *u-cronia* (MARRAMAO, 2003, p. 112). Pode-se dizer que as marchas do MST, embora impliquem um deslocamento espacial, ilustram antes uma prospecção temporal; são mais *u-cronia* que utopia, como o demonstra a definição de Suptitz (2009, p. 140): "A marcha é um grande exército de militantes em busca de um sonho".

Marramao sugere, portanto, que o modelo de tempo histórico linear-direcional como "liberação das pesadas voltas do tempo cíclico" (p. 104) tem uma vida de apenas dois séculos aproximadamente. O que predomina nele é o futuro, não mais o passado da tradição nem o "presente espacializado". A moderna união entre razão e tempo mundano é ilustrada pelas grandes categorias, segundo Marramao, comuns ao progresso e à revolução: liberdade, igualdade e democracia. Assim, o político operaria sobre um sentido que coincide com o rumo da história e que permite transformar o evento em uma etapa de um processo orientado. A unicidade e irrepetibilidade do evento seria, portanto, incluída e neutralizada. A um tempo cíclico, opõe-se, dessa forma, um tempo linear. O primeiro é comumente identificado com o tempo pagão e a política clássica: o tempo seria passível de regeneração, e os eventos naturais-sociais, sujeitos à reversibilidade. O segundo estaria vinculado à ideia de temporalidade irreversível da teologia judaico-cristã, cuja versão secularizada se expressaria no conceito moderno de progresso a partir do século 18. Marramao argumenta, contudo, que persiste ainda um cruzamento simbólico de "linha" e "círculo", um entrelaçamento, uma vez que a imagem do Tempo não se resolve em apenas uma das duas figuras. Para Derrida (2006, p. 106), a história sempre foi associada "a um esquema linear do desenrolamento da presença", em que a presença final pode se relacionar com a originária tanto pela reta quanto pelo círculo. Bakhtin (1993), por sua vez, sustenta que a ideia de tempo linear surge no Renascimento. Até então predominava a imagem do tempo cíclico da Idade Média, que estaria na base do jogo entre vida e morte, novo e velho, e portanto da renovação. Mas ele apresenta ainda uma outra imagem relacionada à Idade Média, a de hierarquia espacial vertical, que pressupunha um tempo imóvel. A perda do paraíso, inicialmente vista como uma queda espacial vertical, passaria a ser concebida como a impulsão inexorável do ser humano, num movimento horizontal para frente, através do tempo, até a redenção.

O conceito moderno de temporalidade irreversível é um dos temas principais das "Teses" de Benjamin (1994b). Na tese 9 (p. 226), ele a compara a uma tempestade – chamada "progresso" – que sopra do paraíso e prende-se às asas do "anjo da história", impedindo-o de fechá-las e impelindo-o irresistivelmente para o futuro. De costas para o futuro e mirando o passado, o anjo presencia, impotente, uma catástrofe única em vez de uma cadeia de acontecimentos, e "o amontoado de ruínas cresce até o céu". O tempo linear para Benjamin (p. 229) é um "tempo vazio e homogêneo", que o historicismo preenche de fatos e no qual se dá o progresso da humanidade na história. Ele propõe que a história seja um tempo saturado de "agoras", que faria "explodir o *continuum* da história" (p. 230). Esse "tempo de agoras", segundo Gagnebin (1994, p. 8), foi inspirado na tradição messiânica e mística judaica, embora Benjamin se valha também do materialismo histórico para opor-se ao historicismo. Para ele (BENJAMIN, 1994b, p. 232), um fato torna-se histórico somente quando entra em contato com outros fatos que podem estar separados dele por milênios: no presente como um "agora", infiltram-se "estilhaços do messiânico". O Messias, porém, poderia penetrar apenas por uma "porta estreita". Reside nesse aspecto, segundo Marramao, a diferença entre as formas católica e judaica da teologia política. Porta estreita, neste caso, significa que "*do problema do Sentido da história como redenção permanece aberta e atual somente a interrogação*, não a sintaxe na qual ela foi historicamente 'sistematizada'" (1995, p. 174 – grifos no original). A explosão do *continuum* da história – ao romper a serialidade temporal do progresso e fazer emergir as lacunas – desfaz qualquer nexo causal entre os eventos e promove a releitura de fatos passados à luz de novos acontecimentos, permitido, sobretudo, a transformação do presente. Essa ruptura, de acordo com Marramao (1995, p. 125-126), nada tem de nostálgico, pois, se o tempo do progresso é o de um futuro que existe apenas para tornar-se passado, é no passado que devem ser procuradas as exclusões e latências dessa "futurização".

Gagnebin (1994, p. 13) afirma que há, em Benjamin, uma narrativização do texto histórico. Primeiro, porque uma história desencadeia outras, constituindo relatos. Segundo, porque, para além do texto, há as atividades de leitura e interpretação. Benjamin (1994a) cita como exemplo o historiador Heródoto, ao qual ele se refere como "o primeiro narrador grego" (p. 203). Baseando-se num relato dele sobre o antigo Egito, Benjamin distingue informação, que só tem valor enquanto é nova, de narrativa, que, conservando suas forças, depois de muito tempo tem ainda a capacidade de se desenvolver. Isso porque Heródoto não dá explicações definitivas, permitindo, segundo Gagnebin (1994), que a história permaneça aberta, com diversas interpretações possíveis. Na proposta de Marramao para um novo antagonismo, pode-se sentir ecoar a teoria benjaminiana de tempo histórico:

> Do novo antagonismo nos é dado recortar os contornos, esboçar o perfil, construir a forma – mas *não* indicar substantivamente os "sujeitos". Porém, é nesta capacidade de redefinição e constituição de forma que se joga hoje o destino da esquerda, da sua fisionomia e configuração de conjunto. Formalizar e projetar com a lúcida consciência do *limite radical* inerente a estas operações significa não apenas renúncia à ilusão de uma teoria geral, mas sobretudo abertura ao possível-imprevisível: disponibilidade de acolher um "hóspede inesperado". (MARRAMAO, 1995, p. 270-271 – grifos no original)

Pode-se dizer que preencher as lacunas da história a partir de eventos excluídos do passado não é o mesmo que resgatar uma visão romântica e idealizada de um passado estático e eternizado, nem projetar esse passado num futuro redentor. Nota-se que o MST procura narrar a história, em particular a brasileira, a partir de eventos normalmente marginalizados. Por um lado, evoca heróis e personalidades populares pouco valorizados pela história oficial. Por outro, conecta o popular com lutas históricas contra a opressão em nível nacional e mundial. Daí que se encontrem nomes de assentamentos tão díspares quanto Patativa do Assaré, Rosa Luxemburgo e Dom Hélder Câmara (*vide* Anexo C, p. 220), assim como quadros e fotos desses "heróis" nas paredes de suas secretarias e dos prédios da ENFF. No *website* do movimento, há ainda uma página chamada "Lutadores e lutadoras do povo". Nesses lugares, convive-se com eventos e personalidades aos quais alunos de escolas brasileiras raramente têm acesso. Da mesma maneira, na seção "Para não esquecer" do *Jornal Sem Terra*, há uma lista de acontecimentos históricos relevantes no mês em questão. No mês de dezembro, por exemplo, lembra-se a morte de Chico Mendes e o nascimento de Mao Tse-Tung. É certamente uma tentativa de se renarrar a história a partir de suas margens. No entanto, essa narração, mesmo que alternativa, ainda corre o risco de cair na teleologia, pois baseia-se também numa tradição que deveria ser retomada e transmitida, ao longo de um "tempo vazio e homogêneo". A discussão efetuada anteriormente sobre Canudos insere-se nessa problemática. Stronzake (2008) evoca os conselheiristas para afirmar a redenção da classe trabalhadora como um efeito consequente, não apenas deste, mas de uma série de outros eventos históricos. Segundo Bhabha (1998, p. 229), saberes culturais adjacentes e adjuntos não são necessariamente cumulativos, teleológicos ou dialéticos, e é preciso manter aberto um espaço suplementar para sua articulação. Para ele, as contra-narrativas da nação desestabilizam as fronteiras totalizadoras e ao mesmo tempo diluem identidades essencialistas na inscrição de um espaço plural. Uma contra/narrativa calcada na serialização de eventos poderia fazer "A diferença do espaço retorna[r] como a Mesmice do tempo, convertendo Território em Tradição, convertendo o Povo em Um" (p. 211). No caso do MST, torna-se uma questão de evitar sair de um essencialismo para cair noutro. Mesmo assim, se esse é um risco

presente no momento da enunciação, não se pode desconsiderar a possibilidade de que a interpretação por parte daqueles que entram em contato com as contra/narrativas do MST faça "explodir o *continuum* da história" (BENJAMIN, 1994b, p. 230).

Da mesma forma, pode-se dizer que essa mesma interpretação inscreve-se na dialética entre diferença e repetição, conforme proposta por Deleuze (2000), que também faz um questionamento do tempo linear. Se Benjamin pensa na história como um tempo saturado de "agoras", Deleuze concebe o tempo a partir da repetição, mas não do idêntico. O filósofo francês retoma a noção de tempo cíclico, a partir do conceito nietzschiano de eterno retorno. Segundo Marramao (1995, p. 106), a teoria clássica do eterno retorno do idêntico exclui a possibilidade de uma felicidade resolutiva e final, a qual passaria a ser invocada pela fé e pela esperança assim que se introduziu a ideia de um ponto de não retorno, atrelada à chegada de um redentor. Para ele, a proposta de Nietzsche, por outro lado, ao invés de retomar o tempo cíclico, é romper tanto com ele quanto com o tempo histórico progressista. Deleuze (2000, p. 100), por sua vez, concebe o eterno retorno não como o retorno do idêntico, mas da diferença, e a identidade produzida por ela seria determinada como "repetição". Assim, "a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente". Para ele, portanto, não há repetição sem diferença e vice-versa. E a tradicional oposição entre "linha" e "círculo" é desconstruída: "Assim acaba a história do tempo: cabe-lhe desfazer o seu círculo físico ou natural, bem centrado de mais, e formar uma linha recta, mas que, levada pelo seu próprio comprimento, torna a formar um círculo eternamente descentrado" (p. 204). Para Deleuze, escatológico é o bom senso, "profeta de uma compensação e de uma uniformização finais" (p. 365). Símbolo da flecha do tempo, ele é vivido como uma regra de partilha universal, identificando no futuro a anulação da diferença.

1.3.4 O verde violentou a cerca

Outra visão alternativa de tempo é apresentada por Castells (1999b, p. 157), que propõe uma distinção entre três formas de temporalidade: cronológica, intemporal e glacial. A primeira, típica do industrialismo, seria caracterizada pela sequência cronológica de eventos. O *tempo intemporal*, característico da sociedade em rede, seria marcado pela ruptura da ordem sequencial dos fenômenos, conforme será discutido no capítulo seguinte. Baseando-se em Lash e Urry, Castells propõe uma terceira forma, o *tempo glacial*, que, identificado com o movimento ambientalista, implica uma relação de longo prazo entre ser humano e natureza, que se projeta tanto para o passado quanto em direção a um futuro indeterminado. Esse

movimento do tempo nas duas direções pode ser visto como a expressão de uma visão linear de tempo, mas não teleológica, pois não há um fim a ser alcançado, tampouco se propõe um conjunto serializado de eventos. Na verdade, o movimento é simultâneo, ao propor a preservação da multiplicidade de espécies e formações sociais em função da garantia de existência de um futuro, ainda que indeterminado. O uso de produtos renováveis, por exemplo, tem como pressuposto a conservação do "delicado" equilíbrio ecológico, que poderia ser desfeito a partir de qualquer alteração nos mecanismos da natureza. Muitas das consequências não seriam imediatas, mas se desenvolveriam ao longo do tempo. Para Castells, essa é uma "noção holística" de integração entre seres humanos e natureza (1999b, p. 158), ou ainda de integração "ao nosso eu cosmológico", que poderia acontecer apenas a partir do prisma do tempo glacial. Da mesma forma, o respeito a culturas autóctones deve estender-se até o passado, compreendendo todas as formas de existência humana de diferentes épocas e "afirmando que nós somos eles e eles somos nós". Castells propõe a administração de nossas vidas em função das gerações futuras, o que seria uma forma de cuidar de nossos descendentes.

Pode-se dizer que essa ideia de preservação e permanência remete à noção de religião como projeto de imortalidade de Wilber (1987, p. 87-88). Contudo, por não restringir-se à visão limitada do "eu" ou do "nós", mas sim assumir uma abrangência cósmica, tal ambientalismo pode inserir-se na categoria de *religião autêntica*, que "*valida a transformação* para um nível de dimensão específico considerado o mais religioso em seu cerne" (WILBER, 1987, p. 91 – grifos no original). Seguindo-se essa linha de pensamento, torna-se possível afirmar que o ambientalismo tem enorme potencial para desafiar a autenticidade das "religiões" da era moderna, como o racionalismo, o liberalismo, o capitalismo e mesmo o socialismo: "A nova perspectiva de mundo encarna um poder transformativo novo e mais elevado, assim desafiando a antiga, não apenas com relação à legitimidade mas também quanto à própria autenticidade" (p. 92). Conforme já mencionado anteriormente, a ideia de religião nesse caso pode ser vista como uma concepção de mundo, que no entender de Gramsci (2001, p. 289) somente se transforma em "fé" quando demonstra capacidade de substituir "as concepções e fés precedentes" em grau abrangente. O entrelaçamento de religião e ecologia expressa-se na maneira como bebem na fonte uma da outra. Em 29 de abril de 2008, foi realizado um evento em Winnipeg, Canadá, pela Canadian Biotechnology Action Network (CBAN), para uma discussão sobre crise alimentar e biocombustíveis. Na ocasião foram distribuídos folhetos convocando as pessoas a um *"Carbon Sabbath"* para re-energizar a si mesmos, "suas igrejas, suas comunidades e o mundo". Há um entrecruzamento de

discursos políticos, ecológicos e religiosos no conteúdo do folheto, pois a ideia principal é atuar no mundo para preservá-lo, criando melhores condições de vida e restaurando "todas as coisas boas que Deus criou". Está presente também a ideia de tempo glacial, já que com essas medidas todas as espécies se beneficiariam, e "nossos filhos" também poderiam usufruir. Os folhetos foram produzidos pela Kairos, congregação que reúne várias igrejas e agências a elas relacionadas, como a Développement et Paix, organização ligada à Igreja Católica que dá suporte ao MST no Canadá.

Existe, no entanto, uma vertente apocalíptica da ecologia. Pompeu (2005, p. 24) relata que muitos ambientalistas, assim como "milenaristas e messiânicos" de várias religiões, acreditam que o Apocalipse acontecerá em breve. Para alguns, ele já teria chegado na pessoa de "um messias ao contrário": o ex-presidente norte-americano George W. Bush. Outros acreditam ainda, bem ao estilo milenarista, que haverá uma interferência de seres extraterrestres no destino da Terra, para salvá-la do desastre derradeiro ao qual os seres humanos a estariam conduzindo. Há uma certa ironia nessas crenças. A ideia da vinda de um messias ou redentor tem permeado o imaginário humano em várias localidades e épocas. A política intervencionista dos Estados Unidos encaixa-se de alguma maneira nesse contexto, pois parte do pressuposto de que uma determinada comunidade necessita da interferência de uma força externa para resolver seus problemas internos e voltar a uma possível normalidade. Do outro lado, certas comunidades, cientes da enorme complexidade de seus conflitos internos, principalmente em casos de violência extrema, até mesmo contam com essa intervenção. É como se aguardassem a irrupção repentina de um messias ou, melhor ainda, de um Deus *ex machina*, acima de qualquer suspeita, para impor o desfecho de um drama que em muitos casos essas comunidades não se veem aptas a solucionar. Pode-se dizer ainda que essa ideia sustenta também o discurso de autoridades britânicas que, principalmente nos séculos 19 e 20, impuseram o inglês como língua oficial em países colonizados para não beneficiar este ou aquele idioma local, o que supostamente poderia gerar conflitos internos.

Na direção oposta ao Apocalipse, há também uma vertente utópica do movimento ambientalista, que procura resgatar o Jardim do Éden. Essa tendência está de certa forma relacionada a uma visão romântica que, segundo Wilber (2005, p. 14), associa o estágio pós-racional da espiritualidade a uma volta ao pré-racional. De acordo com essa visão, a partir de uma "união inconsciente com o mundo como um todo", o ego racional teria se desenvolvido e se separado dessa unidade, fragmentando-se e criando "um mundo de pecado, sofrimento, catástrofe ecológica, brutalidade patriarcal e maldade generalizada". O estágio pós-racional seria então uma re-união com essa unidade original. Haraway (1991, p. 151) afirma que essa

unidade e completude original é o que move a narrativa ocidental da origem e é representada "pela mãe fálica da qual todos os seres humanos devem se separar". Romântica é também, para Marramao (1995, p. 296), a perspectiva interpretativa que vê na chamada "crise do progresso" uma retomada do combate à ciência e à técnica. O que se coloca em questão nessas afirmações é a noção de que houve um período de felicidade e realização plenas, de integração com o Todo – uma espécie de "época da inocência" – que se perdeu e torna-se, portanto, necessário recuperar.

A dimensão cósmica da ecologia, afirma Castells (1999b, p. 159), tem no nacionalismo de Estado seu inimigo declarado, pois este está vinculado a um território específico e rompe com a inter-relação de territórios implícita numa visão de "ecossistema global compartilhado". Uma identidade nacionalista entraria em conflito direto com a "identidade sociobiológica" dos ecologistas, mais afeita à diversidade cultural e biológica. Castells conclui que os ecologistas são ao mesmo tempo localistas e globalistas, pois relações ecológicas têm início em comunidades locais. Fairclough (2006, p. 134) argumenta também que conflitos locais integram contextos globais. Pode-se citar como exemplo o desmatamento da Amazônia, que embora seja um evento local afeta as condições climáticas de todo o planeta. Essas questões têm se tornado mais frequentes com o processo atual de globalização, o qual propicia também alianças e coalizões transnacionais entre diversos movimentos de proteção à natureza. A preservação da Amazônia tem sido defendida no Brasil por movimentos mais diretamente afetados pela sua destruição, como os ligados a indígenas e quilombolas e o MAB, Movimento dos Atingidos por Barragens. Suas causas coincidem com as de outros povos ao redor do mundo, que encontram na aliança com organizações globais como o Greenpeace ou o World Wildlife Fund uma forma de tornar suas lutas universais. De certa forma, as causas ambientais têm um potencial maior de universalização (e consequentemente de construção de grandes narrativas), pois não falam em nome apenas de grupos específicos – negros, mulheres, sem-terra –, mas de toda a humanidade. Mais ainda: de todas as espécies. Essas parcerias, porém, nem sempre são bem vindas. Um sem-terra me informou[14] que a organização paranaense Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem (SPVS) alega que o acampamento em que ele vive no litoral do Paraná causa prejuízos ao meio ambiente. Essa organização, no entanto, estaria promovendo a criação de búfalos em outras terras, o que também causa impactos ambientais negativos. Segundo o informante, por trás da SPVS estão proprietários da região interessados em tomar posse do acampamento para

[14] Em conversa informal realizada num acampamento do MST em Antonina, PR, em 16 de maio de 2006.

transformá-lo em latifúndio. Por outro lado, frações conservadoras da sociedade que se beneficiam da exploração ilícita dos bens naturais – como certos latifundiários, empresas agroindustriais e madeireiros – veem as alianças com organizações internacionais como ingerências externas de grupos que estariam ameaçando a soberania nacional. Dessa visão, compartilham também setores vinculados ao Estado, como a Escola Superior de Guerra (SCHERER-WARREN, 2005, p. 120), que chega ao ponto de referir-se a essas alianças como conspirações. Esse é um caso evidente de conflito entre identidade nacional e identidade sociobiológica de que fala Castells (1999b, p. 159). Não se pode deixar de mencionar que o MST também se caracteriza por uma identidade nacional, conforme se verá no capítulo 3. Dessa forma, nota-se como o movimento trafega por diferentes contextos, ou pelo que Fairclough (2006) chama de escalas, de acordo com a causa em questão: local, nacional, regional, global e, por que não dizer, universal.

Scherer-Warren (2005, p. 99) afirma que em geral a consciência ecológica entre as populações rurais não é tão abrangente. Ela surge apenas quando afeta diretamente o grupo. Pode-se dizer que isso não se aplica aos sem-terra, que têm na identidade territorial apenas uma de suas facetas. Não fosse pela consciência ecológica, o movimento não se oporia à ocupação indiscriminada da Amazônia, que seria uma fonte abundante de terras para a reforma agrária. Essa postura contrasta com a do governo militar na década de 1970, que, com seus projetos de colonização, incentivou trabalhadores rurais de várias partes do país a migrar e ocupar essa região como se fosse "um vazio demográfico, um deserto humano" (TORRES, 2007, p. 17), ignorando completamente a existência de várias populações nativas. O choque de interesses é evidente: essas populações dependem da floresta, pois em geral vivem do extrativismo, ao passo que a agricultura exige o desmatamento, precipitando o estriamento do que talvez seja o maior espaço liso sobre a Terra. Os resultados dessa ocupação, segundo Picoli (2006, p. 14), foram rios poluídos por mercúrio, matas devastadas por agentes químicos utilizados como desfolhantes e também pelas queimadas que preparam o terreno para as monoculturas. Para Torres (2007, p. 19), a Amazônia ainda é vista como "um banco de recursos a ser predatoriamente explorado" e os povos que aí habitam têm uma função vital para conter o desmatamento. O MST tem estrategicamente feito alianças com essas populações não apenas para apoiá-las em suas lutas locais, mas para lutar contra inimigos em comum, como os latifundiários em escala nacional e as transnacionais de alimentos em escala global. Além disso, a opção pela agroecologia tem colocado o movimento na vanguarda da defesa ambiental mundial. A agricultura orgânica, a diversificação de culturas e o uso consciente do solo são apenas alguns exemplos. Há experiências em assentamentos com

biofossas, adubação verde e produção de plantas biomedicinais.[15] Em visita à ENFF, em Guararema, no interior de São Paulo,[16] constatou-se ainda o uso de sistemas de captação de água da chuva, de tratamento de água de esgoto e de captação de energia solar. São vários dispositivos que procuram garantir o máximo aproveitamento dos recursos naturais, como é o caso ainda da "mandala produtiva", um tipo de horta circular cujo objetivo é aproveitar melhor a terra e a água. Além disso, os prédios da escola são construídos com material reciclado.

Todas essas iniciativas permitem afirmar que o MST é possuidor de uma "sabedoria ecológica" (WILBER, 2005, p. 54), conforme já mencionado. Além disso, apontam para a superação de interesses imediatos em favor de interesses universais. Wilber (p. 37) concebe uma escala holística que congrega as esferas egocêntrica, etnocêntrica, mundicêntrica e cósmica. Cada esfera mais ampla implica uma individualidade cada vez mais expandida e não obliterada. Para o autor, estender a simpatia que se tem pelo próprio ego, ou o cuidado que se tem com ele, para a família e então a comunidade significa um auto-enriquecimento. Da mesma forma, expandir a simpatia e a identidade própria para abranger a tribo, e daí a nação, a humanidade e finalmente todos os seres vivos é encontrar um Eu mais profundo em meio a cada uma dessas esferas mais amplas. Assim, a "consciência Cósmica" não seria a obliteração da individualidade, mas sua completude, de modo que "o seu Eu é o Eu de todo o Cosmos", de maneira semelhante ao que propõe Castells com o tempo glacial do "eu cosmológico" (1999b, p. 158). Em vez de progressão, a passagem de uma esfera a outra refere-se a um aprofundamento da anterior, de forma que o Eu nunca se elimina. É uma estrutura mais transubjetiva que pós-subjetiva. A foto de uma mística do MST (primeira foto do Anexo E, p. 223) pode ilustrar essa escala holística de Wilber. As místicas são encenações que os sem-terra costumam fazer na abertura de seus eventos nacionais ou regionais. Em geral, elas contêm uma narrativa, que se vale da memória para reforçar a identidade coletiva dos sem-terra e promover a coesão grupal. Já foi dito anteriormente que as marchas podem ser ilustrativas do tempo linear teleológico que caracteriza boa parte das ações e discursos do movimento. Podem também ser comparadas com a procissão católica ou com a caminhada de fundo cristão. Na imagem da mística em questão, a formação em espiral é sugestiva de uma expansão no espaço que abarca níveis cada vez mais amplos e profundos. Do indivíduo (ego) no centro, move-se para a comunidade (etno) – primeiro na forma da família, representada

[15] Biofossa (ENGELMANN, 2008, p. 33) é um sistema de tratamento de dejetos humanos que permite o reaproveitamento da água para irrigação. Adubação verde é "uma prática agrícola milenar" (p. 34) de rotação de culturas que melhora a capacidade produtiva do solo por meio da adição de material orgânico não decomposto.
[16] A visita foi realizada no dia 24 de janeiro de 2009.

pelos barracos, depois com os próprios sem-terra organizados coletivamente. Na continuação, vêm os seres humanos em geral (mundo) e pode-se dizer que o Cosmos estaria presente em toda parte. A imagem traz à lembrança ainda rituais de comunidades indígenas. Pode-se definir a mística então como uma narrativa espacial de celebração da memória.

Uma vez mais, é preciso salientar que essa integração com o Cosmos não pode se efetivar completamente, pois dependeria da eliminação de todo antagonismo. A ideia de uma integração *total* com o Cosmos implica a unicidade do Todo. Eliminadas as diferenças, o Outro seria completamente excluído ou absorvido, o que anularia qualquer projeto narrativo e identitário. Como a democracia radical de Laclau e Mouffe (2001) – cujo objetivo deveria ser a construção de uma identidade política coletiva visando a uma nova hegemonia, articulada através de relações, práticas e instituições sociais novas e igualitárias –, essa integração total serviria apenas como uma referência, mas nunca seria atingida. Essa abordagem não deixa também de ter sua utopia, no sentido da busca por um mundo melhor. A diferença é que a ênfase recai sobre a busca, o processo e não sobre o resultado, o produto. Ela tampouco propõe o retorno romântico a um passado mítico, original, de pureza e completude, em que as diferenças e conflitos seriam eliminados. A ideia do cósmico, paradoxalmente, projeta um futuro despido da progressão linear do tempo e, consequentemente, despido da valorização de feitos e conquistas. O tempo simplesmente é, não acontece.

No caso mais específico do MST, outros aspectos devem ser levados em consideração. A preservação da natureza, para o movimento, não exclui sua exploração e dominação. Há aí uma convergência com o projeto da modernidade que previa o domínio e a administração da natureza pelo ser humano. No entanto, a natureza deixou de ser vista como eternamente auto-renovável, um sistema auto-regulado, e passou a depender da intervenção humana para sua preservação e regeneração. Muitas das ações do MST apontam para uma preservação que inclui a adoção e propagação de espécies “puras” e “originais”, como as plantas medicinais e as sementes crioulas, que são definidas como sendo livres de manipulações genéticas ou tecnológicas. Isso se estende para a esfera cultural, com o resgate de técnicas ancestrais de plantio e colheita. O problema é quando essa visão é transposta para outras manifestações culturais, principalmente artísticas, conforme se verá no capítulo 3. Com base num determinismo sociocultural, procura-se apor à sociedade as mesmas regras de transformação e preservação que se aplica à natureza. Essa discussão evoca a noção platônica do modelo original e suas cópias, muito contestada por Deleuze e Derrida. Deleuze (2000, p. 136) se contrapõe à própria existência de um verdadeiro começo, uma origem: o que há são somente cópias. Para Derrida (2006), origem e cópia são mais uma das oposições binárias pressupostas

na “metafísica da presença”. Daí o conceito de suplemento, que, não sendo nem presença nem ausência, dispensa qualquer essencialismo. A suplementaridade requer mais que a coisa em si: algo que a preceda e se prolongue para fora dela. Segundo Derrida,

> O homem só *se denomina* homem ao desenhar limites excluindo o seu outro jogo da suplementariedade: a pureza da natureza, da animalidade, da primitividade, da infância, da loucura, da divindade. O aproximar-se destes limites é simultaneamente temido, como ameaça de morte, e desejado, como acesso à vida sem diferência. A história do homem *denominando-se* homem é a articulação de *todos* estes limites entre si. (2006, p. 298 – grifos no original)

Outra visão implícita no projeto modernista era que a natureza estaria sempre ao dispor da humanidade, que, com as conquistas tecnológicas, encontraria todas as soluções para contornar ou evitar problemas surgidos com a intervenção no meio ambiente. O paradoxo reside no fato de que a tecnologia tanto pode ser usada para explorar, e consequentemente devastar, quanto para preservar a natureza. Segundo Escobar (1995), a tecnologia, em boa parte do século 20, foi tratada como neutra e benéfica, algo que poderia resolver os problemas de países mais pobres, ignorando-se o fato de que ela é também um construto cultural. Por meio dela, criou-se então uma narrativa de desenvolvimento e progresso cuja premissa era levar a modernização a esses países, livrando-os de suas “superstições e relações arcaicas” (p. 39). Escobar acredita, no entanto, que esse processo de modernização – incluindo os Organismos Geneticamente Modificados, produção e distribuição homogeneizada de comida – falhou ao não resolver o problema da fome no mundo. Com o advento do ambientalismo e a defesa da biodiversidade, houve uma “capitalização da natureza” (p. 204) e os sistemas de conhecimento local passaram a receber significativa atenção por serem complementos importantes para a preservação ambiental. Observa-se assim um ciclo de construções simbólicas em torno da natureza que mostra como ela também é fruto de representações culturais. Em um primeiro momento, acreditou-se que ela precisava ser domada, para que o ser humano pudesse sentir seu pleno domínio sobre ela e não o oposto. Isso abriu espaço para que se considerasse a natureza como um bem a ser explorado, de modo que servisse aos interesses da humanidade. A partir de sua exploração desmesurada, entretanto, criou-se a ideia de que ela precisaria ser protegida, tornando-se peça-chave para a harmonia cósmica que se espera alcançar no futuro.

Pode-se dizer que a produção de sementes crioulas e o resgate de técnicas ancestrais de cultivo promovidas pelo MST também possuem sua tecnologia. No entanto, para os sem-terra, há uma diferença de grau quanto à manipulação genética de sementes. As chamadas sementes transgênicas iriam contra a natureza porque remetem novamente para a relação

cópia-original ou, neste caso, natural-artificial. Ao distanciar-se da natureza, seriam menos "puras" e teriam menos valor que as sementes crioulas. Nesse caso, a tecnologia passa a ser vista como um afastamento da natureza, e portanto sua degenerescência. Contudo, se para Derrida (2006, p. 219) a razão e a cultura são suplementos da natureza – uma natureza que pode faltar ou exceder a si mesma –, pode-se dizer aqui que a tecnologia também o é. Outro aspecto é que a manipulação genética pode enveredar pelo caminho do divino, que estaria proscrito ao ser humano mortal. Como no caso de Frankenstein, a ciência e a tecnologia são vistas como tomando o lugar de Deus, o único que teria o poder de, por meio da natureza, prover a vida.

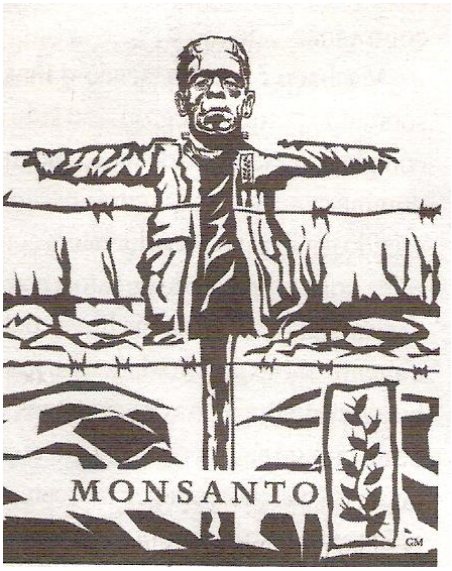


Figura 1.2 – Charge
(*Jornal Sem Terra*, out. 2008, p. 11)

Por serem "um afastamento da natureza" (DERRIDA, 2006, p. 47), as sementes transgênicas tomam assim a feição de monstro e, a exemplo do que Dartnell (2006, p. 3) afirma sobre a atividade dos *hackers* na rede virtual, podem provocar profunda ansiedade baseada no medo de que a ciência e a tecnologia tenham consequências imprevisíveis, perigosas e grotescas. Penna (2007, p. 24) dá a esse processo o nome de "*hubris* científica". A noção de desmedida contida na palavra grega *hubris* viria a tomar o sentido de pecado na tradição cristã. Criou-se então um sentimento de culpa que, principalmente nas ficções científicas, define o percurso do herói como aquele que "se excede ao desconhecer o limite do humano e querer ser Deus". Se os latifundiários e a grande mídia consideram os sem-terra bárbaros e atrasados, conforme já se viu na introdução deste trabalho, as transnacionais de alimentos são vistas como

monstruosas pelo MST, fato evidente na charge acima. No entender de Itelvina Mafioli (2008, p. 6), da direção nacional do movimento, a natureza, assim como a mulher, é sinônimo de provedora da vida. Estabelece-se assim uma dicotomia baseada na ideia de que existem dois projetos claros para o campo: um de vida – agricultura popular, defesa da biodiversidade, produção de alimentos saudáveis, relação harmoniosa com a natureza –, outro de morte – comandado pelas transnacionais e pelo agronegócio. Argumentar a favor da convivência de ambos é impensável: "Trata-se apenas de uma forma envergonhada de defender o agronegócio. [...] Como diz o ditado popular, não se pode 'acender uma [vela] para Deus e outra para o diabo'" (AS PERVERSIDADES..., 2006). Pode-se perguntar, pensando-se em Deleuze: de que lado da "cerca" então está o MST? Segundo o autor, "a particularidade dos demónios é operar nos intervalos entre os campos de acção dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades" (DELEUZE, 2000, p. 94). Saltar, neste caso, refere-se aos "distúrbios subversivos que as distribuições nómadas introduzem nas estruturas sedentárias da representação". Deleuze vê nesse salto ainda uma subversão da hierarquia, que vem a coroar a anarquia, a desmedida, e faz o ser ultrapassar os seus limites.

Para Castells (1999b, p. 155), a ciência está na base também do ambientalismo. Refletindo um "temor ancestral da humanidade", um dos objetivos do ambientalismo seria "reassumir o controle social sobre os produtos da mente humana antes que a ciência e a tecnologia adquiram vida própria, com as máquinas finalmente impondo sua vontade sobre nós e sobre a natureza". Haraway (1991, p. 180) afirma que "Monstros sempre definiram os limites da comunidade nas imaginações ocidentais". Aqui talvez se possa dizer que o limite venha a se transformar em limiar, nas definições de Deleuze e Guattari (1997, p. 130): limite designa o penúltimo, marcando um recomeço necessário; limiar designa o último, que marca uma mudança inevitável. Para além dele, inicia-se um novo agenciamento. Uma das grandes angústias da humanidade atualmente talvez seja a consciência de que esse limiar que separa os "deuses" dos seres humanos esteja para ser alcançado, dando início a um novo agenciamento a partir das novas experiências genéticas e cibernéticas, como a própria clonagem humana, com todas as suas implicações éticas, políticas e religiosas. Segundo Castells (1999b, p. 276), as transformações na área da reprodução biológica nas últimas décadas já têm sido suficientes para redefinir os papéis tradicionalmente reservados à família. A situação presente, de uma possível transformação profunda nas relações humanas, talvez possa ser comparada à transição europeia do Renascimento. Bakhtin (1993, p. 293) fala do "medo cósmico" característico da sociedade medieval: o medo do desconhecido, do incerto, a sensação de desamparo diante do imenso universo. Para ele, esse medo era utilizado pelos

sistemas religiosos para oprimir o ser humano e dominar sua consciência. Entretanto, a luta contra ele, nas manifestações populares, não se apoiava sobre a eternidade do espírito, mas sobre o princípio material do próprio corpo humano, que absorvia os elementos cósmicos e era absorvido por eles. Daí a noção de corpo grotesco, que fazia vencer o medo pelo riso. Em constante movimento e sempre em construção, ele simbolizava a renovação e trazia em si tanto o princípio da vida quanto da morte. Bakhtin (p. 322) argumenta que dessa concepção grotesca de corpo surgiria "um novo sentimento histórico", em que o ser humano se sentiria "criador da história". A renovação passaria a se dar então com a sucessão de gerações infinitamente renovadas, que garantiria o movimento no tempo e a progressão do "corpo histórico da humanidade". Essa imagem seria construída, segundo o autor, sobre as horizontais do espaço e do tempo típicas do Renascimento, deixando para trás a vertical hierárquica medieval. Nesse processo, acrescenta Bauman (2005, p. 79), a ciência moderna construiu uma linguagem para narrar o mundo em termos que não fossem teológicos, sem referência a uma intenção divina. A ciência e a tecnologia obtiveram triunfos importantíssimos, mas com consequências a longo prazo não necessariamente benéficas, segundo ele. Para dizer que o momento atual é também de transição para o ser humano é preciso levar em conta o papel fundamental da ciência e da tecnologia nas mudanças que estão acontecendo, com a ressalva de que seus resultados não serão necessariamente benéficos. Daí a sensação de incerteza e impotência, algo parecido com um novo "medo cósmico". Para lutar contra ele, talvez seja preciso reconfigurar esse novo "corpo grotesco", hoje projetado por cientistas tornados "deuses", e transformá-lo num corpo grotesco popular e democrático.

Para o MST, há ainda uma questão geo-sociopolítica a respeito dos organismos geneticamente modificados, pois existem interesses de megacorporações transnacionais em jogo, aquelas mesmas que estão no rol de inimigos do movimento. Ciência, tecnologia e progresso assumem mais uma vez as feições de uma narrativa imposta aos agricultores dos países periféricos como tem acontecido há décadas. A postura do MST se configura como outra contra-narrativa em favor da diversidade. Uma diversidade, todavia, que tem muito ainda de volta às origens, o que exclui o papel desempenhado por novas tecnologias na diluição de fronteiras e superação dos binarismos, embora os sem-terra também façam uso delas, conforme se verá no próximo capítulo. Haraway (1991) traduz essa ideia na figura híbrida do *cyborg*, um misto de máquina e organismo, que pode fornecer "uma saída do labirinto de dualismos" que tem definido a maneira como explicamos, para nós mesmos, "nossos corpos e nossas ferramentas" (p. 181). Não seria a busca de uma linguagem comum,

mas de uma “poderosa e infiel heteroglossia”, num processo de construção e destruição de máquinas, identidades, categorias, relacionamentos e “narrativas espaciais”. Para Escobar (1995, p. 207), qualquer organismo que se torne objeto da ciência é uma mistura de três elementos: o orgânico, o técnico e o textual. A crescente interação entre organismos e máquinas tem sido mediada por narrativas científicas e culturais, de modo que a natureza seria uma co-construção entre humanos e não-humanos. O *cyborg* pode então ser visto tanto como a imposição de um novo controle sobre o planeta quanto como a possibilidade de novas articulações entre humanos, animais e máquinas. Por essa razão, Escobar argumenta que o *cyborg* não é necessariamente um inimigo. Em outros termos, pode-se ter uma alternativa à “manipulação criminosa da biogenética” (CARTA..., 2007) promovida pelas transnacionais de alimentos, segundo o MST. “Socialistas, feministas e outros deveriam voltar sua atenção para as relações sociais da ciência e da tecnologia, na medida em que elas servem para mediar e moldar a construção de nós mesmos, de nossos corpos e da natureza.” (ESCOBAR, 1995, p. 208) Para Haraway (1991, p. 163), “O *cyborg* é uma espécie de eu pessoal e coletivo pós-moderno desmontável e remontável”. Dessa forma, uma narrativa *cyborg* não implica uma completude original, anterior à linguagem e ao “Homem”. “A escrita *cyborg* refere-se ao poder de sobreviver, não com base numa inocência original, mas ao apossar-se das ferramentas para marcar o mundo que as marcou como outro.” (p. 175) E as ferramentas, neste caso, seriam as “narrativas recontadas, versões que revertem e deslocam os dualismos hierárquicos das identidades naturalizadas”. Pode-se dizer que as novas tecnologias da comunicação têm desempenhado um papel fundamental nessa espécie de “narrativa *cyborg*”. No próximo capítulo, serão discutidas as maneiras como elas têm atuado na diluição de fronteiras e binarismos, assim como na construção identitária de movimentos sociais, especialmente a dos sem-terra.

CAPÍTULO 2
AS NOVAS TECNOLOGIAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SEM-TERRA

2.1 Tecnologia e poder

O MST, ao transcender seus objetivos corporativos (a reforma agrária), alia-se a grupos e movimentos sociais que têm causas em comum – índios, ecologistas, feministas, desempregados, entre outros –, em especial por sofrerem algum tipo de opressão ou por resistirem ao poder dominante e suas narrativas canônicas totalizantes. A língua inglesa e as novas tecnologias da comunicação são importantes na articulação com os demais grupos sociais. No âmbito do ensino de línguas estrangeiras, Gee (1986, p. 743) afirma que o ensino de inglês não é o ensino de língua ou gramática, mas de práticas discursivas, e que, sem o controle sobre elas, não há acesso ao poder. Práticas discursivas, para o autor, referem-se ao uso da linguagem em seu contexto significativo e estão intimamente relacionadas com a visão de mundo de cada grupo social ou cultural e, consequentemente, com a identidade dos que as praticam: "uma mudança de práticas discursivas é uma mudança de identidade" (p. 720). A identidade é, portanto, dinâmica e passível de transformação, assim como as relações de poder entre sujeitos ou grupos sociais no interior de uma sociedade. Fairclough (2001, p. 117) ressalta que as práticas discursivas estão vinculadas a práticas ideológicas, políticas e sociais e tanto podem reproduzir quanto transformar as relações de dominação. Esses aspectos estão em concordância com a relação entre narrativa e identidade discutida no capítulo anterior.

Pode-se afirmar ainda que o acesso ao poder através de práticas discursivas mencionado por Gee se aplica também às novas tecnologias, que, segundo Lankshear, Snyder e Green (2000), não são apenas ferramentas e aplicações para serem usadas mecanicamente: uma abordagem crítica permite-nos entender seu papel na história contemporânea e na prática social do cotidiano. Para os autores, novas tecnologias podem modificar as circunstâncias sociais das comunidades em que são inseridas, permitindo seu uso de maneira diferente e imprevisível. Essa atitude implica desenvolver conhecimentos e técnicas que vão além do meramente aprender a manusear as tecnologias de comunicação e informação, o que requer o domínio de novos e complexos usos da linguagem. Para Burnett e Marshall (2003), em comparação com os tradicionais meios de comunicação a Internet não implica apenas ler, observar e navegar: trata-se de "uma espécie de apoderamento para *produzir*" (p. 73 – grifo no original), o que pressupõe um grau maior de interação e agência por parte do usuário. As tecnologias tradicionais, como leitura e escrita, passam a interagir com aspectos visuais,

sonoros e digitais, típicos das novas tecnologias. As *Orientações Curriculares para o Ensino Médio* relativas a conhecimentos de línguas estrangeiras atribuem a cada uma dessas habilidades o termo *letramento*, que se refere a "práticas socioculturais contextualizadas" (BRASIL, 2006, p. 106), em oposição a práticas tradicionais que buscam promover a aquisição de conhecimento num ambiente descontextualizado e deslocado do meio sociocultural do usuário. Letramento é, então, um conjunto de práticas discursivas (GEE, 1986, p. 719) e implica também mudanças de identidade. Na interação dessas diversas habilidades, surge o conceito de *multiletramentos*, "para dar conta da extrema complexidade desses novos e complexos usos da linguagem por novas comunidades de prática" (BRASIL, 2006, p. 106).

Como se trata aqui de um movimento rural, a noção de tecnologia assume um aspecto totalmente diverso daquele atribuído ao trabalho da terra. As tecnologias do cultivo, da lavoura, cujo domínio é vital para o trabalhador do campo, convivem com as novas tecnologias da comunicação, que no caso do MST permitem criar e transformar cultura abstrata, de modo a poder agir no mundo em nível tanto local quanto global. Lankshear, Snyder e Green (2000) argumentam também que aparelhos eletrônicos são extremamente diferentes de aparelhos mecânicos e podem proporcionar diferentes maneiras de perceber e sentir a realidade. Mais que epistemológica, é uma relação ontológica, pois a própria realidade se transforma. Segundo Burnett e Marshall (2003, p. 61), desenvolver uma nova tecnologia de comunicação – qualquer que seja ela, "tambor, papiro, livro, telégrafo, rádio, televisão, computador, telefone celular" – permite reconstruir o sujeito e seu mundo ao criar "novas oportunidades para reflexão, percepção e experiência social". Castells identifica na Revolução Industrial e na Revolução da Tecnologia da Informação um *continuum*, em que "Fontes móveis de energia barata e acessível expandiram e aumentaram a força do corpo humano, criando a base material para a continuação histórica de um movimento semelhante rumo à expansão da mente humana" (1999a, p. 57). Partiu-se de uma situação em que havia um analfabetismo generalizado da população e baixa intensidade de informação na estrutura produtiva para uma em que a informação atravessa toda a estrutura social. Para Certeau (1995, p. 197), no momento em que a racionalização científica e técnica desvia o trabalho humano para a preparação, a organização e o controle da produção, ela passa a privilegiar o saber.

> Então, ao educar seus cidadãos e promover a organização gradual da economia em torno de conhecimentos e informação, a sociedade industrial preparou o terreno para

> a capacitação da mente humana para quando as novas tecnologias da informação fossem disponibilizadas. (CASTELLS, 1999a, p. 82)

Não se pode pensar, todavia, numa relação causal entre as duas etapas ou que elas pudessem ser perfeitamente delineadas dentro desse *continuum*. Nem tampouco que se trata de um processo evolutivo. O que talvez possa ser salientado é que a Revolução da Tecnologia da Informação não teria começado exatamente onde a Revolução Industrial parou, mas que houve um entrecruzamento em momentos diferenciados.

Castells (p. 383) observa que a comunicação mediada por computadores é maior entre pessoas mais instruídas e de maior poder aquisitivo, vivendo nas áreas metropolitanas mais sofisticadas dos países mais ricos. Não são, portanto, pessoas com o perfil do trabalhador rural sem terra. Ainda de acordo com Castells, levantamento feito nos Estados Unidos em 1995 aponta que 65% dos usuários de Internet eram do sexo masculino e com uma renda familiar média anual de US$62 mil. Selber (2004, p. 108) afirma que nos Estados Unidos, desde o advento do computador, a distância entre os grupos sociais aumentou significativamente, e o acesso a computadores é ainda muito limitado entre as classes menos privilegiadas, não apenas nas residências mas também nas escolas. Da mesma forma, negros e mulheres também estão em situação de desvantagem. O mesmo se pode dizer da população rural de baixa renda no mundo todo, que, segundo Scholte (2005, p. 341), tem tido pouco acesso às comunicações globais. No Canadá, a agência nacional de estatística (CANADÁ, 2008) revela que 91% da população de mais alta renda teve acesso à Internet em 2007, quase o dobro do que os 47% da população de mais baixa renda. Na comparação entre países, Dartnell (2006, p. 7) apresenta números surpreendentes. Em 2002, para cada 100 pessoas havia 62,5 computadores nos Estados Unidos e apenas 0,05 no Níger. Para cada 10.000 habitantes, havia 5.375 pessoas com acesso à Internet nos Estados Unidos e 1,14 na República Democrática do Congo. Dos treze maiores servidores de Internet do mundo, onze são dos Estados Unidos, e os outros dois são do Reino Unido e do Japão (SCHOLTE, 2005, p 327-328).

No Brasil, de acordo com o Ministério da Ciência e Tecnologia (BRASIL, 2007a), apenas 2% da população mais pobre tem acesso regular à Internet. Esse número cai para 0,5% entre a população negra e pobre de Salvador, o que mostra que a exclusão digital é maior nas regiões mais pobres, principalmente a Nordeste. Com o desenvolvimento das novas tecnologias, não é pequeno o risco de que aumente a desigualdade social no país. A exclusão digital não seria apenas um reflexo da exclusão social, mas também um intensificador desta. O sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz, da Rede de Informação Tecnológica Latino-Americana,

aponta como solução para esse problema a adoção de políticas públicas para a diminuição da desigualdade (BRASIL, 2007b). Uma delas seria aumentar o índice de acesso à Internet nas escolas, beneficiando principalmente estudantes que não têm condições de adquirir um computador ou ter uma linha telefônica em casa. Em 2006, esse índice era de 1,17 computadores para cada cem alunos, enquanto na Europa a média era de 11,4. Relatórios da Fundação Getúlio Vargas (apud BRASIL, 2006, p. 95) demonstram também que 35,2% das pessoas que têm participação na sociedade têm acesso à Internet, ao passo que essa participação é reduzida para 6,3% aos de nível superior incompleto e sem acesso às novas tecnologias. Esse cenário aparentemente está mudando. Segundo estudo do Ibope NetRatings (BRASIL..., 2008), o número de usuários de Internet no país vem aumentando, com significativa participação de membros da classe C. Além disso, em 2007, pela primeira vez foram vendidos mais computadores que aparelhos de televisão no país, devido a uma série de fatores que, segundo o estudo, têm tornado a compra de computadores mais acessível a consumidores de baixa renda.

Portanto, ter o domínio da Internet significa ter também um possível domínio de uma extensa gama de práticas discursivas que em última instância dão acesso ao poder. Explica-se assim a importância atribuída atualmente às novas tecnologias da comunicação não só pelas grandes corporações do mundo capitalista e pelos Estados, mas também por movimentos sociais, ONGs e grupos minoritários. Burnett e Marshall (2003, p. 128) identificam uma "ideologia da tecnologia da informação" na cultura contemporânea, que teria surgido nos Estados Unidos provavelmente nos anos 1980. Para os autores, ela é fruto da política do governo norte-americano de incentivar a pesquisa tecnológica e científica visando ao crescimento econômico. Essa política, posteriormente, seria adotada por outros países, acompanhada do discurso de que a tecnologia da informação geraria sociedades mais democráticas e promoveria mais oportunidades econômicas, em estreita relação com privatização e aumento de produtividade em escala global. Tecnologia da informação passaria, então, a ser associada aos valores do mercado livre e da comercialização da informação. Ela não apenas seria apresentada como neutra e natural, mas também como algo que traria melhoras para a sociedade, criando um "desejo pela transformação cultural prometida pela tecnologia" (p. 9). Para os autores, esta é apenas mais uma etapa de uma série de inovações tecnológicas impulsionadas pelo capitalismo. Todavia, não seriam as inovações tecnológicas a força motriz das transformações, mas sim o mercado livre, com seu "ímpeto inerente de gerar e acumular capital" (p. 132).

À conexão entre as novas mídias e as estruturas de poder, Ianni (2000) deu o nome de "príncipe eletrônico", de modo que as relações entre os grupos hegemônicos e os de resistência hoje em dia passam necessariamente pelo uso dos meios eletrônicos de comunicação. Para Ianni, na época da globalização há uma considerável alteração nas formas de sociabilidade e nos jogos das forças sociais, num panorama em que "as sociedades civis nacionais se revelam províncias da sociedade civil mundial em formação" (p. 143). Uma época em que todas as esferas da sociedade nacional e mundial, assim como as estruturas de poder, estão impregnadas pelas tecnologias eletrônicas, informáticas e cibernéticas. Nesse complexo palco da política como teoria e prática na época da globalização, forma-se o príncipe eletrônico, um desenvolvimento novo e abrangente da mídia no âmbito de tudo o que está relacionado à política. Esse príncipe eletrônico, segundo Ianni, não é homogêneo nem monolítico e – embora represente tanto a perspectiva dos grupos sociais subalternos quanto a dos grupos sociais predominantes – é principalmente a visão de mundo prevalecente nesses blocos de poder predominantes que ele expressa, já que as novas tecnologias da comunicação, informação e propaganda estão organizadas em empresas e conglomerados. Isso não quer dizer que esse mesmo príncipe eletrônico não possa atender aos interesses dos movimentos populares:

> A feição supranacional que modela as ONGs torna-se passível de ser aclimatada na periferia econômica graças ao fato de que o país abandona os meios de comunicação clássicos [...] e se adentra pelas cada vez mais baratas e velozes rodovias intercontinentais da Internet. Uma sociedade civil na periferia é paradoxalmente impensável sem os avanços tecnológicos da informática.
> [...] Ao ser reconfigurado pragmaticamente pelos atuais economistas e políticos, para que se adéqüe às determinações do fluxo do capital transnacional, que operacionaliza as diversas economias de mercado em confronto no palco do mundo, a cultura nacional estaria (ou deve estar) ganhando uma nova reconfiguração que, por sua vez, levaria (ou está levando) os atores culturais pobres a se manifestarem por uma atitude cosmopolita, até então inédita em termos de grupos carentes e marginalizados em países periféricos. (SANTIAGO, 2004, p. 59-60)

Ianni (2004) afirma que a mídia passa, então, a exercer o papel antes designado a figuras "clássicas" da política, como partidos políticos, sindicatos e movimentos sociais, que por sua vez são transformados e/ou marginalizados. Essa transição não passa despercebida pela própria sociedade. Em pesquisa com jovens do Ensino Médio da Grande São Paulo, La Taille e Harkot-de-La-Taille (2007, p. 6) observam que os entrevistados demonstraram mais confiança nos meios de comunicação que no Poder Judiciário, no Congresso Nacional e nos partidos políticos. No entanto, essa mídia não pode ser vista como um corpo homogêneo, mas plural, ainda que sob forte influência das grandes corporações. Para Castells (2004, p. 30),

mesmo num estágio de concentração oligopolista, o sistema multimídia não se caracteriza por mensagens de mão única para um público massificado, mais típico da cultura de massa da sociedade industrial. Tampouco por uma aldeia global dominada por uma cultura unitária ao estilo Hollywood. Para ele, a mídia da sociedade em rede apresenta uma grande variedade de canais de comunicação em crescente interação. E ela se caracteriza pela diversificação e autonomia de um público para o qual toda "experiência mental coletiva" é virtual, mas uma virtualidade que é uma dimensão fundamental da realidade de todos. Entretanto, o domínio das práticas discursivas possibilitadas pela Internet não implica automaticamente acesso ao poder. A Internet, como qualquer outra mídia, pode ser usada para os mais diversos fins, como comunicação, trabalho ou lazer, em muitos casos reproduzindo as relações de poder já existentes. É preciso, acima de tudo, evitar o "determinismo tecnológico", supor que "as qualidades inerentes ao próprio meio digital são responsáveis pelas mudanças nas práticas sociais e culturais" (SNYDER, 1998, p. 132). Não se pode, portanto, ignorar que o ser humano tem um papel ativo nesse processo: "toda tecnologia emergente é socialmente construída pelos interesses e crenças de grupos sociais particulares" (p. 140). De maneira semelhante, Selber (2004, p. 100) descreve tecnologia como "uma formação sistêmica constituída de discursos inseridos em relações sociais, políticas, históricas e materiais". O uso político que o MST faz dela depende de uma conscientização que está integrada no projeto pedagógico de formação de seus membros:

> Para o MST, pensar a educação no e do campo é pensar em um processo de humanização e de resgate da dignidade. [...] Ela tem que ser uma educação inovadora, que contribua para que os trabalhadores e as trabalhadoras do campo se apropriem da sua história, tornando-se sujeitos com consciência e capacidade de transformar a realidade social onde vivem. (TODOS..., 2006)

2.2 Novas mídias e novos modos de produção de significado

A educação no MST não é um tema central nesta tese. No entanto, estudos recentes têm colocado grande ênfase no uso de novas mídias e na interação de diferentes técnicas e habilidades no processo de aprendizagem e de construção de identidade. Para além do texto escrito, aspectos visuais, digitais e sonoros passam a desempenhar papel fundamental. Da mesma maneira, leitura e escrita se mesclam com outras habilidades como a auditiva, a visual e a espacial, intensificadas pelos meios de comunicação de massa, especialmente com o advento do computador e da Internet. Essa visão está na base dos estudos sobre multiletramentos e multimodalidade (BRASIL, 2006; COPE; KALANTZIS, 2000a; KRESS;

VAN LEEUWEN, 2006; LANKSHEAR; SNYDER; GREEN, 2000; MONTE MÓR, 2006; SELBER, 2004; MENEZES DE SOUZA, 2005) e poderia ser um norteador para a "educação inovadora" que o MST busca implantar (TODOS..., 2006). Embora muitos desses estudos tenham como referência o estudante ou usuário urbano e pertencente à classe média, não se pode ignorar o potencial de apoderamento que as novas mídias proporcionam, conforme já foi dito anteriormente.

Mesmo assim, esse novo enfoque traz para o primeiro plano habilidades já dominadas por grupos minoritários que não eram privilegiadas no ensino tradicional – altamente caracterizado por uma abordagem linguística – e que agora tomam novo significado. A comunicação visual, por exemplo, sempre desempenhou papel importante entre grupos indígenas (MENEZES DE SOUZA, 2005; THIAGO, 2007). Segundo Cope e Kalantzis (2000b, p. 5), essas habilidades são também "modos de produção de significado", pois se caracterizam como recursos semióticos em situações de comunicação e representação. Outra habilidade pressuposta nas teorias dos multiletramentos, a espacial, é extremamente significativa para o trabalho com a terra e para a transformação pelo sem-terra de sua realidade social, conforme apregoado pelo movimento. Knijnik (1994, p. 76), por exemplo, relata como no meio rural do Rio Grande do Sul os trabalhadores têm utilizado métodos populares de medição de terra que divergem dos métodos oficiais baseados na matemática acadêmica, mas que de qualquer maneira estão em estreita correlação com a visão de mundo da comunidade. Além disso, o espaço do assentamento não é apenas o local do cultivo, do trabalho mecânico, mas principalmente o da convivência e dos relacionamentos pessoais e sociais, conforme já se discutiu no capítulo anterior. A partir daí configura-se também o assentamento como local de resistência política e cultural. Segundo José Batista de Oliveira, integrante da direção nacional do movimento, "os assentamentos são espaços, territórios de disputa permanente" (AUGUSTO, 2008). O desafio para o MST, no momento, talvez seja conjugar todos esses modos de produção de significado com as novas tecnologias de comunicação, de maneira que elas sejam acessíveis ao trabalhador rural, uma vez que seu domínio está nas mãos de alguns poucos integrantes do movimento responsáveis pela produção jornalística. Assim, seria possível aliar a tecnologia mecânica à digital, a real à virtual, nos moldes de um poderoso multiletramento.

Os modos de produção de significado que estão adquirindo maior grau de importância, segundo teóricos dos multiletramentos (THE NEW LONDON GROUP, 2000, p. 28), são cinco: visual, auditivo, gestual, espacial e multimodal. Este último refere-se à integração de todos os anteriores, incluindo também o já tradicional modo linguístico. Cope e Kalantzis

(2000b, p. 5) argumentam que estão em processo uma multiplicidade e uma integração crescentes de modos de produção de significados, "em que o textual está relacionado também com o visual, o sonoro, o espacial, o comportamental, entre outros. Isso é particularmente importante nos meios de comunicação de massa, na multimídia e na hipermídia eletrônica". O significado seria, portanto, produzido de maneira cada vez mais multimodal. A *webpage* do MST congrega vários desses modos, uma vez que o texto escrito interage com imagens, vídeos e mensagens gravadas em áudio, disponíveis na rádio virtual Vozes da Terra. Mesmo para o assentado que não tem acesso a computador ou Internet, as possibilidades são imensas. No seu dia a dia, ele está em contato com o modo visual na televisão ou nas mídias impressas do MST. O modo auditivo está presente nos meios de comunicação de massa. Segundo Maria Lúcia[17] – integrante do setor de comunicação do movimento, em entrevista ao autor deste trabalho –, durante o V Congresso Nacional do MST, em 2007, foram organizadas "frentes de comunicação", como, por exemplo, a de audiovisual. Uma emissora de rádio foi montada especialmente para o evento. Há ainda as rádios comunitárias, como a Palmares FM, instalada num assentamento no município de Parauapebas, Pará (STEDILE; BECHARA, 2008, p. 6). Teatro, música e dança também estão presentes na vida do sem-terra, principalmente nas manifestações (CULTURE..., 2006). A questão relativa à "produção de significados" (COPE; KALANTZIS, 2000b, p. 5) fica evidente ainda na utilização dos modos gestual e espacial nas manifestações e ocupações. Referindo-se à atuação do Movimento de Luta pela Terra (MLT) no Triângulo Mineiro, Fernandes (2007, p. 154) detecta algumas aplicações, intencionais ou não, desses modos. A partir de falas que narram uma ocupação, ele faz as seguintes observações: quando a polícia chega para despejar os sem-terra, as mulheres e crianças formam um círculo em volta dos homens para protegê-los dos policiais. Ao mesmo tempo, fazem uso de espingardas velhas, instrumentos musicais, apitos, foguetes e vozes para manifestar-se numa mescla de festejo e luta. Com a chegada de um padre, os sem-terra improvisam um altar para a celebração de uma cerimônia religiosa, o que, segundo Fernandes, transforma o espaço social do acampamento em "lugar sagrado". A finalidade de todas essas estratégias seria ganhar tempo e conter os policiais até a chegada da advogada do movimento, que poderia dar mais poder de negociação aos acampados.

Quanto às manifestações, elas não se restringem ao MST, mas são uma tradição em movimentos políticos e sociais. Mesmo com a intensificação do ativismo digital, que será discutido mais adiante, as manifestações públicas em espaços reais não diminuíram de

[17] Entrevista realizada no dia 26 de junho de 2007, em São Paulo, e gravada em arquivo MP3.

intensidade. Na verdade, muitas delas adquiriram *status* internacional, amplificadas pelas novas mídias, como os protestos em Seattle, Estados Unidos, em 1999, contra a Organização Mundial do Comércio (JURIS, 2004; DOWNING, 2003; RODRÍGUEZ, 2008). Segundo Yúdice (2004, p. 216), a cobertura da mídia fez os sem-terra dar mais atenção à maneira como fazem a coreografia de suas marchas e se apresentam visualmente, a fim de conseguir mais visibilidade e solidariedade. Ao lado das ocupações, as manifestações são uma tática importante do MST para atingir seus objetivos. Em ambos os casos, o espaço é um fator significativo.

O uso do gesto sempre esteve presente em manifestações. Ações coordenadas, ou até mesmo coreografadas, são muitas vezes usadas para reforçar palavras de ordem e dar um efeito de união e harmonia entre os participantes. Como na narração de Benjamin (1994a, p. 220-221), os "gestos, aprendidos na experiência do trabalho, [...] sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito". Pode-se pensar nos gestos, neste caso, não como complementos, mas sim suplementos (DERRIDA, 2006) da voz e da palavra. Quanto aos sem-terra, há um aspecto que se sobressai e que torna suas manifestações singulares: como o homem que aparece segurando o facão no logotipo do MST (*vide* figura 2.2, p. 107), os sem-terra empunham suas ferramentas para o alto, ao contrário do uso que fazem delas no trabalho diário.[18] Numa análise semiótica de imagens, Kress e Van Leeuwen (2006, p. 186) afirmam que, em geral, a parte superior representa o ideal, enquanto a inferior, o real. Neste caso, pode-se argumentar que, no trabalho diário com a lavoura, as ferramentas enfatizam a ideia de que o sem-terra é um trabalhador e que faz bom uso do espaço que conquistou. Nas manifestações, a ferramenta, voltada para o alto, simboliza o ideal de algo que ainda não foi conquistado e pelo qual o sem-terra luta (*vide* Anexo F, p. 224). Demonstra também que esta é mais uma opção do trabalhador: a de não trabalhar. Não é uma decisão tomada por um patrão ou pelo governo.

Em alguns casos, o gesto pode ser apenas um acessório que reforça o conteúdo veiculado verbalmente. Em outros, é o principal produtor de significado, uma vez que o elemento visual pode ser mais eficaz que o linguístico. O uso das ferramentas e da indumentária, por exemplo, já de início indica que seus portadores são trabalhadores rurais, sem a necessidade de recorrer a palavras, tanto faladas quanto escritas. Além disso, as ferramentas adquirem significados sociais variados de acordo com o uso que os sem-terra fazem delas, o que demonstra que elas também estão inscritas em processos de representação.

[18] Até recentemente, esse contraste podia ser percebido na imagem colocada no topo da *webpage* do MST, que mostrava ambos os momentos lado a lado. Com a reformulação da *webpage* em meados de 2009, essa imagem foi substituída.

Em primeiro lugar, facões, enxadas e foices denotam trabalho árduo e manual e são, portanto, constituintes da identidade do sem-terra, em contraste, por exemplo, com as grandes máquinas empregadas em lavouras mecanizadas, que, numa leitura semiótica, são representantes do latifúndio e da monocultura. Nas manifestações de ruralistas e agricultores não alinhados com os sem-terra, não se veem ferramentas manuais, mas máquinas agrícolas. Não que os sem-terra não façam uso dessas máquinas em seu trabalho, o que faria supor que eles são "anacrônicos" e avessos à tecnologia, como muitas vezes eles são descritos e conforme já foi discutido no capítulo introdutório. O trabalho mecanizado também está presente no dia a dia do sem-terra em muitos assentamentos e é, portanto, um dos elementos que modelam sua identidade. A preferência pela ferramenta manual, por outro lado, coloca ênfase no ser humano, no trabalhador rural, enquanto a máquina assume outra simbologia, como a do capital, por exemplo. A questão aqui, uma vez mais, é perceber como instrumentos de uso social entram em conflitos de significação e representação. Em segundo lugar, ao usar as ferramentas como instrumento de protesto, o MST demonstra que o sem-terra não é apenas um trabalhador rural cuja aspiração seja tão somente dedicar-se à sua lavoura e tirar dela seu sustento, mas que, na verdade, é um sujeito politizado lutando para assumir um papel ativo na sociedade e, em última instância, transformá-la. Em terceiro lugar, as ferramentas podem ser vistas (representadas) ainda como armas, leitura muitas vezes privilegiada pelos oponentes do movimento, ainda que, na grande maioria das vezes, as manifestações do MST tenham um caráter estritamente pacífico. Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p. 72), pode-se distinguir armas e ferramentas segundo seu uso, mas é muito difícil propor uma diferença intrínseca entre elas.

Numa manifestação, portanto, estão presentes todos os modos de produção de significado relativos aos multiletramentos: o visual, o sonoro, o espacial e o gestual, além do linguístico. Os exemplos citados acima revelam a potencialidade desses modos, principalmente quando se combinam e resultam na multimodalidade. Algumas questões precisam ser levadas em conta. A presença desses modos no trabalho, manifestações e ocupações do movimento não é, em grande parte, algo natural, mas motivado. Conforme já discutido na introdução deste trabalho, muitos sem-terra são provenientes do meio urbano e nunca tiveram um contato mais íntimo com a terra. A noção que eles têm de espaço (e também de comportamento, linguagem etc.) é, portanto, diferente daquela dos que cresceram no meio rural. Longe de ser um problema, esse aspecto demonstra a diversidade no interior do movimento. Como consequência, tem efeito um processo pedagógico de rearticulação desses sujeitos para sua transformação em trabalhadores rurais, como atestam muitos dos relatos

apresentados por Branford e Rocha (2004). O mesmo se aplica à grande maioria dos sem-terra, que passou de uma situação de assujeitamento a empregadores e autoridades para a de resistência e/ou militância. Para isso, segundo Morissawa (2001, p. 205), é necessário adquirir uma "formação sociopolítica da qual os trabalhadores em geral sempre foram privados". Há ainda toda uma economia em torno da adaptação desses sujeitos à vida em coletividade: mais que pedagógico, trata-se de um processo disciplinar, tanto da mente quanto do corpo. Em todos esses casos, há uma transformação que se dá predominantemente a partir das noções que o sem-terra tem de sua realidade e do mundo à sua volta. Por esse motivo, é apropriado referir-se aqui às práticas discursivas como uso da linguagem em seu contexto significativo e como constituintes do processo de letramento (GEE, 1986, p. 719), que, conforme já foi mencionado, pressupõe mudanças de identidade.

No entanto, um dos objetivos deste trabalho é analisar como as novas tecnologias, por meio dos multiletramentos e da multimodalidade, podem auxiliar na transformação da realidade do sem-terra. A partir das manifestações, ocupações e outros atos do movimento, são produzidas narrativas por meio do texto escrito, visual ou sonoro que são veiculadas em suas mídias e alcançam pessoas no mundo todo. Há, portanto, um prolongamento do ativismo em tempo real do movimento que pode ser definido como ativismo digital. As questões que se colocam no momento são: o que há além desse ativismo? Que instrumentos o MST coloca à disposição do sem-terra para a transformação de sua realidade? Até que ponto as diferentes vozes que compõem o movimento estão representadas em suas mídias? É preciso salientar que a análise a seguir baseia-se primordialmente nas mídias do MST, com ênfase na auto-representação do movimento. Os dados, portanto, são fruto menos de pesquisa etnográfica que bibliográfica. Outra fonte relevante é uma entrevista com Maria Lúcia, integrante do setor de comunicação do movimento (*vide* nota 17, p. 92).

De acordo com ela, os meios de comunicação do MST podem ser classificados da seguinte maneira: de um lado o *Jornal Sem Terra*, voltado para um diálogo "com a base" (os próprios sem-terra), e de outro a *Revista Sem Terra*, a *webpage* e o Letra Viva – um informativo em torno de um tema específico que é enviado periodicamente por *e-mail* a assinantes. Esses três últimos teriam como objetivo dialogar "com a sociedade". Pelo seu dinamismo, a Internet permite mais flexibilidade e rapidez na produção das notícias em comparação com os meios impressos. Segundo a entrevistada, a página serve como uma vitrine para a atuação do movimento e surgiu com o propósito de informar a população sobre questões que normalmente não são noticiadas pela grande imprensa, mais propensa a enfatizar os aspectos negativos do movimento. No todo, essas mídias apresentam características em

comum, das quais algumas podem ser problematizadas. Em primeiro lugar, nota-se que, apesar da presença de vários modos de produção de significado, o linguístico é o predominante, enquanto os outros são mais ilustrativos, usados para reforçar o conteúdo linguístico. Em segundo lugar, há um forte teor militante nas mídias do MST, o que pode, de alguma forma, estar relacionado com essa predominância do modo linguístico. A ênfase veemente no coletivo deixa pouco espaço para a representação de identidades individuais, mesmo que socialmente construídas. Essa ênfase reflete, ao menos em parte, a própria experiência dos sem-terra. Segundo Maria Rita Kehl (KEHL, 2009), que oferece sessões de psicanálise na ENFF, há queixas frequentes por parte dos sem-terra de que o trabalho grupal deixa pouco espaço para os "cuidados de si", tais como lazer, namoro, leituras, passeios e descanso. Porém, continua ela, "não é difícil fazer com que eles percebam que o excesso de dedicação à 'causa' coletiva pode ser um meio de escapar das questões singulares de cada um". Nesse caso, é preciso evitar cair nos extremos seja do "coletivismo bruto", seja do individualismo. O primeiro, segundo Splitter (2007, p. 265), impõe uma categorização estrita em todas as pessoas, de modo que suas identidades sejam completamente definidas pelo grupo. No outro extremo, o individualismo assumiria a noção de que cada um é o que é independentemente de qualquer afiliação coletiva ou grupal.

Ainda segundo Maria Lúcia, a revista, em comparação com o jornal, traz textos mais densos, acadêmicos, pois "demanda um certo conhecimento para poder ler", o que faz pressupor que o jornal apresenta uma linguagem mais identificada com a do sem-terra. Seria, portanto, um espaço vigoroso para dar voz ao trabalhador rural, com suas especificidades culturais e identitárias. Um espaço que desse conta de toda a diversidade característica dos integrantes do movimento. Todavia, o que se vê é a mesma narrativa baseada na luta do MST contra o mundo capitalista, que dá ao movimento um ar de coesão e harmonia, mas que resulta numa homogeneização dos sem-terra. O que aparentemente falta no jornal, e nas outras mídias, é o ponto de vista dos trabalhadores rurais como indivíduos, sua própria expressão cultural baseada na experiência e visão de mundo de cada um dos variados grupos que compõem o movimento, marcados por diferenças étnicas, geográficas, religiosas e linguísticas, entre outras. O integrante do movimento aparentemente não tem voz própria, a não ser que ela esteja em consonância com a ideologia do grupo dominante. Essa ideologia tem sido eficaz para transformar o trabalhador rural em militante, utilizando-se mesmo do seu próprio conhecimento de mundo e de variados modos de produção de significado presentes no seu cotidiano, como já discutido anteriormente. Outra coisa, porém, seria utilizar esse conhecimento e esses modos para, não apenas reafirmar identidades, mas também produzir

novas identidades sociais, políticas e culturais, libertas do fardo pesado do ativismo. Não se trata de afirmar que o movimento esteja sob o domínio do autoritarismo. Este seria um caso de autoridade monológica, pela qual uma voz hegemônica obscurece o dialogismo conflituoso das demais vozes. São elas que têm o poder de construir o popular, tão caro ao MST. Apagadas essa vozes, o popular se essencializa e perde sua dinamicidade, pois muito do ativismo dirigido do movimento desconsidera a heterogeneidade de seus membros.

A diversidade, neste caso, parece maior na revista. A seção "Cultura", em particular, traz vários exemplos de manifestações culturais e artísticas não apenas de diferentes regiões do Brasil, mas também de outros países. É fundamental reconhecer que essas expressões normalmente não encontram espaço na grande mídia à qual o movimento se opõe. Esse aspecto será discutido no capítulo 3. Ainda assim, são artigos escritos por jornalistas ou acadêmicos e, uma vez mais, a voz do sem-terra propriamente dito está apagada, mesmo que esses textos façam alusão às expressões culturais como legitimamente populares. Nessa mesma seção, o caráter visual também muda: fotos e desenhos das manifestações culturais, e de seus praticantes, contrastam com as demais ilustrações da revista, que em geral retratam as ações do movimento e de seus parceiros (*vide* Anexo G, p. 225). Uma importante exceção – exibida na seção "MST" da revista – é a foto de um monumento em homenagem aos mortos no que os sem-terra chamam de "Massacre de Carajás" (*vide* Anexo H, p. 226). Em 1996, 22 sem-terra foram mortos pela polícia militar em uma manifestação em Eldorado do Carajás, no Pará. O monumento, construído em 1999, mostra vários troncos de castanheiras, aparentemente queimados, colocados à beira da estrada onde aconteceram os confrontos. A sinergia com a terra e a natureza pode ser inferida pela pequena planta que brota do topo de um dos troncos sem vida, simbolizando também a persistência dos sem-terra, como quem não se deixar abater pelas adversidades.

Na *webpage* do movimento, apesar dos vários modos de produção de significado presentes, o linguístico também é o predominante (*vide* Anexo A, p. 215). Na verdade, em comparação com as mídias impressas do movimento, pouco uso é feito de elementos visuais (ou mesmo sonoros) e de todo o potencial que a multimodalidade oferece. Isso é ainda mais evidente nas *webpages* internacionais. Como resultado, a *webpage* é quase que uma reprodução dos tradicionais meios de comunicação, com uma abordagem extremamente objetiva e jornalística. Vozes da Terra, a rádio virtual do MST, disponível no *website*, não vai muito além do que transmitir reportagens faladas nos moldes dos textos escritos. Segundo Maria Lúcia, o "conteúdo" é mais importante que o visual, que é visto apenas por seu valor estético. Para ela, as pessoas têm que ter fácil acesso ao conteúdo, pois é ele, e não o visual,

que atrai as pessoas. “A página tem que ser bonita, mas funcional”, afirma ela. A primazia do modo linguístico é descrita por Kress da seguinte maneira:

> Existe uma tendência geral em se considerar a língua como um meio comunicativo e representacional totalmente adequado à expressão de qualquer coisa que queiramos expressar: que qualquer coisa que pensemos ou sintamos pode ser dita (ou escrita) através da língua. O outro lado dessa ideia é que, se alguma coisa não pode ser expressa através da língua (se tal coisa existisse), então essa coisa está, de qualquer maneira, fora do pensamento racional, fora do sentimento articulado e, portanto, não precisa ou não deveria ser dita. Essa pressuposição está ancorada no senso comum tanto popular quanto teórico; inúmeras investigações teóricas a reproduzem e a reforçam constantemente. (2000b, p. 193)

Rodowick (2001, p. 31) argumenta que a separação entre o visual e o verbal tem profundas raízes no Iluminismo do século 18, enquanto para Marramao (1995, p. 72) ela se dá muito antes, quando a cultura judaico-cristã rompe com “a constelação conceitual grega da teorese-visão”. Do ponto de vista do racionalismo iluminista, o verbal era o único modo encarregado da significação e da comunicação, ao passo que o visual ficava relegado exclusivamente ao campo da estética. Segundo Rodowick (2001, p. 37), essa fronteira entre expressão visual e verbal ainda prevalece nos dias de hoje, mas vem sendo constantemente desafiada pelas “qualidades híbridas” das artes cinematográficas e digitais. A excessiva importância que vem sendo dada à cultura letrada nos últimos tempos, à qual boa parte dos sem-terra não tem acesso, reflete também esse problema, o que reforça a ideia de que a comunicação visual entre os sem-terra pode ser intensificada. É necessário observar que, na entrevista, a escolha do termo “conteúdo” parte primeiramente do entrevistador e que ele também atribui ao aspecto visual um valor estético. No entanto, a multimodalidade pressupõe que todos os modos de representação façam parte de um texto integrado. Segundo Kress e Van Leeuwen (2006, p. 177), uma figura não é apenas uma “ilustração” do texto verbal, nem o texto verbal e o visual são tratados como elementos separados. Portanto, o conteúdo não está apenas no texto verbal, mas no todo. Esse todo, incluindo o visual e, em alguns casos o sonoro, pode chamar a atenção de um leitor desavisado navegando pela Internet, que, segundo Manovich (2001, p. 78), assemelha-se a um Robinson Crusoé, “caminhando pela areia, pegando um diário de navegação, uma fruta em decomposição, um instrumento cuja finalidade ele não conhece; deixando marcas que, como *hyperlinks* digitais, se sucedem partindo de um objeto encontrado para outro”.

O aspecto visual que mais chama a atenção na *webpage* do MST (*vide* Anexo A, p. 215) é o cabeçalho, com o logotipo e o nome do movimento. A página foi reformulada em meados de 2009, porém sem mudanças substanciais. Na versão antiga, junto ao cabeçalho

havia cenas de sem-terra trabalhando ou em manifestação esmaecidas pela cor vermelha predominante, como se vistas através de um filtro. Esta é também a cor da bandeira, que será analisada na seção seguinte. Essas cenas foram substituídas por uma figura contínua, semelhante a um mural, que ocupa a página de uma ponta à outra. Em vez das fotos, que sugeriam realismo (apesar do filtro vermelho), há agora uma imagem em tons de vermelho e cinza com vários desenhos sobrepostos, que parecem retratar diversos momentos e situações do movimento: uma mulher lavrando, um menino escrevendo, militantes manifestando-se. A linearidade da figura anterior cede lugar para a fragmentação da atual. O cabeçalho contém ainda *links* para outras seções e se mantém inalterável enquanto se navega pelo *site*. Abaixo vem a seção de notícias, que ocupa quase todo o espaço. Está dividida em duas colunas. A da esquerda, mais ampla, exibe notícias recentes e muda com mais frequência. Conforme novas notícias entram, as anteriores vão se deslocando para a parte inferior da coluna. As que estão no topo ganham mais destaque por terem fonte maior e virem acompanhadas de um texto introdutório. Nas de baixo, apenas os títulos permanecem. São todas *hyperlinks* para o texto integral, como a primeira página de um jornal. Os textos em geral são escritos, com pouco uso de imagens. A coluna da direita é menos dinâmica e contém artigos e entrevistas que mudam com menos frequência. A novidade em relação à versão anterior é que há agora, no topo da coluna da direita, um espaço reservado para a exibição de vídeos. Eles podem ser vistos ali mesmo na página inicial, sem necessidade de *hyperlinks*. Essa coluna tem um fundo escuro e os itens vêm separados por linhas. Na parte inferior, estão os poucos ícones usados como *links*, que se limitam a uma videoteca virtual, às publicações do movimento e às *webpages* internacionais, identificadas por bandeiras dos países europeus onde se falam aquelas línguas. Na atual versão, foram acrescentados, no extremo inferior da página, ícones que dão acesso a "parceiros" do MST, como a Via Campesina e o jornal *Brasil de Fato*. No geral, a fonte utilizada, aparentemente, é *Arial*, de cores vermelha, branca e cinza. A versão atual é um pouco mais dinâmica e menos rígida que a anterior, embora o resultado seja uma aparência mais sóbria. Ainda se faz pouco uso de imagens e quase não há variedade de cores. Uma vez mais, é o vermelho que se destaca. Esporadicamente, publica-se também alguma charge, como a da figura 2.1 abaixo, de 12 de novembro de 2008. Esteticamente, a *webpage* do MST é clássica, tradicional e conservadora, embora já não tanto quando comparada com a versão anterior. Isso pode estar relacionado com um tipo hipotético de usuário que o movimento estaria procurando atrair: o sujeito politizado, pouco afeito aos atrativos de cores e imagens, cujo interesse estaria voltado muito mais para a busca por informação qualificada que pelo

entretenimento descompromissado. A *Revista Sem Terra*, por sua vez, a julgar pela qualidade estética das suas capas, volta-se, aparentemente, para outro público, conforme se verá adiante.

Figura 2.1 – Charge

Além do visual, o sonoro também tem um forte poder de representação nas novas mídias, conforme se pode observar em um DVD produzido pela Développement et Paix (BRÉSIL..., 2007), organização católica canadense de apoio a movimentos sociais nos países menos desenvolvidos. De acordo com uma integrante dessa organização,[19] o DVD, disponível em inglês e francês, foi produzido com a intenção de mostrar aos contribuintes financeiros – em geral, membros da Igreja Católica no Canadá – o que é o MST. Eles queriam saber, enfim, para que tipos de organização estavam contribuindo. O DVD, então, é uma coletânea de fotos dos sem-terra em seu dia a dia e em manifestações, entremeadas com informações escritas sobre o movimento, na maioria enfatizando dados numéricos. A música de fundo é a canção "Nge kuenda", do grupo brasileiro Tupi Nagô. A união da cultura do nativo brasileiro com a do negro africano no título do grupo sugere um certo hibridismo cultural. Mas nessa canção específica, a letra não está em português. Assim como o ritmo se assemelha muito ao de certos estilos de música africana, a língua provavelmente é também originária de alguma comunidade africana. Pode-se argumentar, por um lado, que a escolha dessa canção procura contemplar a cultura popular brasileira identificada com o MST, apesar de pouco ter de rural. Por outro lado, o estilo africano pode ser mais eficaz para que ouvintes dos chamados países centrais relacionem a causa em questão a países menos desenvolvidos, o que dificilmente aconteceria com algum estilo de música caipira brasileira, não tão bem conhecido pelos canadenses. Essa possibilidade sugere uma homogeneização de sentido em muitas das produções audiovisuais de países do Hemisfério Norte. Outra situação, bastante comum em filmes que retratam países latino-americanos, é caracterizada pela presença de ritmos como

[19] Em conversa informal realizada em Winnipeg, Canadá, em 14 de maio de 2008.

bolero e salsa para expressar sensualidade, mesmo quando a referência é o Brasil, onde esses ritmos são pouco comuns. Outro exemplo do poder de significação do modo sonoro nas mídias está nos vídeos do MST, como o *Lutar sempre!* (LUTAR..., 2007a; 2007b; 2007c), nos quais podem ser ouvidos tanto estilos de música popular brasileira quanto canções de protesto típicas da década de 1970. Ao mesmo tempo em que se reafirma a identidade rural popular do sem-terra, enfatiza-se também o caráter de luta do movimento e sua conexão com povos principalmente de países latino-americanos, já que muitas dessas canções são provenientes desses países. Nesse caso, não apenas as canções, mas a própria língua espanhola tem sua participação na construção da identidade do sem-terra.

Para Maria Lúcia, entretanto, é a mensagem linguística que deve atrair o leitor, pois ali, na página do MST, ele teoricamente vai se deparar com abordagens incomuns, pouco prováveis de serem encontradas nos meios de comunicação a que as pessoas estão normalmente expostas, "re-significando" assim o movimento. A escolha das fotos é usada para reforçar a identidade militante do sem-terra. A entrevistada compara o tratamento dado a uma mesma notícia por uma agência de notícias e pelo MST. Ela se refere à *webpage*, mas essa visão pode se estender também às mídias impressas do movimento, principalmente porque nelas há uma presença maior de fotos. No caso de uma notícia sobre a transposição do Rio São Francisco, exemplifica ela, uma agência normalmente colocaria uma foto de um ministro falando, ao passo que o MST mostraria uma foto de pessoas manifestando-se contra a transposição. Numa notícia sobre transgênicos, uma agência exibiria a foto de uma espiga de milho, enquanto o MST, a de pessoas protestando. Maria Lúcia explica: "o interessante pra gente é mostrar as pessoas protestando contra o milho transgênico, mesmo que a matéria não esteja falando do protesto e que o protesto tenha sido um ano atrás". Ainda que, aparentemente, as fotos possam estar apenas servindo como ilustração para o texto escrito, a presença delas por si só oferece uma outra leitura, evidente na comparação: não há como afirmar neutralidade nos meios de comunicação. A diferença é que as agências de notícias tendem a proclamar uma postura neutra, ao passo que o MST procura ser mais claro quanto a sua posição. Em jogo estão questões de poder e ideologia:

> consideramos qualquer tipo de imagem como totalmente pertencente à esfera das realizações e instanciações da ideologia, como um meio – sempre – para a articulação de posições ideológicas. A questão é que nem o poder nem o seu uso desapareceram. Simplesmente ficou mais difícil seguir seu traçado e localizá-lo. Nesse contexto há uma necessidade absoluta, em termos democráticos, de tornar disponíveis os meios para se entender as articulações do poder em qualquer lugar, em qualquer forma. (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 14)

Apesar do pouco acesso à Internet, o sem-terra, segundo Maria Lúcia, identifica-se com a página ao se tornar notícia. Mas, uma vez mais, é uma identidade forjada quase que apenas na militância. Uma militância nem sempre correspondente à realidade. A fala da entrevistada permite a interpretação de que uma mesma foto possa ser colocada junto de matérias distintas, o que demonstra o potencial de fabricação do real na mídia. O MST não está isento desse processo, o qual será analisado na próxima seção. A sem-terra argumenta ainda que o importante é dar uma visão alternativa aos grandes meios de comunicação, uma outra perspectiva ao leitor: "isso é democratizar a comunicação". Os exemplos acima mostram como o MST, em suas mídias, constrói sua identidade a partir da narrativa do Outro, como uma alternativa. Em destaque está sempre o coletivo, em contraposição aos seus oponentes históricos, com pouca atenção para as diferenças individuais e conflituosas no interior do movimento. Não que o MST deva ignorar a existência de seus adversários, pois muito de sua identidade é dialogicamente construída, em maior ou menor grau, a partir também das relações de antagonismo, conforme se viu no capítulo anterior. Mesmo assim, persiste o risco de se privilegiar esse tipo de contra-narrativa a ponto de causar uma homogeneização dos perfis e identidades dos sem-terra.

Outro exemplo de construção da identidade a partir da militância pode ser extraído do vídeo *Lutar sempre!*, produzido pela Brigada de Audiovisual da Via Campesina e filmado durante o 5º. Congresso Nacional do MST, em 2007 (LUTAR..., 2007a; 2007b; 2007c). A matéria publicada sobre o vídeo na *Revista Sem Terra* (GOMES; CANOVA, 2007) afirma que "os Sem Terra saem da condição de espectadores para entrar em cena como narradores de sua própria história" (p. 38), enfatizando que os protagonistas são todos os participantes do congresso e que "os trabalhadores são os únicos que têm o direito de contar sua própria experiência". Essas afirmações estão em sintonia com as definições de arte e cultura do movimento: "A arte no movimento é o jeito como os sem-terra contam sua cultura. Através da música, da poesia, do teatro e das pinturas, trabalhadoras e trabalhadores rurais contam sua história, transformando sentimentos em atitudes concretas" (CULTURA..., 2007). Procura-se então produzir uma cultura que não seja a do espetáculo, mas a do "protagonismo", o que implica a participação do movimento todo na produção das linguagens artísticas.

Dessa forma a matéria da *Revista Sem Terra* pode causar a expectativa de que se vai ver e ouvir trabalhadores rurais narrando sua "própria experiência" e dando uma amostra de toda a diversidade existente no MST. De acordo com ela, a realização do vídeo *Lutar sempre!* esteve a cargo de "diversos militantes, dos mais distintos estados e organizações sociais" (GOMES; CANOVA, 2007, p. 39). Aqui já não se fala mais em trabalhadores rurais. Ao se

assistir ao vídeo, percebe-se que esse é o tom dominante: “diversos militantes” reafirmando seu compromisso na luta do MST contra seus inimigos históricos. Com algumas exceções – em alguns momentos, podem-se ouvir os sem-terra cantando, declamando poesia ou apresentando receitas de comida –, a maior parte do filme dedica-se a enfatizar o caráter ativista do movimento como um todo. De fato, ouvem-se as vozes dos participantes numa narrativa fragmentada sem o controle monológico de um narrador. Mesmo assim, o tom dominante é o da militância. Os realizadores do vídeo preocupam-se em não ser imparciais, pois, como militantes, “toma[m] partido, ao apresentar e defender seus argumentos políticos” (GOMES; CANOVA, 2007, p. 39). A questão é que as mídias do MST em geral esforçam-se em tornar sua posição o mais clara possível, numa espécie de excesso pedagógico, deixando pouco espaço para interpretações alternativas. Afinal, é possível não ser imparcial e defender uma visão de mundo, ou procurar transformá-la, sem necessariamente recorrer a narrativas pedagógicas e engajadas, ou ao “linguajar engessado” de certos meios de comunicação “progressistas”[20] (DOWNING, 2003, p. 284). Em entrevista à *Revista Sem Terra*, o crítico e professor de cinema José Carlos Avellar (2008, p. 49) afirma que a importância da expressão cinematográfica para as organizações populares “Não é documentar o fato, o dia-a-dia, mas sim buscar, em qualquer que seja a documentação que se faça, que o contato com a linguagem cinematográfica permita que se compreenda melhor o mundo em que se vive”. Downing (2003, p. 285) fornece um bom exemplo de como as novas mídias podem ser utilizadas para a construção de identidade de um grupo social minoritário sem precisar recorrer a narrativas engajadas. Ele cita o trabalho de Clemencia Rodríguez, uma pesquisadora colombiana que investiga a maneira como as mulheres de um bairro pobre de Bogotá desenvolveram “um senso significativamente novo de auto-estima e auto-afirmação” ao participar na produção de vídeos sobre seu bairro. Dessa análise, surgiu o termo “citizens’ media” (RODRÍGUEZ, 2008), que será discutido na última seção deste capítulo.

A narrativa visual e sonora do vídeo *Lutar sempre!*, por sua vez, comporta uma interpretação mais flexível. Os próprios produtores admitem: “utilizamos sem qualquer preconceito ou hierarquização distintos materiais imagéticos e sonoros, combinando-os de diversas formas” (GOMES; CANOVA, 2007, p. 39). As imagens e os sons, libertos do discurso linguístico, em muitos momentos carregam um universo semântico diverso, testemunhando a riqueza e a diversidade características dos sem-terra e distante da narrativa épica da luta travada contra seus inimigos históricos. Segundo Kress e Van Leeuwen (2006, p.

[20] *“Certain woodenly worded progressive media.”*

18), "o componente visual de um texto é uma mensagem organizada e estruturada independentemente, em conexão com o texto verbal, mas de maneira nenhuma dependente dele – e vice-versa". Na verdade, para os autores, os diferentes modos de representação constituem diferentes potenciais de formação de subjetividades, mas não devem ser vistos como atividades autônomas. De acordo com Barthes (1977, p. 38), toda imagem é polissêmica e implica "uma corrente flutuante" de significados, dando ao leitor a possibilidade de escolher alguns e ignorar outros. Entretanto, essa polissemia sempre se traduz como uma disfunção e, portanto, em toda sociedade, segundo o autor, várias técnicas são desenvolvidas para *fixar* (grifo no original) essa corrente de significados; a "mensagem linguística" é uma delas. Consequentemente, o texto linguístico tem um valor repressivo e revela o grau de moralidade e a ideologia que caracterizam uma sociedade.

As místicas que o MST apresenta em seus encontros podem ser consideradas uma instância em que o modo linguístico cede lugar para outras modalidades. São também eventos em que narrativas míticas e simbólicas substituem as narrativas lineares e teleológicas identificadas, em grande parte, com o discurso linguístico do movimento. Permitem, assim, maior liberdade de interpretação. As místicas são também multimodais, pois são apresentações que mesclam gêneros diversos como dança, teatro e música, utilizando-se, portanto, dos modos visual, gestual, espacial e sonoro. Elas são normalmente apresentadas em todas as atividades coletivas do movimento, "desde uma pequena reunião até os congressos nacionais" (CULTURA..., 2007). Em entrevistas ao autor deste trabalho, duas representantes da coordenação nacional do MST, Marina dos Santos (*vide* nota 6, p. 42) e Joseane,[21] salientaram a importância simbólica da mística. Para Joseane, ela expressa o "lado espiritual" do movimento. Minimizando o papel da palavra nesses eventos, ela completa: "a mística, a gente não explica, a gente sente". Nem por isso a política perde sua importância. Segundo Marina dos Santos, "a mística tem a ver com o projeto de transformação da realidade que operamos. A celebração tem a ver com a estetização e politização da experiência de lutas, da memória dos combates, da evocação dos símbolos e valores que movem nossa organização". É comum nessas celebrações, a formação de círculos ou espirais (*vide* Anexo E, p. 223), que reforça seu caráter mítico ou pagão, em contraste com a feição teleológica das marchas, conforme discutido no capítulo 1. Pode-se dizer então que a marcha revela a identidade de resistência do sem-terra, ao passo que a mística permite transparecer sua identidade de projeto, pois não se realiza a partir da posição do Outro e deixa em aberto inúmeras

[21] A entrevista com Joseane, gravada em arquivo MP3, realizou-se no dia 18 de setembro de 2007 em Aracaju.

possibilidades de identificação. O caráter multimodal da mística pode ser inferido a partir da descrição a seguir. Ela se refere ao evento comemorativo ao Dia do Trabalhador Rural, organizado pelo MST em Aracaju em 25 de julho de 2007. Após presenciar o evento, escrevi em meu diário de campo:

> Primeiramente entrou um grupo de verde, com algumas pessoas carregando galhos de árvore, que foram depositados no chão. Esse grupo se sentou no chão formando o mapa do Brasil. Depois entraram grupos de branco, preto e vermelho, cada um sentando-se em volta do grupo anterior, formando um círculo multicolorido. O último grupo foi de crianças, de vermelho, e carregando bexigas vermelhas. O grupo mais numeroso era o de vermelho, que também carregava bandeiras do MST. Alguns membros carregavam também réplicas de ferramentas do campo com dizeres sobre a reforma agrária. A cada grupo que entrava, se iniciava uma nova canção, ao vivo, com voz e violão. Ao final os trabalhadores se levantaram para entoar um hino, fazendo um gesto de luta.

As noções de Projeto (*Design*) e Crítica (*Critique*) (KRESS, 2000a; COPE; KALANTZIS, 2000c; THE NEW LONDON GROUP, 2000) podem ser úteis para uma discussão mais aprofundada das questões acima. Elas se inserem nas discussões sobre multiletramentos e multimodalidade e proporcionam elementos para a análise da construção da identidade a partir dos recursos disponíveis a um grupo social num determinado momento. Kress (2000a, p. 160) sugere que a noção de *Projeto* pressupõe uma competência máxima no uso desses recursos – inclusive de seus potenciais comunicativos, políticos e ideológicos – e requer uma reelaboração que venha a satisfazer as intenções do sujeito no processo de modelar o ambiente sociocultural. “O Projeto modela o futuro por meio do emprego deliberado de recursos representacionais e em função dos interesses de quem projeta.” A ideia de *Crítica*, por outro lado, lança um olhar sobre o presente em função de produções passadas, de modo que a tarefa do crítico seria conduzir sua análise com base no Projeto de outros. Para Kress, essa tarefa está associada a configurações sociais e períodos históricos em que certos indivíduos e grupos estabelecem uma agenda à qual os demais se sujeitam ou se opõem. Cope e Kalantzis associam a noção de Projeto ao processo de produção de significado, com importantes implicações culturais:

> O foco recai, não na estabilidade e na regularidade, mas na mudança e na transformação. Os indivíduos têm a sua disposição um conjunto complexo de recursos representacionais, nunca de uma cultura apenas, mas das muitas culturas que constituem sua experiência vivida, das muitas camadas de sua identidade e das múltiplas dimensões de seu ser. A abrangência, a complexidade e a riqueza dos recursos disponíveis para a produção de significados são tais que a representação nunca é apenas uma questão de reprodução. Trata-se, na verdade, de transformar e reconstruir o significado de maneira que sempre agregue alguma coisa ao conjunto de recursos representacionais disponíveis. (2000c, p. 204)

As noções de Crítica e Projeto podem enriquecer as definições de identidade de Castells (1999b). Assim como a noção de Crítica, a identidade de resistência interpreta o presente com base em produções passadas, daí a ênfase na tradição. Da mesma forma, a identidade se define a partir do outro. A identidade de projeto, por outro lado, bem como a própria noção de Projeto, desenha o futuro a partir do uso dos recursos disponíveis ao grupo no momento presente, mas historicamente situado. A transformação da sociedade que o MST propõe se faz no cotidiano e depende crucialmente do uso extensivo que o sem-terra faz dos recursos à sua disposição, tendo-se em mente que para Castells (1999b, p. 26) a identidade de projeto não tem a sociedade transformada como seu atributo principal, mas o sujeito transformador que essa identidade produz. No vídeo *Lutar sempre!* (LUTAR..., 2007c), um militante do MST apresenta duas possibilidades de futuro para o movimento: desaparecer com o ciclo atual ou "ajudar a dar início a um novo ciclo de luta social". É nesse segundo contexto, em que o MST possivelmente desempenharia um papel importante nesse novo momento social no Brasil, que a identidade de projeto e a noção de Projeto poderiam ser mais úteis, já que a resistência e a crítica não seriam suficientes. Essa ideia não descarta totalmente a importância da militância e do ativismo no momento atual, conforme se verá mais adiante. Na próxima seção, será analisado o poder de representação de algumas imagens utilizadas pelos sem-terra.

2.3 Imagem e movimento

O modo visual desempenha um importante papel na forma como o MST se representa. Ele é significativo tanto nos símbolos que o movimento elabora na tentativa de definir uma identidade, como o logotipo e a bandeira, quanto nas fotos e imagens de suas mídias, que também são o resultado de uma escolha e de uma representação de mundo. A criação desses "ícones emblemáticos" são, para Gohn (2000, p. 157), um item diferenciador do movimento, quando comparado com outros grupos latino-americanos, como o Sendero Luminoso, do Peru, ou os zapatistas do México, que não adotaram identificadores visuais semelhantes.

2.3.1 A bandeira

A bandeira e o logotipo – que exibe um casal do qual o homem segura um facão para o alto (*vide* figura 2.2 abaixo) – foram escolhidos em 1987 (ABOUT..., 2006), pouco tempo após a criação do movimento. Uma das opções para a adoção de um logotipo que se tornasse

um símbolo do MST era o chapéu de palha, que foi recusado por ser considerado saudosista (BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 328). O contraste com outros tipos de chapéu como determinantes de identidade é evidente, principalmente o chapéu de *cowboy* dos rodeios norte-americanos, largamente utilizados também no Brasil. A recusa ao saudosismo não impede, todavia, que os sem-terra promovam outras manifestações culturais tradicionais como identificadoras do trabalhador rural. Esse é o caso da tradicional moda de viola, que faz um contraponto também com o estilo *country* norte-americano, conforme será discutido no capítulo seguinte. A escolha do símbolo do MST reflete ainda um conflito identitário entre representar os sem-terra como pessoas do campo, trabalhadores rurais, e representá-los como militantes que lutam por transformações, "sujeitos da própria história" (MEDEIROS; RÊGO, 2004).

Figura 2.2 – Bandeira do MST

No caso específico do logotipo e da bandeira, a segunda opção foi a escolhida. O facão segurado pelo homem pode ser considerado um vetor (figura 2.2). Vetores, na definição de Kress e Van Leeuwen (2006, p. 46), são os correspondentes visuais dos "verbos de ação" da linguística. Para os autores, eles indicam também processos *narrativos*, em oposição a processos *conceituais*, em que os participantes são representados "em termos de uma essência generalizada e mais ou menos estável e atemporal" (p. 59). O chapéu de palha representaria, assim, um processo conceitual. A escolha de um casal segurando um facão indica uma opção por "processos de transformação", ou "ações e eventos que se desdobram" (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 59). Essa parece ser uma tendência nas imagens produzidas pelo movimento. No exemplo do milho transgênico mencionado acima, o processo narrativo de uma foto dos sem-terra em cenas de militância tem preferência sobre o processo conceitual de uma imagem de uma espiga de milho. O facão para o alto pode também ser lido como pertencente ao domínio do ideal, conforme já foi discutido anteriormente. Nesse caso, ele

funciona como metonímia tanto para “trabalho” quanto para “luta”, como se pode ler na descrição dos elementos da bandeira expostos pelo MST:

> O mapa do Brasil representa o MST como uma organização nacional e que a luta pela reforma agrária deveria envolver o país todo.
> O trabalhador e a trabalhadora representam a necessidade de engajar homens, mulheres e famílias inteiras na luta.
> O facão representa as ferramentas de trabalho, luta e resistência dos sem-terra brasileiros. […]
> A cor branca representa a paz pela qual lutamos, que só poderá ser conquistada quando houver justiça social para todos.
> A cor vermelha representa o sangue que corre em nossas veias e nossa vontade de lutar pela reforma agrária e pela transformação da sociedade.
> A cor preta representa nossa homenagem a todos aqueles trabalhadores que já sucumbiram na luta pela nova sociedade.
> A cor verde representa a esperança de vitória sobre toda propriedade grande e improdutiva que devemos conquistar. (ABOUT…, 2006)

Considerando-se o homem e a mulher separadamente, pode-se classificar o homem como *ator* (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 74) e a mulher como *acompanhamento* – já que é ele quem empunha o facão (o *meio* do processo narrativo) – numa *ação não-transacional*, quando o vetor emana de um participante mas não aponta para outro. Essa característica reforça a afirmação de Kress e Van Leeuwen (p. 67-68) de que é comum, principalmente em publicidade, o homem ser representado como o protagonista e a mulher como coadjuvante. No caso dos sem-terra, essa representação trai os esforços do movimento de dar tratamento igual aos dois gêneros. Vinte e cinco anos depois, o processo se repete. O homem, agora com a mão esquerda, segura a própria bandeira do MST (*vide* figura 2.3 abaixo). Por outro lado, na figura 2.2, se for privilegiada a leitura feita pelo movimento – a do casal como representante da família –, tanto o homem quanto a mulher integram, juntos, o ator, o que não anula o papel de coadjuvante designado a ela. Ambos podem ser vistos como um Adão e Eva, não no Jardim do Éden, mas no papel do casal primordial que vai dar muitos frutos, simbolizando, portanto, fertilidade e trabalho, em sinergia com a terra que semeiam. Numa leitura assim, não se pode descartar a ideia de que o facão, assim como a haste da bandeira na figura 2.3, assume conotações fálicas. Da mesma maneira, explica-se o fato de que não há menções a homossexuais nas mídias, discursos e narrativas do MST, nem mesmo como um movimento social organizado, já que homossexuais, em tese, não “dão frutos”.

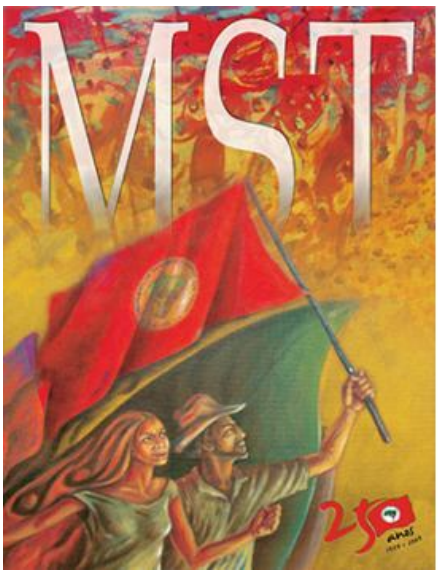


Figura 2.3 – Cartaz comemorativo dos 25 anos do MST

A cor vermelha da bandeira é outro elemento que comporta uma leitura alternativa à apresentada pelo movimento. Ela evoca sentimentos de paixão e guerra e não é difícil relacioná-la a grupos socialistas e esquerdistas, que têm historicamente feito uso dessa cor como forma de representação. Stedile acredita que "a cor vermelha, pela tradição de luta, pela identidade da classe trabalhadora, é um elemento ideológico muito forte" (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 133). Assim a "transformação da sociedade" (ABOUT..., 2006) não seria somente resultado do "sangue" e do "anseio" do sem-terra, mas também da implantação de um modelo socialista de organização política e social. Observando-se as imagens produzidas pelo MST, nota-se que o vermelho é a cor dominante. Ela está presente na bandeira, nas camisetas, bonés e faixas dos sem-terra, além de ser a cor com maior destaque na *homepage* do movimento. A explicação para a cor negra novamente ecoa traços de martirização e teleologia, por salientar o sacrifício dos que "tombaram na luta por uma nova sociedade", o que se assemelha a uma cruzada: uma narrativa épica de fundo cristão, já discutida no capítulo 1. Encontram-se, portanto, nessas representações, incluindo-se também as descrições das cores branca e verde, dois elementos-chave na formação do MST: o socialismo e o cristianismo, com um forte teor de utopia. Chama a atenção, ainda, a necessidade que o movimento demonstra de explicar com palavras todas as imagens. Uma vez mais, o linguístico sobrepõe-se ao visual. No entanto, é a bandeira que é massivamente veiculada, ela que está em quase todas as fotos dos sem-terra. Nesse caso, a imagem é portadora de uma capacidade de significar muito maior que a do texto escrito. Assim como os

contextos em que ela emerge, as possibilidades de interpretação são mais diversas. Essa é, como apontam Laclau e Mouffe (2001, p. 11), a característica definidora do símbolo: "o transbordamento do significante pelo significado".

Um outro vetor pode ser identificado na figura do casal. Segundo Kress e Van Leeuwen (2006, p. 117), o olhar do participante em direção ao espectador forma um tipo de vetor que estabelece um elo entre eles. Nesse caso, o participante não se configura como um ator, mas um *reator* (p. 75). Na figura 2.2, há uma *reação não-transacional*, pois o vetor não está voltado para outro participante da imagem. Se os dois participantes estivessem olhando um para o outro, numa *reação transacional*, os efeitos seriam bastante diversos. A reação não-transacional nessa figura cria uma empatia com o espectador, convidando-o a identificar-se com o sem-terra e, nesse caso, solidarizar-se com sua luta. Esse aspecto será analisado em outras imagens a seguir e é importante na medida em que contrasta fortemente com as imagens de manifestações tão frequentes nas mídias do MST.

2.3.2 Um olhar para fora

Como na figura 2.2, os olhares dos participantes das figuras 2.4 e 2.5 abaixo formam um vetor em direção ao exterior da imagem, criando um elo com o espectador. Para Kress e Van Leeuwen (2006, p. 118), esse tipo de imagem é classificado como "demanda", pois o olhar do participante exige algo do espectador, que ele entre em algum tipo de relação imaginária com o participante. Em contraste, a imagem do gênero "oferta" – quando não ocorre esse contato – coloca o espectador como observador apenas e os participantes como mera informação. A demanda, continuam os autores (p. 264), foi conscientemente utilizada por Bertolt Brecht no teatro e Jean-Luc Godard no cinema para criar um "efeito de alienação" e romper com as convenções do mundo ficcional. O objetivo seria deixar claro aos espectadores que eles estão diante de uma obra ficcional, convidando-os a refletir sobre seu conteúdo. Manovich (2001, p. 207) argumenta que essa estratégia é parte integrante da interação digital: "A reaparição periódica da máquina, a presença contínua do canal de comunicação na mensagem, previnem que o sujeito caia no mundo onírico da ilusão por muito tempo e fazem que ele alterne entre concentração e desprendimento".

Figura 2.4 – Capa da *Revista Sem Terra* (set.-out. 2007)

Figura 2.5 – Capa da *Revista Sem Terra* (nov.-dez. 2007)

A demanda nas fotos da *Revista Sem Terra* convida o espectador a se envolver com os participantes, e não tratá-los, descompromissadamente, como um mero objeto estético, social ou antropológico. Essa característica é realçada ou atenuada por outros aspectos presentes nessas duas fotos, que as tornam singulares no contexto das produções visuais do MST, em geral dominadas por imagens de manifestações e confrontos. Há um certo lirismo nelas pouco comum nas páginas do movimento. A análise desses aspectos baseia-se, em grande parte, na

obra de Kress e Van Leeuwen (2006). O primeiro deles refere-se ao ângulo em que os representantes são mostrados, que também tem uma relação direta com o grau de envolvimento do produtor e/ou espectador da imagem. Nas duas fotos acima, o ângulo é o frontal, o que denota um envolvimento maior. O ângulo oblíquo, por outro lado, transmite a ideia de que "O que você vê aqui *não* é parte do nosso mundo; é o mundo *deles*, com o qual *nós* não estamos envolvidos" (p. 136 – grifos no original). Comparem-se, por exemplo, essas fotos com a primeira do Anexo I (p. 227), de um acampamento do MST, cujo ângulo é oblíquo. O grau de envolvimento diminui. No entanto, a regularidade das casas e o paralelismo das linhas criam um senso estético que lança um olhar diferente sobre algo normalmente estigmatizado por grande parcela da sociedade. O assentamento, muitas vezes descrito como um agrupamento de barracos, um lugar de pobreza, é apresentado aqui como um lugar belo, pacato e organizado, algo de que se orgulhar, principalmente se o espectador for um sem-terra. A ideia talvez seja justamente apresentar uma paisagem para apenas ser admirada, sem demandar qualquer outra atitude do espectador. Ainda com relação ao ângulo, os participantes nas figuras 2.4 e 2.5 são mostrados na altura dos olhos, o que, segundo Kress e Van Leeuwen (2006, p. 148), indica igualdade com o espectador. Um ângulo alto indicaria um poder maior do espectador; um ângulo baixo, um poder maior do participante. As fotos do Anexo F (p. 224) evidenciam esse contraste. A primeira dispõe de um ângulo mais alto, dando aos participantes um ar de massa indiferenciada, como que objetificados. A segunda, com um ângulo baixo e um campo de visão mais próximo, enfatiza o papel ativo dos participantes, além de destacá-los mais individualmente.

A distância entre o participante e o espectador também é um indicador de envolvimento. Para Kress e Van Leeuwen (p. 125), o *close up* indica maior intimidade e subjetividade. Um campo de visão médio é mais próprio de fotos sociais, enquanto o longo seria mais impessoal. Nesse caso, o *close up* no rapaz da figura 2.5 indica mais intimidade que na foto da menina da figura 2.4, que está mais afastada e deixa entrever parte do fundo. Situada num contexto, a foto da menina tem um teor mais objetivo que a do rapaz. Ainda assim, o campo de visão utilizado nas duas figuras, a exemplo do ângulo, aproxima o espectador dos participantes em uma relação até certo ponto íntima e igualitária, o que proporciona antes uma identificação que um estranhamento. Essa característica é importante porque, como afirmou Maria Lúcia, membro do MST (*vide* nota 17, p. 92), a revista é voltada mais para um público externo. É como se os participantes das duas fotos estivessem dizendo: "Vejam, somos belos, negros, jovens e sem-terra: somos do MST". Uma espécie de narrativa que ecoa uma das canções do movimento, composta em 1997, que diz: "Sou sem-terra, sim

senhor! Sou sem-terra com amor" (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 329). A imagem da menina transmite ainda certo ar de inocência e candura, que pode também apelar para um público não tanto afeito às interpelações políticas do movimento. Além disso, a presença de uma figura materna na foto aponta para uma situação de segurança e aconchego, como se fosse esse o sentimento geral dos sem-terra, amparados que estão sob as "asas acolhedoras" do MST.

Considerando-se que grande parte das fotos dos sem-terra tende a apresentar um tom impessoal, objetivo e naturalista – como nas manifestações e ocupações –, as duas fotos acima se destacam pelo seu grau de abstração e subjetividade, principalmente a do rapaz. O tratamento estético adotado enfatiza um ambiente descontextualizado em que o sem-terra como indivíduo se sobrepõe ao coletivo. O fundo sem foco da figura 2.4 e a quase ausência de fundo na figura 2.5 tornam as fotos mais abstratas, tendendo a uma idealização e essencialização dos participantes. Obviamente a abstração é maior na imagem do rapaz, cujo rosto ocupa quase toda a foto. Esse efeito é ainda enfatizado pelo uso do preto e branco e do jogo de luz e sombra. Por outro lado, o *close up* proporciona uma riqueza maior de detalhes, destacando os traços negros de seu rosto e intensificando o naturalismo. É possível ver com detalhe os pelos das sobrancelhas e as imperfeições da pele, o que dá a sensação de se estar na presença de uma pessoa "real". Um olhar mais cuidadoso revela ainda um detalhe que quase passa despercebido: os fones de ouvido. Lado a lado, na mesma foto, o chapéu de palha – descartado como símbolo pelo MST por ser considerado saudosista – e os fones de ouvido, que situam o participante da imagem no mundo tecnológico atual. A descrição foge ao padrão de imagem tradicional de um trabalhador rural: nada de radinho de pilha ou cigarro de palha. Até mesmo o chapéu tem um desenho estilizado, em substituição ao tradicional boné vermelho usado pelos sem-terra. Quanto ao que ele possa estar ouvindo em seus fones, as possibilidades são inúmeras. Na foto da menina, a coloração forte e a presença da mulher em primeiro plano também diminuem a abstração e oferecem um tom mais naturalista. Conforme apontam Kress e Van Leeuwen (2006, p. 163), uma mesma imagem pode ser abstrata de acordo com determinados marcadores e naturalista de acordo com outros. Esses marcadores contribuem para uma avaliação global de modalidade, mas essa tarefa ficará a cargo do espectador.

Modalidade, segundo os autores (p. 166), refere-se ao valor de verdade ou credibilidade associado a uma representação de mundo. Mas ela não pode expressar verdades absolutas, e sim "produzir" verdades que são compartilhadas por um determinado grupo social ou cultural em um determinado momento. Assim, as noções de abstração, naturalismo e

realismo também variam de acordo com os valores de cada grupo e com o contexto em que o leitor, ouvinte ou espectador entra em contato com um enunciado, seja qual for o modo de produção de significado. Portanto,

> A Realidade está nos olhos do observador; ou melhor, o que se considera como real depende de como a realidade é definida por um grupo social em particular. […] Um "realismo" é produzido por um determinado grupo como efeito do complexo de práticas que definem e constituem esse grupo. Nesse sentido, um tipo particular de realismo é em si mesmo um signo motivado, no qual os valores, crenças e interesses desse grupo encontram sua expressão. (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 158)

Na figura 2.5, a coloração em preto e branco e o jogo de luz e sombra tornam a foto mais abstrata e reduzem sua modalidade. Esses aspectos podem inserir-se na categoria de *orientações de codificação abstrata*, que, segundo Kress e Van Leeuwen (2006, p. 165), são usadas pelas elites socioculturais ocidentais, principalmente em termos de uma arte mais refinada. Nesse contexto, continuam os autores, a modalidade é mais alta quando uma imagem reduz o concreto a suas qualidades essenciais. Assim, a capacidade de produzir e/ou ler textos baseados nessas orientações seria uma marca de distinção social: de uma "pessoa educada" ou de um "artista sério". No caso da figura 2.5, o que pode dar a impressão de uma modalidade mais baixa (menos real) para um sem-terra pode ter uma modalidade mais alta (mais real) para grupos que valorizam aspectos estéticos como o jogo de luz e sombra de uma imagem, pois "as pessoas não apenas se comunicam para afirmar como verdadeiros os valores e crenças de seu grupo. Elas também se comunicam para estabelecer graus de verdade e não-verdade aos valores e crenças de outros grupos" (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 155). Assim, o oposto também pode ser afirmado. O que, para os sem-terra, expressa realidade em seus textos – principalmente quando se referem a manifestações e denúncias, por meio de uma certa objetividade jornalística – pode, para outros grupos, parecer excessivamente real, o que também contribui para a atenuação da modalidade e, consequentemente, da própria noção do real. A modalidade é, portanto, socialmente motivada (p. 172-173), pois se realiza na transição entre diferentes grupos e entre diferentes pessoas no interior de um mesmo grupo.

A imagem da figura 2.5 assemelha-se a uma obra de arte, como uma pintura ou escultura, e parece dialogar com um grupo com interesses diferenciados, levando-se em consideração também que a *Revista Sem Terra* é voltada principalmente para um público externo.[22] É como uma tentativa de adotar os valores, crenças e significados desse grupo.

[22] Mais um exemplo dessa tentativa de diálogo é a capa da *Revista Sem Terra* nº. 45, de junho-julho de 2008, que mostra músicos da Orquestra Sinfônica do Paraná, vestidos formalmente, a caráter, com uma bandeira do MST pendurada ao fundo.

Nisso, a foto, assim como a da figura 2.4, assemelha-se muito às que o fotógrafo Sebastião Salgado publicou em seu livro *Terra* (1997) – cujos participantes são os sem-terra – e que também têm sido utilizadas pelo movimento em seus meios de comunicação. De acordo com boletim comemorativo da edição número 50 da revista,

> As publicações Sem Terra são instrumentos que buscam estabelecer diálogo tanto com leitores do próprio Movimento Sem Terra quanto com leitores externos que apóiam ou mesmo buscam informações sobre as questões ligadas à luta pela terra e Reforma Agrária. [...] Neste aspecto, as publicações do MST são instrumentos eficazes para alcançar professores, parlamentares, lideranças, profissionais liberais, sindicatos urbanos, igrejas, organizações não-governamentais, partidos políticos, apoiadores internacionais e tantos outros. (A REVISTA..., 2009)

Outro aspecto a se considerar é que as imagens das capas da revista em geral não são meros complementos do texto escrito, o que a diferencia da grande maioria das publicações de massa, que costumam relacionar a imagem da capa à notícia em destaque. Isso também pode auxiliar para atrair um público diferenciado, seduzindo-o mais pelo teor da imagem do que pelo do texto escrito, contrariando, de certa forma, a afirmação de Maria Lúcia – discutida na seção anterior em relação ao *website* do movimento – de que é o "conteúdo" que atrai o leitor, entendido neste caso como conteúdo linguístico. Não que a imagem possa significar por si só, pois ela faz parte de um contexto no qual se insere também o texto escrito. Como observa Barthes (1977, p. 15), o próprio nome da publicação agrega significado a uma fotografia jornalística. Ainda com relação às capas da revista, são praticamente inexistentes as fotos e imagens de personalidades. As ilustrações se constituem em geral de pessoas desconhecidas, seja em coletividade ou individualmente. Nesse caso, não é a militância que domina as imagens. O que há provavelmente é uma tentativa de fortalecer a identidade popular do MST, como um movimento formado por (ou identificado com) pessoas comuns do cotidiano. As capas são como molduras para instantâneos que revelam as faces do povo brasileiro.

Kress e Van Leeuwen (2006, p. 166) consideram ainda que as codificações abstrata e naturalista podem ser usadas pela mesma pessoa em situações diferentes, mas as imagens abstratas, para aqueles que não possuem uma educação voltada para elas, nunca terão modalidade alta e "permanecerão sempre 'irreais'". Eles se referem a membros da sociedade ocidental atual, o que não quer dizer que membros de outras sociedades e grupos não tenham suas próprias orientações abstratas e uma educação própria para elas. Grupos indígenas brasileiros, como já foi mencionado, fazem uso extensivo das imagens (pinturas) na comunicação. Para pessoas de fora do grupo, muitas delas podem parecer irreais, mas fazem

sentido – e podem parecer mais naturalistas e, portanto, ter uma modalidade mais alta – para aqueles que foram instruídos a seu respeito (MENEZES DE SOUZA, 2005).

As fotos acima reforçam dois aspectos da identidade do MST. Por um lado, o trabalhador rural identifica-se com os participantes das imagens e, como resultado, orgulha-se do que é. Por outro, identifica-se com um espectador externo, diferente, que também é convidado a identificar-se com o sem-terra. Esse movimento em direção ao outro contribui para a heterogeneidade do sem-terra e, para que haja esse diálogo, é necessário que ele seja também proficiente na linguagem do outro. O próprio movimento fala de uma "alfabetização estética" dos assentados (STEDILE, 2007, p. 29), mas é preciso cautela nessa abordagem. Educar-se numa linguagem abstrata, mais propícia de uma arte dita refinada e identificada com uma certa elite social, não significa progredir ou avançar culturalmente, o que seria típico de uma visão linear e positivista, considerando-se ainda que qualquer julgamento estético é relativo e depende de um contexto. Entretanto, ao fazer uso dela, o MST agrega valores à sua identidade e tem acesso a uma representação estética mais diversa, a exemplo do uso da língua culta em suas mídias, conforme se verá no capítulo seguinte. A proficiência no uso dessa linguagem é, portanto, um fator de heterogeneidade e apoderamento.

2.3.3 Fotos e legendas: realismo e representação

Ainda com respeito à discussão sobre realismo, as fotos do MST a serem analisadas a seguir apresentam uma curiosa relação com suas legendas. Conforme já foi exposto anteriormente neste capítulo, os responsáveis pelas mídias do MST fizeram uma opção consciente de privilegiar fotos que mostrem o engajamento dos sem-terra, ainda que elas retratem eventos e circunstâncias distintas daquelas que elas supostamente estão ilustrando. As legendas, neste caso, podem ser reveladoras. Segundo Barthes (1977, p. 16), toda fotografia jornalística está em comunicação com o texto que a acompanha: o título, a legenda, o artigo. Considere-se, por exemplo, a primeira foto do Anexo J (p. 228). Ela está inserida numa entrevista com a socióloga cearense Peregrina Cavalcanti, que fala sobre o crime de pistolagem no Brasil. Na entrevista, a socióloga refere-se a uma cerca que em tese separa duas propriedades e que pode se tornar fonte de conflito entre as famílias proprietárias por dezenas de anos (CAVALCANTI, 2007, p. 6). A foto, por sua vez, exibe membros do MST – conforme se pode inferir pela presença da bandeira – separados por uma cerca, mas não se sabe de quê. Ao que tudo indica, trata-se de uma propriedade, o que é suficiente apenas para especular de que lado da cerca estão os sem-terra. Eles podem estar dentro da propriedade,

talvez ocupada ou transformada em assentamento. Ou fora dela, aguardando uma oportunidade para ocupá-la. O participante em posição de destaque apoia-se sobre a porteira como se estivesse em uma prisão. Seja de que lado da cerca ele estiver, a possibilidade de interlocutores do outro lado são inúmeras: a polícia, os proprietários, a imprensa, jagunços, trabalhadores da fazenda. Seu olhar forma um vetor em direção ao desconhecido. Trata-se de uma reação não-transacional (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 68), intensificada pelo vetor formado pelo olhar do rapaz em cima do trator, que aponta para outra direção e proporciona dinamicidade à foto. Nesses casos, segundo Kress e Van Leeuwen, fica a cargo do espectador imaginar o que eles estão pensando ou para onde estão olhando. Esse recurso pode, portanto, tornar-se fonte de uma manipulação representacional. Uma legenda, continuam eles, pode "sugerir algo para o qual o Reator está olhando, mas, desnecessário dizer, não precisa ser aquilo para o qual o Reator estava de fato olhando quando a foto foi tirada" (p. 68). Referindo-se a imagens em movimento, Manovich (2001, p. 149) fala de uma montagem temporal, que ele chama de "montagem ideológica" e que vai além da construção de uma ficção artística, estando presente também em documentários, comerciais e noticiários. O pioneiro dessa técnica, segundo ele, é o cineasta russo Dziga Vertov, que editava episódios de seu programa de notícias *Kino-Pravda* ("Cinema-Verdade") a partir de cenas filmadas em locais e épocas diferentes.

O tema da legenda, na foto do MST, é a cerca, que está na foto. No entanto, pode-se dizer que não se trata da mesma cerca. Deliberadamente, os editores retiraram do texto uma frase e a reutilizaram num outro contexto, que enfatiza o conflito agrário a partir da ótica dos sem-terra e não como uma disputa entre famílias. A presença dos sem-terra na foto suscita uma discussão em torno da reforma agrária e da participação ativa do MST nesse processo. Assim, a cerca adquire outra simbologia, pois sua relação com o problema fundiário brasileiro é clássica e tornou-se quase que um símbolo de latifúndio. Ela não apenas cerca, mas também separa e, portanto, adquire o significado de exclusão e acesso interrompido. Se o participante em destaque na imagem parece estar numa prisão, ele mais provavelmente está do lado de fora e não de dentro da cerca. Por isso, ela se concretiza como o obstáculo a ser transposto, tanto literal quanto figurativamente. Na segunda foto do Anexo J (p. 228), ela simboliza a impossibilidade da reforma agrária. Vejam-se, ainda, expressões como "Romper a cerca do analfabetismo" (PEREIRA FILHO, 2007), "Rompendo a cerca" (BRANFORD; ROCHA, 2004), ou ainda: "é preciso romper não apenas as cercas do latifúndio, mas também derrubar as cercas que impedem o acesso ao conhecimento", referente à Campanha Nacional de Solidariedade às Bibliotecas do MST (*vide* Anexo A, p. 215). É para esse universo todo que

as fotos parecem remeter o leitor/espectador. A relação entre imagem e texto escrito, neste caso, como em muitos outros, assume proporções conflituosas:

> Dado que as sociedades não são homogêneas, mas compostas de grupos com interesses variados, e geralmente contraditórios, as mensagens produzidas pelos indivíduos vão refletir as diferenças, incongruências e embates que caracterizam a vida social. É provável – e pela nossa experiência é o que geralmente acontece – que os diferentes modos pelos quais os textos são construídos mostrem essas diferenças sociais, de maneira que, num texto multimodal usando imagens e escrita, a escrita pode transmitir um conjunto de significados e as imagens, outro. (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 20)

Figura 2.6 – Manifestação em frente ao INCRA
(*Revista Sem Terra*, nov.-dez. 2007, p. 12)

Algo semelhante ocorre com o vídeo *Lutar sempre!* (LUTAR..., 2007a; 2007b; 2007c), conforme já discutido anteriormente. Esse conflito parece se repetir ainda em outras imagens utilizadas pelo movimento. Na figura 2.6, os manifestantes estão sentados de costas para a entrada do prédio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A maioria dos olhares dirige-se para algum ponto desconhecido. Algo está acontecendo fora da imagem, mas não se sabe o quê. A imagem integra uma matéria que critica a maneira como o órgão do governo vem conduzindo a reforma agrária no país (FIDELES, 2007). A legenda, entretanto, destaca o ponto de vista de um servidor do INCRA que também discorda dessa política. O artigo como um todo mostra que há conflitos e contradições no interior do órgão governamental. A figura 2.6, por sua vez, ressalta uma situação em que o MST está de acordo com a voz dissonante. Já a leitura da imagem somente, sem a legenda, faz supor que não há conflito entre o MST e o INCRA. Os manifestantes estão sentados de costas para o prédio, como se formassem um mesmo sujeito, que contempla o infinito. A bandeira do movimento – uma vez mais, o vermelho predomina – forma um vetor que conduz o olhar do espectador para o nome do instituto. A leitura do conjunto imagem-legenda confirma o potencial de produção de significados da multimodalidade, entendida como "a aproximação ou justaposição de diferentes modos de comunicação […] para criar um efeito específico ainda não disponível em qualquer um dos modos específicos em questão" (MONTE MÓR, 2006, p. 133). Essa figura enfatiza ainda a política dos jornalistas do MST de incluir fotos em seus meios de comunicação que mostrem o sem-terra em situações de ativismo. A matéria é sobre o INCRA, mas os sem-terra também estão lá na foto. Há um duplo processo metonímico: o "servidor do INCRA" na legenda está para o próprio instituto na foto, e os sem-terra na foto representam a "Reforma Agrária" da legenda. As imagens de ativismo e luta contrastam também com outro aspecto já mencionado anteriormente. Embora a narrativa de vitimização seja frequente no texto escrito ou falado do MST, ela em geral não está presente nas imagens. O sem-terra é representado antes como o sujeito de uma ação do que como a vítima de uma ação de terceiros. A essa intenção do produtor ou editor da imagem não necessariamente corresponde a interpretação do espectador. Onde os sem-terra veem ativistas e militantes, um ruralista pode simplesmente enxergar um grupo de "preguiçosos e vagabundos" (BOGO, 2005), privilegiando a narrativa canônica que certos setores da sociedade têm prescrito ao MST, conforme discutido na introdução deste trabalho.

Na figura 2.6, bem como nas fotos do Anexo J (p. 228), pode-se dizer que há uma fratura entre a legenda e a foto, entre o verbal e o visual. Rodowick (2001, p. 66), comentando, via Michel Foucault, a pintura *La trahison des images*, do belga René Magritte

(1929/2009),[23] conclui que "A pintura não pode ser reduzida a uma unidade. Dividida entre figura e texto, continua separando, bifurcando e reconstituindo possibilidades de significação". No caso das duas figuras acima, essa fratura implica ao menos duas possibilidades. Por um lado, elas se configuram como montagens jornalísticas, que relativizam a própria intenção do editor de representar a realidade. Por outro, despertam um certo estranhamento e distanciamento, nos moldes do teatro brechtiano, que pode "demandar" uma postura mais crítica do leitor. Nessa mesma linha de pensamento, o texto escrito na figura 2.5 acima (p. 111) pode evitar que o leitor enxergue a foto apenas como um objeto estético em um mundo idealizado.

Figura 2.7 – Manifestação em frente ao INCRA
(*Revista Sem Terra*, jan.-fev. 2008, p. 9)

A figura 2.7 mostra a mesma manifestação exibida na anterior, mas de outro ponto de vista. Imagem e legenda parecem falar do mesmo evento, ainda que uma "montagem ideológica" (MANOVICH, 2001, p. 149) não possa ser totalmente descartada. Não se pode determinar por meio da imagem, por exemplo, se havia mil militantes do MST, conforme afirma a legenda. O que se pode inferir dela é que, com base na disposição espacial e postural dos manifestantes, os sem-terra se posicionam *contra* o INCRA. Em destaque, estão participantes de costas para o espectador e de frente para o prédio do instituto, como que o desafiando. Em vez da bandeira, há foices formando vetores em direção ao nome do instituto. A imagem apresenta uma ação transacional que forma um processo narrativo segundo o qual

[23] A pintura apresenta a imagem de um cachimbo com os dizeres *Ceci n'est pas une pipe* ("Isto não é um cachimbo").

os manifestantes são os atores, as foices são o meio e o prédio, a meta, de acordo com as definições de Kress e Van Leeuwen (2006, p. 74-75). Também neste caso, mesmo com os participantes de costas, pode-se falar de uma identificação com os sem-terra. É como se o espectador se colocasse no lugar dos manifestantes e tivesse a mesma percepção que eles.

As figuras 2.6 e 2.7 representam, portanto, um mesmo evento, com duas imagens e duas situações diferentes. Na primeira, o INCRA é apresentado como um aliado em potencial. Na segunda, como um não aliado. Esse conflito de certa forma ilustra a relação que o MST mantém com o governo, que ora é de aproximação, ora de distanciamento. As figuras evidenciam também o potencial de manipulação no uso de imagens na mídia. O MST procura representar-se como um grupo de ativistas e lutadores e enfatiza esse aspecto em grande parte de suas imagens, mesmo que elas entrem em conflito com o texto escrito. Entretanto, "a realidade está nos olhos do observador" (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006, p. 158), cuja interpretação dependerá da avaliação global da modalidade e dos modos de representação que ele inferir do texto como um todo. De qualquer maneira, fica evidente que os membros do setor de comunicação do movimento demonstram uma forte competência multimodal para lidar com o poder de significação das imagens, ainda que essa competência não seja aplicada com tanto vigor em seu *website*.

2.4 Ativismo digital

2.4.1 Diluição das fronteiras

Embora um movimento de origem e ação rural, o MST tem uma base organizativa situada no meio urbano (GOHN, 2006, p. 9). Mais que isso, é um movimento de características cosmopolitas (SANTIAGO, 2004; ZACCHI, 2003b, 2004a), que contrastam com suas tendências nacionalistas, pois, ao mesmo tempo em que se abrem para o mundo, os sem-terra defendem a valorização de certos aspectos da cultura brasileira como forma de afirmação de uma soberania nacional. A página do MST na Internet, disponível em sete línguas estrangeiras, conforme já se disse, é um indicativo de seu cosmopolitismo. Suas ações estão coordenadas não apenas com grupos internacionais semelhantes, como a Via Campesina, mas também com grupos de apoio sediados nos chamados países centrais, principalmente os Estados Unidos e a Inglaterra, como é o caso do *Friends of the MST* (FMST). Esse aspecto reforça o pensamento de teóricos que descartam a ideia de fronteiras

(físicas e culturais) fixas no mundo atual (HALL, 1994; BHABHA, 1998; HARDT; NEGRI, 2002; EAGLETON, 2005).

Hall (1994) e Bhabha (1998) salientam a diluição das polaridades que marcavam o discurso referente aos países pós-coloniais: colonizador-colonizado, centro-periferia, global-local. As oposições binárias já haviam sido questionadas pelo pensador francês Jacques Derrida (DERRIDA, 2006; COLLINS; MAYBLIN, 2000), para quem há uma indeterminação, uma *indecidibilidade*, que desestabiliza a lógica binária ao infiltrar-se em ambos os lados da oposição sem se tornar parte de qualquer um deles. No mundo pós-colonial, com as extensas mudanças demográficas do final do século 20, a ênfase, que antes se colocava sobre o enraizamento e os vínculos nacionais, passa a recair sobre andança, peregrinação em escala internacional. Se no período do pós-independência os escritores tendiam a se identificar com causas nacionalistas, os das décadas de 1980 e 1990 mostrariam que seus vínculos geográficos e culturais não eram tão definidos. Uma série de escritores das ex-colônias passa a migrar para metrópoles ocidentais, como Inglaterra, Estados Unidos e Canadá. No entanto, em suas obras, as conexões políticas e temáticas com o país de origem se mantêm. A ideia de fronteiras não tão definidas se traduz na noção de *hibridismo*, que está presente no texto do escritor diaspórico e dá significado à "desconcertante sucessão de traduções culturais que os migrantes precisam realizar" (BOEHMER, 1995, p. 234). No entanto, o hibridismo

> não é um terceiro termo que resolve a tensão entre duas culturas, [...] em um jogo dialético de 'reconhecimento', [mas] uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes negados se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. (BHABHA, 1998, p. 165)

Hall (1994) identifica duas maneiras de se considerar a "identidade cultural", que correspondem à divisão que ele faz entre identidades de tradição e de tradução (HALL, 2003), a serem discutidas posteriormente. A primeira se define como uma cultura unívoca, compartilhada por todos e que representa a verdade e a essência da identidade de um povo. Para Hall, essa concepção desempenhou um papel crítico no período pós-colonial. A segunda visão de identidade cultural reconhece que, apesar dos muitos pontos semelhantes, há também pontos de profunda diferença, caracterizada por rupturas e descontinuidades que constituem o sujeito pós-colonial. Essa segunda visão é marcada pelo hibridismo e pela *diáspora*, que se define não pela essência ou o purismo, mas pelo reconhecimento de uma heterogeneidade

necessária. As identidades diaspóricas “são aquelas que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se, através da transformação e da diferença” (1994, p. 402). Para Bhabha, no processo da tradução cultural abre-se um espaço híbrido, do entre-lugar, “uma temporalidade intersticial”, em conflito tanto com o retorno a uma autoconsciência essencialista original quanto com uma investida no “infinitamente fragmentado sujeito em ‘processo’” (1996, p. 204).

Hardt e Negri (2002) também apontam para a diluição das fronteiras, mas discordam da potencialidade dos hibridismos de Bhabha. Eles acreditam que a afirmação de hibridismos e da livre atuação de diferenças por cima de fronteiras só pode ser libertadora num contexto em que a hierarquia do poder é exercitada exclusivamente por meio de identidades essenciais, divisões binárias e oposições estáveis: manifestações modernas de soberania que as novas formas de poder também estão empenhadas em abolir. Pode-se argumentar, no entanto, que a abolição das oposições que Bhabha propõe é de outra natureza. As novas formas de poder de que falam Hardt e Negri têm se apropriado do multiculturalismo (SEMPRINI, 1999) para defender a diversidade, que pressupõe a inexistência de conflitos e a preservação de valores inerentes a cada grupo que compõe a sociedade. Corre-se o risco, nesse caso, de “invocar diferenças puras, libertadas do idêntico, tornadas independentes do negativo. O maior perigo é cair nas representações da bela-alma: apenas diferenças, conciliáveis e federáveis, longe das lutas sangrentas. A bela-alma diz: somos diferentes, mas não opostos” (DELEUZE, 2000, p. 37). O resultado seria um mascaramento das relações de poder. A sociabilidade seria garantida pela manutenção de uma lógica comum, em geral definida pelo grupo dominante. Patton (1995, p. 224) argumenta, por exemplo, que o ativismo da “nova direita” norte-americana substituiu a visão liberal pluralista do “social” pela noção de “família” nos anos 1970, cujas relações foram agrupadas na década seguinte sobre a rubrica de “cultura”. A noção de família foi usada pelos conservadores para criar um movimento social direitista em oposição aos movimentos progressistas das décadas anteriores. A ideia era que a diversidade poderia ser mantida, desde que respeitados os valores familiares e religiosos. Haveria, portanto, espaço para os diversos grupos étnicos num movimento social assim delimitado. No entanto, grupos baseados na noção de gênero, principalmente de *gays* e lésbicas, seriam excluídos. Com isso, a nova direita norte-americana buscava impedir que movimentos sociais progressistas baseados em etnia, por um lado, e gênero, por outro, formassem ou mantivessem uma parceria para contestar os valores dominantes da sociedade. O passo seguinte foi generalizar essa noção no conceito de “cultura”, esvaziando muito do seu significado contestatório. Já a abolição das oposições proposta por Bhabha pressupõe não a *diversidade*,

mas a *diferença* cultural, marcada por um processo enunciativo que problematiza as divisões binárias e "mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais" (1998, p. 65), evitando a autoridade de qualquer síntese cultural: "o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *inter*nacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura" (p. 69 – grifos no original). Ao evitar a síntese, a diferença pressupõe a cisão como espaço de negociação, e não como efeito de uma oposição binária de valores essenciais.

Quanto à diluição das fronteiras, Hardt e Negri (2002) chamam de *Império* a nova forma global de economia, em que a soberania passa a ser composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica única. Para os autores, o Império é algo bastante diverso do "imperialismo", que "era uma extensão da soberania dos Estados-nação europeus além de suas fronteiras" (p. 12). O conceito de Império, por outro lado, pressupõe fundamentalmente a ausência de fronteiras ou barreiras fixas e de um centro territorial de poder. Assim, seu reinado, sem limite territorial, abrange a totalidade do espaço e, para os autores, seria necessário abandonar de vez a busca de um lado de fora e explorar os potenciais de libertação que existem dentro do próprio Império. Isso quer dizer que esse centro virtual pode ser atacado de qualquer parte, e não apenas por movimentos sociais situados nos países centrais. Não há, portanto, prioridade a quaisquer regiões geográficas. Hardt e Negri contestam a antiga divisão dos três mundos no modo capitalista de produção: "a qualquer momento nos deparamos com o Primeiro Mundo no Terceiro, o Terceiro no Primeiro, e o Segundo, a bem dizer, em parte alguma" (2002, p.13).

Eagleton (2005) chega a conclusão semelhante, não no âmbito da economia, mas da cultura. Para ele, as chamadas guerras culturais não estão marcadas por diferenças de distribuição geográfica entre o Norte e o Sul ou o Ocidente e o Oriente, mas por um conflito geopolítico "entre a civilidade ocidental e tudo aquilo com que ela se defronta em outros lugares" (p. 120). Esses "outros lugares", no entanto, podem estar presentes no interior do próprio Ocidente, como demonstram os fundamentalismos religiosos tanto do islamismo quanto da direita conservadora norte-americana.

Esse descentramento é característico também do que Kroker chama de "política eletrônica", que não se trata apenas de conteúdo, mas de "um novo estilo de comunicação política, insurgente na sua própria forma e que, como uma rebelião de baixo, de cima, de qualquer lugar, emite um forte sinal de autêntica luta política" (2006, p. 10). É nesse contexto que os sem-terra têm se articulado, transnacionalmente, com diversos outros movimentos

sociais e recebido apoio de grupos como o *Friends of the MST* (FMST), dos Estados Unidos, e o *Développement et Paix*, do Canadá. Mesmo assim, muito do discurso do MST ainda se apega à velha noção de imperialismo, que pressupõe países separados por fronteiras delimitadas e dicotomicamente divididos entre dominantes e dominados. As articulações transnacionais do movimento, por sua vez, sugerem que sua atuação, no contexto de uma rede de eventos e enunciações, extrapola essas fronteiras, redefinindo-as ou mesmo dissolvendo-as. Dessa forma, são conceitos como hibridismo (BHABHA, 1998) e Império (HARDT; NEGRI, 2002) que definem mais satisfatoriamente as atuações do movimento e de seus aliados em âmbito transplanetário.

O FMST é uma rede de suporte ao movimento dos sem-terra, "na luta por justiça social e econômica", que busca "educar o público dos Estados Unidos e do mundo anglófono para estabelecer um perfil internacional do MST" (ABOUT..., 2006). Entre os objetivos do grupo estão divulgar o trabalho do MST – pela Internet e outros meios – e mediar os contatos entre os sem-terra e grupos localizados nos Estados Unidos que tenham interesse no movimento. A tradução e a Internet são importantes para essa mediação:

> Este ano, a Equipe de Tradução do FMST concluiu mais de 50 atualizações, artigos e Alertas Urgentes, totalizando mais de 115 páginas de tradução do português para o inglês, e um componente vital do trabalho de direitos humanos do FMST. Por exemplo, quando cinco líderes do MST foram ameaçados de prisão em fevereiro por participar pacificamente de uma ocupação de terra, os tradutores do FMST concluíram e distribuíram um Alerta Urgente enviado por advogados do MST. Como resultado, todos os cinco líderes do MST garantiram o direito de prosseguir em suas demandas.
> O *website* do FMST continuou a servir como *host* para notícias, opiniões, recursos e entrevistas relativas ao MST. Patrocinadores fizeram doações *online* e se inscreveram para nossa *listserv*. Este ano, mais de 500 patrocinadores se juntaram à *Listserv* Quinzenal, que agora conta com mais de 3.000 inscritos! (FRIENDS..., 2006)

O FMST atua também no Reino Unido, mas desvinculado do grupo norte-americano. Seu principal objetivo é servir como elo entre o MST e outros movimentos sociais europeus, principalmente políticos e ambientais (FRIENDS..., 2005). Dois aspectos merecem destaque nos documentos mencionados acima. Em primeiro lugar, o objetivo de "estabelecer um perfil internacional do MST" (ABOUT..., 2006) implica uma identidade única para o grupo e não identidades múltiplas e conflituosas, conforme já discutido anteriormente. Fica evidente também que esse perfil é construído, portanto não inerente. Sendo assim, torna-se insustentável a afirmação de qualquer identidade essencial, estática e, consequentemente, única. Essa ideia de unicidade está presente em outras afirmações dos sem-terra. Stedile

(STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 132) afirma que em um determinado momento o movimento percebeu que deveria ter uma identidade própria, "para evitar que se pulverizasse em tantas que dificultasse uma unidade e uma identidade originais". O setor de educação do movimento coloca como um de seus desafios elaborar uma proposta pedagógica "voltada ao fortalecimento da cultura camponesa, com rosto e característica próprios" (MORISSAWA, 2001, p. 246).

Em segundo lugar, o direito de manifestação dos integrantes do MST (FRIENDS..., 2006) foi restabelecido graças à intervenção estrangeira, especificamente a de um grupo de pessoas norte-americanas, o que entra em conflito com os discursos de soberania nacional brasileira defendidos pelo movimento. Esse apoio internacional a movimentos sociais brasileiros não é recente. Scherer-Warren (2005) comenta que em fevereiro de 1989 realizou-se em Altamira, Pará, o Encontro das Nações Indígenas do Xingu, segundo ela "a maior reunião indígena da história do Brasil" (p. 106), com a participação ainda de índios de outros países. Estiveram presentes também jornalistas e ecologistas, alguns deles estrangeiros. O objetivo do encontro era organizar os indígenas para proteger as áreas ameaçadas pelas grandes hidrelétricas projetadas para a Amazônia. Segundo a autora, criou-se uma rede de suporte internacional à causa indígena, formada principalmente por associações ecológicas, que organizaram manifestações de apoio simultâneas em outros países. Da mesma maneira, ela credita a repercussão da morte do líder seringueiro Chico Mendes em 1988 às articulações do movimento dos seringueiros com os movimentos ecológicos nacionais e internacionais.

A tática do FMST, assim como do MST, de enviar mensagens eletrônicas e manifestos a representantes do governo e do Estado funciona como um *lobby*. Castells argumenta que tática semelhante é adotada pela direita radical norte-americana, que faz uso das novas tecnologias de comunicação para coordenar ideias e ações, "visando difundi-las a receptores previamente identificados e funcionários do governo eleitos" (1999b, p. 344). Citando Kenneth Stern, Castells (p. 109) conclui também que a Internet foi uma das principais responsáveis pela expansão do movimento das milícias norte-americanas. Essas milícias representam a ala mais ativa do chamado "Movimento Patriótico", que congrega uma série de organizações com um universo ideológico extremamente conservador, como a Ku Klux Klan e, indiretamente, a National Rifle Association. O que o MST e os grupos simpatizantes fazem é apropriar-se de uma tática utilizada por grupos de direita com a intenção de organizar a resistência aos interesses desses mesmos grupos. Paradoxalmente, em alguns casos os interesses coincidem. O movimento patriótico considera como inimigo declarado o governo federal dos Estados Unidos, representante de uma "Nova Ordem Mundial", cujo objetivo seria

a destruição da soberania norte-americana. Exercendo controle sobre o governo, estariam interesses internacionais representados por instituições como o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio, declaradamente inimigas também dos sem-terra (FOOD..., 2007).

Por outro lado, Yúdice (2004, p. 474) chama a atenção para o fato de que a direita radical também se apropria das táticas dos movimentos sociais, inclusive a desobediência civil. No Brasil, essa apropriação é visível em manifestações de proprietários rurais, apoiados pela UDR, quando bloqueiam as estradas com seus tratores e máquinas para exigir do governo a renegociação de suas dívidas. Exemplo semelhante está no universo urbano dos morros cariocas. José Júnior – coordenador do grupo musical AfroReggae – dá a esse processo mútuo de apropriação o nome de "narcocultura":

> "É uma estética, uma indústria, uma gastronomia. A narcocultura gera grana ilícita e lícita, como quando alguém instala uma padaria do lado da boca-de-fumo para aproveitar o movimento. 'É nóis' é um termo do Comando Vermelho. 'Tá dominado' também é, e virou hino da Xuxa. A Nike faz parte do universo da narcocultura", enumera [José Júnior], referindo-se ao fato de que meninos da favela traficam e roubam para atender ao sonho de consumo de ter um tênis de marca. (SANCHES, 2006, p. 65)

O processo de apropriação obscurece as oposições binárias e dicotômicas, tornando imprecisa a identificação cultural dos membros de cada comunidade. Entre uma extremidade e outra, forma-se um vasto e heterogêneo campo de contato entre práticas discursivas, ideológicas e culturais. Esse espaço é determinante na formação da identidade dos grupos sociais, pois é nele que se dá o contato com o outro e se relativizam as visões uniformizantes e essencialistas. Essa ideia está expressa também no conceito de mímica de Bhabha (1998): "não uma harmonização ou repressão da diferença, mas uma forma de semelhança que difere da presença e a defende, expondo-a em parte" (p. 135). O resultado é a produção de "efeitos de identidade" conflituosos, num jogo de poder falacioso, "porque não esconde nenhuma essência" (p. 136). Uma vez que as mesmas estratégias e táticas podem ser utilizadas por lados opostos (ou conflitantes), as identidades muitas vezes se confundem – tornando problemática a diferenciação do que é cópia e do que é original – ou acabam por se definir no contato com a do inimigo. O uso das novas tecnologias insere-se nessa conceitualização. Para Dartnell (2006, p. 26), por exemplo, o ativismo digital não significa necessariamente uma melhora na justiça social. Ele chega a essa conclusão após examinar como Napoleão tornou a imprensa escrita um monopólio estatal após a Revolução Francesa, usando-a como instrumento de controle e não de participação popular. Da mesma maneira, o rádio foi

bastante eficaz na difusão das mensagens nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. É certo, no entanto, que a utilização desses meios é suficiente para uma transformação de identidade. Tanto no ativismo real quanto no virtual, o MST produz novos significados, reinventando-se e remodelando-se. Os grupos e culturas que o compõem tampouco saem intactos dessa experiência.

2.4.2 Identidades em fluxo cibernético

A Internet como local de atuação política pode servir de meio para pelo menos dois modos de resistência dos movimentos sociais. Em primeiro lugar, pode ser usada para a articulação dos diversos movimentos em torno de causas em comum e a partir de qualquer parte do mundo. Em segundo lugar, como espaço para a apresentação de visões alternativas às divulgadas pelas grandes corporações midiáticas. A "Batalha de Seattle" exemplifica bem esses dois papéis. Em 1999, centenas de ativistas contrários ao "capitalismo global" (RODRÍGUEZ, 2008) reuniram-se em Seattle, Estados Unidos, para protestar contra a Organização Mundial do Comércio (OMC), que realizava, naquela cidade, uma rodada de negociações comerciais em âmbito mundial. Em princípio, essa confluência de manifestantes foi possível apenas pela articulação prévia, via Internet, de movimentos sociais e ativistas em várias partes do mundo. Uma vez em Seattle, estabeleceram os Centros de Mídia Independente (CMI) para, não apenas manter a articulação, mas também fornecer uma visão alternativa do evento. Segundo Goeddertz e Kraidy (2003, p. 89), o jornal *Washington Post*, assim como a mídia norte-americana em geral, apresentou uma visão parcial do evento, concentrando-se nos protestos e deixando de lado os temas questionados pelos manifestantes. Para Rodríguez (2008), o papel dos CMI é mais que fornecer informação para a "maioria desinformada": é "uma central de intercâmbio, diálogo e articulação para ser usada por todos". Segundo Downing,

> Eles consistem de um núcleo de ativistas midiáticos que definem seu papel quanto às contestações e demonstrações iniciais como facilitadores de um planejamento prévio e de um debate antes do enfrentamento, via *e-mail* e *websites*. Durante o conflito, eles fornecem um espaço, talvez alugado, talvez doado, onde os ativistas midiáticos podem congregar-se e difundir para lugares remotos arquivos de áudio, vídeo ou fotografia que eles capturaram nas ruas, sejam eles de entrevistas com ativistas ou de ataques da polícia. Nesse espaço outros tipos de ativistas midiáticos – grafiteiros, muralistas, titereiros, artistas de rua – podem reunir-se e articular suas atividades como desejarem. Gravações de vídeo e de áudio podem então ser editadas e transformadas em documentários. (2003, p. 288-289)

Trata-se, portanto, de ativismo em tempo real e virtual. Como resultado das manifestações de Seattle, alguns anos depois foi criado o Fórum Social Mundial – que reúne manifestantes do mundo todo para discutir alternativas ao Fórum Econômico Mundial – e a OMC transferiu seus encontros para um pequeno país do Oriente Médio, no meio do deserto (SANSON, 2008b). Strangelove (2005, p. 9) afirma que, ao promover relações desiguais de classe, raça e gênero, o capitalismo invariavelmente produz resistência, que pode tomar a forma de questionamento dos significados. O autor conclui que "As mudanças estruturais na arquitetura da comunicação leva a novas formas e estratégias de resistência". Para Rodowick (2001, p. 72), todavia, é preciso haver crítica e resistência organizadas, caso contrário "a força libertadora das novas tecnologias de processamento de informação e imagem vão indubitavelmente render-se às demandas crescentes de um novo capitalismo, governado por uma fantasia de consumo e acesso infinito à vida cotidiana das pessoas". Conforme já se discutiu anteriormente, novas tecnologias não são transformadoras por si sós, mas dependem de seu contexto histórico e da agência das pessoas que as utilizam. Já foi mencionado também que as ferramentas de trabalho dos sem-terra, em certas situações, são vistas como armas. Pode-se dizer, no entanto, que são as novas tecnologias que assumem esse papel para o movimento e para outros atores sociais ao redor do mundo. Tomadas em "novos agenciamentos de metamorfose", segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 83), armas e ferramentas entram em novas relações de aliança, o que leva à reinvenção de uma "máquina de guerra". As novas mídias, de função eminentemente informativa, passam a atuar na articulação com aliados e no combate aos não-aliados. São, portanto, meios pelos quais se restituem os espaços lisos: sempre que há "indisciplina, motim, guerrilha ou revolução enquanto ato, dir-se-ia que uma máquina de guerra ressuscita, que um novo potencial nomádico aparece, com reconstituição de um espaço liso ou de uma maneira de estar no espaço como se este fosse liso" (p. 60).

Burnett e Marshall (2003, p. 76) argumentam que o sucesso de um *website* está relacionado com sua capacidade de atrair outros usuários e, consequentemente, de se conectar (*to link*) com outros *websites*. Pode-se dizer que, no caso de movimentos sociais como o MST, cuja motivação não é comercial, importa mais a qualidade que a quantidade desses *links*. Por se tratar de militância, a tendência é procurar atrair usuários que se identifiquem com o movimento, que apoiem ou venham a apoiar suas causas. Seria pouco produtivo ter um *link* para o *site* da revista *Veja*, por maior que seja o número de usuários que ele atinge. Mesmo assim, não se pode supor que um usuário acesse a página estritamente pelo seu conteúdo, conforme já foi discutido anteriormente. Devido à própria natureza interconectiva

da Internet, as possibilidades de um usuário acessar uma página são inúmeras e não se limitam apenas aos *links*. Aparentemente, o interesse do MST não está voltado para esse navegador desavisado. Como afirmam Burnett e Marshall (2003, p. 104), "Qualquer *website* que restrinja abertamente seus usuários corre o risco potencial de ser burlado por aquele usuário que busca a estética da rede livre (*loose Web*)". Na página do MST, a palavra *links* foi substituída por "indicamos", em consonância com sua política de não usar estrangeirismos.[24] A escolha, entretanto, pode não ter o mesmo efeito. Em primeiro lugar, *links* já é um termo consagrado, mesmo no Brasil. Um usuário vai chegar à seção "Indicamos" muito provavelmente por curiosidade ou por tentativa e erro. Em segundo lugar, "indicamos" implica maior distanciamento e causa a impressão de que o movimento não está tão envolvido com os *sites* em questão, podendo até mesmo sugerir uma certa arrogância. A seção está dividida em temas, como "Agricultura" e "Literatura", e contém *links* para as páginas de muitos dos movimentos mais próximos do MST, mas também de outros mais abrangentes como órgãos do governo e agências de notícias, como a Agência Carta Maior. Neste caso, pode-se dizer que há uma junção de qualidade e quantidade, pois a revista *CartaCapital* abrange um público mais amplo, que pode se identificar com o movimento sem ser necessariamente militante. Para Burnett e Marshall (2003, p. 59-60), o fato de dois *sites* estarem conectados não significa que tenham o mesmo conteúdo, mas que há uma correlação entre eles. Outra característica da página do MST é a reprodução de textos já publicados em outros *websites*. Em vez de se usar *links*, optou-se por reproduzir os textos em sua própria *webpage*. Essa é, de certa forma, uma política centralizadora, que restringe a possibilidade de navegação do usuário e o mantém circunscrito ao *site* do movimento.

Juris (2004, p. 351) faz uma comparação entre a lógica de atuação dos tradicionais partidos e sindicatos e a da política em rede. A primeira pressupõe uma estrutura vertical e de comando e se baseia em recrutar novos membros, desenvolver estratégias unitárias e buscar a hegemonia política. A política em rede, por outro lado, implica uma expansão horizontal que congrega redes, coletivos e organizações diversas em torno de questões em comum, mas sem eliminar a autonomia e a especificidade identitária desses grupos. Então, em vez de recrutar, argumenta o autor, o objetivo é intensificar a conectividade em estruturas de informação descentralizadas e flexíveis que permitam um alto grau de coordenação e comunicação. Juris adverte, entretanto, que esse é um processo dinâmico e conflituoso, o que impede uma

[24] Com a reformulação da página em meados de 2009, foi introduzido um estrangeirismo, provavelmente o primeiro e único no *website*. O termo *Tags*, inserido ao final de cada texto, refere-se a uma relação de palavras que dão acesso a outros textos de temas similares.

completa hegemonia de um grupo sobre os outros. Para ele, ao contrário do que pensam muitos observadores, o movimento por justiça global não deve ser visto como único e unificado, mas como uma rede de movimentos sociais que podem diferir em vários aspectos: "tema em questão, subjetividade política, arcabouço ideológico, cultura política e lógica organizacional" (p. 352). Sendo assim, é necessário aprofundar a reflexão sobre a "especificidade identitária" de que fala o autor, que não deve ser vista como algo inerente. Como não há uma hegemonia completa, nenhum grupo abre mão de sua identidade para assumir a do grupo dominante. O que acontece é uma constante negociação, de modo que as identidades estão continuamente transformando-se, dependendo, entre outras coisas, das alianças e rupturas que ocorrem no decorrer do tempo. Burnett e Marshall (2003) traduzem bem essa ideia quando afirmam que "O movimento antiglobalização tem sido particularmente eficaz em conectar *grupos díspares* em *momentos unificados* de resistência" (p. 66 – grifos meus).

A liberdade de articulação entre diferentes atores em diferentes tempos e espaços é uma característica das novas tecnologias de comunicação, principalmente a Internet, e um dos fatores que tornam as identidades mais fluidas. Dartnell (2006, p. 15) argumenta que o "sistema de poder espacial-territorial" característico do Estado soberano modelava uma forma de identidade política segundo a qual "onde eu estou" determinava "quem eu sou". Segundo Burnett e Marshall (2003), na Internet, por outro lado, os fluxos de informação não estão localizados geograficamente. Assim, as identidades deixam de se vincular a tradições e padrões passados de envolvimento cultural e passam a se definir mais pela articulação de áreas de interesse. "Com a identidade, na cultura contemporânea, em fluxo mais intenso e menos definida pela nação ou pela comunidade […] a Internet permite a construção de identidades por meio de um conjunto diverso de investimentos e formas de comunicação interpessoal." (p. 33) Esse aspecto faz que a Internet, segundo os autores, se defina muito mais por sua relação com o espaço do que com o tempo. De maneira semelhante, Dartnell (2006, p. 24) chama a atenção para a necessidade de se redefinir a ideia de "comunidade", não mais determinada pela proximidade física e pelos limites territoriais. Mesmo assim, o tempo também assume novas dimensões no mundo virtual e é preponderante na modelação do ativismo digital. Para Scholte (2005, p. 61), a geografia dos fluxos "transplanetários" atualmente se define também pela simultaneidade e instantaneidade das conexões globais. Segundo Strangelove (2005, p. 110), a Internet se constitui como um grande arquivo, formado por eventos isolados de apropriação e "rearticulações subversivas" que são não apenas transmitidos, compartilhados e globalizados, mas acima de tudo lembrados. O fluxo de

informações da rede cria uma espécie de "memória social", que já não depende de arquivos oficiais e não está sujeita ao controle do "lugar". Para o autor, isso se tornou possível em grande parte pela intensificação do acesso a técnicas e tecnologias que, em última instância, proporcionaram uma proliferação maior de significados alternativos. Por serem lembrados e se manterem acessíveis, esses significados são fixados no tempo e no espaço. "O que acontece quando discursos alternativos não se dissipam após o falante retornar ao silêncio?", pergunta ele. Para Castells (1999a, p. 487), a mídia eletrônica "*é simultaneamente uma cultura do eterno e do efêmero*" (grifos no original). Eterna porque abrange expressões culturais passadas e futuras e efêmera porque fornece acesso à informação e à percepção de acordo com os impulsos do consumidor ou com as decisões do produtor. Cada evento, então, depende do contexto e do objetivo da construção cultural e todos os códigos culturais podem ser misturados sem ordenação. Dessa forma, não se trata de um tempo circular, mas de "um universo de temporalidade não-diferenciada de expressões culturais". Esse esmaecimento da sequência de práticas sociais – que inclui passado, presente e futuro numa ordem aleatória – presente no hipertexto eletrônico seria uma das formas de "aniquilar o tempo" (2004, p. 37). O autor propõe um "espaço de *fluxos*" (1999a, p. 490) em oposição ao de *lugares*: se o primeiro induz a esse "tempo intemporal", o segundo está *preso* ao tempo (grifos meus). É esse espaço de fluxos que dissolve e desordena a sequência dos eventos, tornando-os simultâneos. Na atual sociedade em rede, portanto, o espaço modela o tempo, invertendo a situação dos últimos dois séculos, marcados pela ideia de progresso e da sequência predeterminada da história, o que teria possibilitado a colonização de territórios e a transformação do espaço num vasto movimento de industrialização e urbanização. Para Castells (p. 492), essa tendência não foi totalmente superada, o que causa uma "diferenciação conflituosa de tempo", caracterizada por uma tensão entre a intemporalidade do espaço de fluxos e as múltiplas temporalidades subordinadas do espaço de lugares.

As configurações de tempo e espaço na Internet são, portanto, diferentes daquelas das mídias tradicionais, apesar de ela integrar todas essas mídias numa só. Em comparação com o rádio e a televisão, não há um horário predeterminado para a transmissão de eventos e os documentos da Internet podem ser acessados a qualquer horário e de qualquer lugar do mundo, o que dá mais liberdade para o usuário. É o que acontece, por exemplo, com os textos sonoros da rádio virtual Vozes da Terra, disponíveis no *website* do MST. *Letra Viva* é outro meio de comunicação virtual utilizado pelo movimento, que consiste de textos enviados por *e-mail* a uma lista de usuários previamente cadastrados (*listserv*). É um procedimento semelhante ao da "mala direta" do correio tradicional, um meio de comunicação de massa

pelo qual um remetente se dirige a vários destinatários, mas muito mais dinâmico. O FMST também traduz esses textos e os envia ao seu *listserv*, juntamente com *hyperlinks* para outros textos de sua *webpage* em documentos chamados "MST Updates". Como já mencionado, envia também os Alertas Urgentes (FRIENDS..., 2006), cujo objetivo principal é mobilizar sua base para reverter situações de desvantagem dos sem-terra em caráter emergencial, o que seria impensável por meio do correio tradicional ou até mesmo do *fax*. No caso do *Letra Viva*, os textos são posteriormente inseridos no *website* do movimento, na seção "MST informa". Assim, eles são fixados no tempo e no espaço, tornando-se acessíveis a qualquer usuário, de qualquer lugar e a qualquer momento. Uma vez fixados, eles não se tornam estáticos: o fluxo cibernético permite novas interpretações e articulações que dão dinamicidade à memória. Outra questão é a convivência, em um mesmo tempo-espaço virtual, de documentos de características altamente díspares. O vídeo *Lutar Sempre!*, por exemplo, está disponível no You Tube, ao lado de outros com ênfase em aspectos nada relacionados à luta do MST, como vídeos cômicos ou pornográficos, ou mesmo em conexão com os oponentes do movimento. Para passar de um para outro, basta um clique. Não há uma hierarquia de temas ou discursos. Veja-se como nas mídias tradicionais os temas são separados em diferentes blocos e as informações sobre lazer e cultura deixadas para a parte final. O que há, portanto, na Internet é uma ordenação simultânea horizontal e não uma consecutiva vertical. As fronteiras entre os discursos são ainda mais indefinidas que em outras arenas sociais, de modo que o MST, na Internet, corre um alto risco de "contaminação", no sentido derridiano do termo.[25] Uma maneira de se tentar evitar essa "ameaça" é a proibição. Em visita à ENFF, que tem uma sólida estrutura midiática, fui informado por uma representante do setor de comunicação da escola que aos alunos não é permitido acessar sites de relacionamento na Internet, devido ao seu conteúdo "alienante", que pode distraí-los de suas tarefas. Essa ameaça, mesmo assim, nunca poderá ser plenamente contornada, pois relações sociais, políticas, culturais – tudo o que implique o contato, praticamente inevitável, com o outro – pressupõem alguma forma de contaminação.

Manovich (2001, p. 76-78) argumenta que as figuras retóricas foram perdendo força ao longo do tempo ao ponto de hoje a mais atuante ser a metonímia, justamente porque as *interfaces* culturais bombardeiam o usuário com todos os dados simultaneamente por meio dos *hyperlinks*, que conduzem o leitor de um texto a outro indefinidamente. Pode-se

[25] Pode-se citar ainda como exemplo a utilização pelo MST, em suas publicações impressas, de fotos retiradas de *sites*, como o *Flickr*, que também servem de fonte para vários outros grupos sociais, independentemente de sua orientação política e ideológica.

argumentar, portanto, que o usuário é obrigado a adotar uma postura mais crítica na seleção da informação que lhe possa ser interessante e/ou importante, já que não tem mais tanto acesso às tradicionais figuras retóricas de argumentação que buscavam apresentar as várias facetas de uma mesma questão. Na verdade, elas ainda existem, mas estão colocadas sem hierarquização. Um usuário poderá chegar tanto a uma página do MST quanto a uma da UDR, ou às duas. Estará, portanto, à mercê de ambas. Mesmo assim, é notório que há à disposição uma quantidade maior de páginas que, direta ou indiretamente, reafirmam o *status quo*. Pode-se pensar, por exemplo, na fácil disponibilidade de textos em inglês (em comparação com outras línguas) ou que tenham sido produzidos nos chamados países centrais, cujos conteúdos ideológicos apontam para a manutenção das relações de poder. É necessário, contudo, pensar nesses textos não apenas em seu contexto de produção, mas também na maneira como eles são apropriados, adaptados, aceitos ou contestados pelo usuário. É um exercício de interpretação, que, conforme já mencionado, permite ao leitor apropriar-se do "poder de desvelar um mundo" (RICOEUR, 1976, p. 104).

Para descrever o processo de resistência coletiva por meio das novas tecnologias de comunicação, vários termos têm sido criados: mídia participativa, mídia radical, mídia alternativa, entre outros (CITIZENS'..., 2008; DOWNING, 2003). Rodríguez (2008) cunhou o termo "mídia cidadã": "em vez de definir as mídias alternativas como aquilo-que-não-é-mídia-padrão, nós as definimos em termos dos processos transformativos que elas proporcionam aos participantes e suas comunidades". São processos de mudança que se desenvolvem entre os participantes da produção midiática, contribuindo para a construção de sua cidadania. Assim, em vez de definir uma comunidade pelo seu Outro, a mídia cidadã procura romper com definições binárias e essencialistas de poder, concentrando-se na "transformação metamórfica experimentada pelos seus produtores e participantes" (CITIZENS'..., 2008). Ativismo digital (*Web activism*), por sua vez,

> é um tipo de ação eletrônica direta que pode ter como objetivos: desafiar as crenças sobre uma sociedade, uma cultura e um governo; infundir o medo e talvez desorientar as pessoas; procurar agradar, convencer e atrair; e trabalhar para legitimar ideias, valores e organizações. O poder do ativismo digital está na sua forma fortemente simbólica, representacional e voltada para a imagem, aliada a sua capacidade de fornecer informação imediata e autêntica de grupos específicos. (DARTNELL, 2006, p. 18-19)

Dartnell argumenta ainda que a Internet é uma ótima ferramenta de relações públicas, "um meio de contar uma narrativa ativista" (p. 89) livre de regulação e controle, que permite

localizar pessoas com ideias afins e comunicar-se com elas. Por meio dela, o ativismo digital modela identidades e percepções e transforma as relações inerentes à política global. Entre mídia cidadã e ativismo digital, a atuação midiática do MST é provavelmente mais bem definida pelo segundo. Essas duas visões remetem ainda às noções de Projeto e Crítica (KRESS, 2000a, p. 160) respectivamente. Já foi discutida anteriormente a maneira como o movimento constrói sua identidade muito em função das posições de seus oponentes. Também já foi mencionado que o MST faz uso de suas mídias para principalmente fornecer visões alternativas às das grandes mídias e não tanto para a transformação mediada do cotidiano de seus integrantes. Entre as tarefas que o movimento colocou para "construir a luta de classes em motor da própria luta" (TEMPO..., 2007, p. 2), está o debate sobre o papel dos meios de comunicação "controlados pela burguesia", ou ainda "o uso melhor da internet como instrumento de luta político-ideológica". Segundo Maria Lúcia, integrante do setor de comunicação do movimento (*vide* nota 17, p. 92), a função do *website* do MST é "fazer um enfrentamento com a grande imprensa". Para ela, dar uma visão alternativa, uma outra perspectiva ao leitor, "é democratizar a comunicação", uma vez que as pessoas de outra forma não teriam acesso a certas informações que são cruciais para o movimento. Downing (2003, p. 289) afirma que o acesso às novas mídias tem tornado possível o surgimento de "outras vozes", ameaçando o monopólio das "megacorporações" da informação. A entrevistada não acredita que exista um "de fato", ou que o MST apresente as coisas como elas são, mas que é importante mostrar um ângulo diferente a fim de que as pessoas possam tirar suas próprias conclusões. Para isso, as novas tecnologias assumem papel fundamental e indispensável no contexto da globalização, que, para ela, se torna perversa quando busca impor uma cultura, uma forma de ser, sobre a outra, conduzindo à homogeneização. Assim, as novas tecnologias deveriam ser usadas para o bem comum e para a democratização da comunicação. No geral, Maria Lúcia enxerga a Internet como uma ferramenta, que possibilita ainda a articulação internacional entre movimentos sociais, como no caso dos protestos contra o G8, que, segundo ela, não aconteceriam sem a Internet. Marina dos Santos, da coordenação nacional (*vide* nota 6, p. 42), tem o mesmo pensamento, que estende ainda para a língua inglesa, pois para ela ambas "são ferramentas necessárias para a comunicação entre povos". Joseane, também da coordenação nacional (*vide* nota 21, p. 104), afirma que a Internet é utilizada por todos os setores do MST. Ela acredita que a Internet é muito importante (mais que o telefone) para se comunicar, manter contato, trocar experiências e fazer propaganda, inclusive entre os movimentos sociais no Brasil. Nesse sentido, pode-se dizer, ela tem um papel mais pragmático que muitas das ações em tempo real do movimento, como marchas e

demonstrações, que assumem um caráter no mais das vezes simbólico, o que certamente não lhes diminui o poder de contestação.

Para o MST, portanto, as novas tecnologias da comunicação são o meio para a realização das duas funções mencionadas no início desta seção: articular-se com grupos e movimentos afins e apresentar uma visão alternativa sobre suas causas. De certa forma, a própria estrutura da Internet tem incentivado o surgimento de visões alternativas e causado o desgaste da grande mídia. Jornalistas têm tido mais independência para manter suas próprias páginas, colunas ou *blogs*, sem a necessidade de reproduzir a visão dos grupos dominantes. Com mais liberdade e variedade de escolha, os usuários, por sua vez, são forçados a desenvolver uma postura mais crítica diante da colossal quantidade de informação que têm à disposição.

> A Internet, em vez de apenas fornecer uma versão autorizada da informação, na verdade apresenta uma multiplicidade de fontes de informação. O navegador individual produz blocos de informação e conexão relacionados por meio de *links* a fontes variadas no interior da rede, não tanto para a produção de conhecimento, mas para a produção de identidade. (BURNETT; MARSHALL, 2003, p. 33)

Além da diversidade de conteúdos disponíveis simultaneamente, o usuário se vê às voltas com constantes decisões a tomar quando se depara com o hipertexto, que, segundo Snyder (1998, p. 126), diferentemente do texto impresso, pressupõe o arranjo das informações de forma não-linear e oferece diferentes caminhos para o usuário. Apesar de todo o potencial de alienação implícito na Internet, ela oferece, por outro lado, oportunidades de apoderamento tanto na produção quanto na recepção do texto. Por esse motivo, principalmente, ela deve ser vista não tanto como uma ferramenta de comunicação, exterior ao sujeito e vazia de significado, mas como um meio de construção de identidade e transformação da realidade.

CAPÍTULO 3
COMO O NOVO ENTRA NO MUNDO DO SEM-TERRA

Em um comentário sobre *The satanic verses* (RUSHDIE, 1988/1997), Salman Rushdie afirma que seu romance "teme o absolutismo do Puro" e "celebra o hibridismo, a impureza, a mescla, a transformação que resulta de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções. [...] *Mélange*, mixórdia; um pouco disto, um pouco daquilo: *é assim que o novo entra no mundo*" (RUSHDIE, 1991, p. 394 – grifos no original). A análise a seguir tenta detectar na produção midiática e artística do MST os hibridismos que lhe são próprios, refutando ao mesmo tempo a identidade unitária que o movimento tenta retratar quando se refere ao sem-terra e à cultura brasileira. Essa pretensa unicidade baseia-se na busca por uma delimitação fixa das fronteiras que poderiam separar as diversas nações e os diversos tipos de cultura, incluindo a separação entre cultura popular e de massa. Um dos eixos em torno do qual essa discussão vai girar situa-se no paradoxo da busca por uma identidade nacional numa época de diluição de fronteiras ocasionada, entre outras coisas, pelo processo de globalização. A ideia é que o MST está marcado pelo hibridismo desde sempre e, embora o movimento não deixe de afirmar sua filiação nacional e popular, elementos da cultura estrangeira e de massa infiltram-se aqui e ali, como fios soltos de uma narrativa com enorme potencial para originar novas e inesperadas narrativas, ou "novos e inesperados seres humanos". Essa infiltração não aponta para uma mudança repentina e radical, mas gradual e imprevisível, sem descartar o tradicional e o antigo. É uma repetição com diferença (DELEUZE, 2000). Ao se evocar o velho, algo de novo se introduz. Dessa forma, a afirmação da tradição não é necessariamente uma volta à raiz, mas a possibilidade sempre de um novo começo. É um retorno "que já se tornou estranho: retorna-se a algo que ainda é seu (um meio de se identificar), mas já outro, alterado" (CERTEAU, 1995, p. 148). Surge daí a dificuldade de a todo momento relacionar cultura de raiz – assim como qualquer manifestação cultural – a um discurso engajado que visa ao combate à opressão. A produção de arte engajada em si mesma, por sua vez, não garante ao produtor e ao receptor olhares mais críticos se não lhes proporcionar acesso ao novo e ao diferente. Nesta análise, o familiar, em relação ao MST, é o discurso de luta e contestação, no qual todo sem-terra é iniciado ao entrar para o movimento. E o novo seria então a iniciação a uma diferente estética que se insinua no fazer da arte engajada e no ato de narrá-la. O mesmo se aplica às línguas. O familiar e o novo se entrecruzam em situações diversas de utilização de variantes locais, língua portuguesa e línguas estrangeiras. Artes, línguas e tecnologias funcionam todas como linguagens e códigos

que, segundo Laraia (2006, p. 52), são tanto produto da cultura quanto requisito necessário para ela.

3.1. Outras línguas, outras culturas

Como num processo de simbiose, o inglês e as novas mídias se apoiam mutuamente em sua trajetória de expansão planetária. Conforme mencionado no capítulo anterior, ambos possibilitam o controle de práticas discursivas que dão acesso ao poder. Fornecem também um repertório de enredos maior para a configuração de contra-narrativas. Hoje já não se fala do inglês como uma língua que representa interesses apenas dos países anglófonos centrais, principalmente os Estados Unidos e a Grã-Bretanha. Ou ainda os interesses dos grupos dominantes no interior desses países. O inglês tornou-se não apenas língua de dominação, mas também de resistência. É um idioma que permite identidades nacionais, transnacionais e intranacionais (MIGNOLO, 2003, p. 347). Trata-se, pois, de um fenômeno mais geopolítico que geográfico, intensificado pela fluidez das fronteiras físicas e culturais, conforme discutido anteriormente. O paradoxo consiste em que "o papel e a influência dos Estados Unidos nunca foram tão grandes e nunca o antiamericanismo se exprimiu tão claramente na opinião pública de todos os países" (LACOSTE, 2005, p. 11). Não se pode desconsiderar o papel dominante que os Estados Unidos e a Grã-Bretanha desempenham no jogo político e cultural internacional, e a maneira como a língua inglesa pode servir aos seus propósitos. Mas, por outro lado, não se pode negar que ela esteja em todas as partes e possa ser usada pelos mais diferenciados grupos e classes sociais (ZACCHI, 2003a). Norton (1997, p. 422), falando a partir do ensino e aprendizagem de línguas questiona: "A quem pertence o inglês internacionalmente?". E conclui que há uma importante relação entre língua, identidade e o sentimento de posse do inglês, pois para se considerarem falantes legítimos os estudantes de inglês precisam ter o direito a reivindicar essa posse. Portanto, a aprendizagem e o uso de uma língua estrangeira implicam construção e negociação de identidade.

> Uma das maneiras pela qual as identidades acabam sofrendo o processo de renegociação, de realinhamento, é o contato entre as pessoas, entre os povos, entre as culturas. É por esse motivo que se torna cada vez mais urgente entender o processo de 'ensino-aprendizagem' de uma língua "estrangeira" como parte integrante de um amplo processo de redefinição de identidades. Pois as línguas não são meros instrumentos de comunicação, como costumam alardear os livros introdutórios. As línguas são a própria expressão das identidades de quem delas se apropria. Logo quem transita entre diversos idiomas está redefinindo sua própria identidade. Dito de outra forma, quem aprende uma língua nova está se redefinindo como uma nova pessoa. (RAJAGOPALAN, 2003, p. 69)

Da mesma forma, para Mignolo (2003, p. 358) não é o tornar-se bilíngue, ter o domínio de uma habilidade, que importa. Como alternativa, ele cunhou o termo "bilinguajamento", definido como um estilo de vida na intersecção de duas ou mais línguas, "um processo dialógico, ético, estético e político de transformação social" (p. 359). É antes o *viver* entre línguas, sem estabelecer barreiras fixas entre elas e sem se limitar a um conhecimento puramente técnico.

Segundo Alberto, do Coletivo de Relações Internacionais,[26] a importância do inglês para o movimento foi crescendo conforme este foi se internacionalizando. Ele descreve como o MST deslocou seu foco de atuação exclusiva dentro do território nacional para uma atuação em âmbito global em conjunto com outros grupos internacionais, primeiramente como mero coadjuvante, mas mais recentemente assumindo um papel de coordenador. Assim, até certo momento, o espanhol era suficiente para a articulação com países vizinhos e o português garantia a comunicação com alguns países africanos. Com a necessidade crescente de fazer contato com outros países africanos e asiáticos, além de europeus e norte-americanos, o movimento criou o Coletivo de Relações Internacionais e passou a perceber a importância de línguas mais cosmopolitas. Portanto, para o MST, assim como para tantos outros movimentos sociais, apropriar-se do inglês como meio de resistência facilita-lhe o acesso ao poder, sem torná-lo igual a seus adversários, que na maioria das vezes também fazem uso dessa mesma língua para desempenhar suas práticas discursivas e disseminar suas narrativas em âmbito mundial. É a instituição da diferença no ato da repetição (DELEUZE, 2000). O movimento adota uma estratégia identitária que lhe permite atuar em diversas frentes. Se por vezes ostenta um discurso de cunho nacionalista, também se engaja em disputas internacionais que podem estar relacionadas tanto a seus interesses imediatos quanto aos de grupos estrangeiros em situação de desvantagem, como é o caso de seu apoio à causa do Líbano e da Palestina na disputa histórica que esses países travam com Israel (PUBLIC..., 2006). Em situações como essa, a língua inglesa e a Internet são ótimas aliadas, apesar de serem instrumentos que, conforme já mencionado, estão em grande parte identificados com países hegemônicos, como os Estados Unidos. A questão é que uma identidade não anula completamente a outra.

> Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de "Tradição", tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou "puras"; e essas,

[26] Em entrevista ao autor deste trabalho realizada em São Paulo, no dia 27 de junho de 2007, e gravada em arquivo MP3.

> conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de "Tradução". (HALL, 2003, p. 87)

Portanto, a afirmação da identidade do MST remete à "tradução", pois é uma identidade contingente, criada para fazer face a seus adversários históricos e que estará em constante mudança, em função dos desenvolvimentos político-culturais de cada época e de suas relações com outros grupos e movimentos sociais. Hall (2006, p. 265-266) enfatiza que a Tradução descreve aquelas formações identitárias compostas de pessoas que foram expelidas de suas terras, que mantêm fortes laços com suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Pertencendo simultaneamente a vários "lares", essas pessoas teriam renunciado à ambição de redescobrir qualquer espécie de pureza cultural "perdida". Pode-se dizer que esse é o caso de inúmeros sem-terra que, tendo perdido suas propriedades ou empregos, foram forçados a migrar para a cidade, onde entraram em contato com diferentes e conflitantes interpelações culturais. Além disso, já foi mencionado que o MST não é composto apenas de trabalhadores rurais, mas também de pessoas desempregadas ou sem-teto vindas da cidade. Aqui a trajetória é inversa: aqueles que nunca trabalharam na terra estão agora migrando para o campo ao se juntarem ao MST.

No entanto, pode-se dizer que, em alguns momentos, o movimento também assume uma identidade de "tradição". Há, no discurso do MST, uma tendência em considerar o estrangeiro como uma ameaça à "pureza" do elemento nacional. Mesmo não sendo o nacionalismo a característica principal que molda a identidade do sem-terra, ele está presente em seus discursos, contradizendo aspectos do movimento que lhe dão expressão mundial. Para Allahar (2006, p. 32), é comum aos seres humanos alimentar laços com seus "pais, irmãos, parentes, comunidade, local de nascimento ou mesmo país de nascimento". São "laços primordiais", que formam "uma mistura complexa de mito, crença e emoção com as realidades da existência física". Allahar sustenta que essas conexões são cruciais para os seres humanos atribuírem significado a suas atividades diárias, e em alguns casos tornam-se tão poderosas a ponto de serem elevadas "ao nível do sagrado" (p. 33). Todavia, na sociedade moderna novas formas de identidade estariam superando as primordiais: "a política (ideológica), a profissional, a religiosa, a nacional, a de classe ou mesmo a de gênero" (p. 37). A diferença é que são todas conquistadas e construídas, ao passo que as primordiais, segundo ele, são atribuídas, já que, como afirma Geertz (2000, p. 260), elas parecem surgir de um senso de afinidade natural – ou espiritual – e não a partir da interação social. A noção de cultura de Geertz segue lógica semelhante: menos um conjunto de códigos herdados que um sistema de símbolos significantes construído socialmente. Assim como, para Joseane, da

coordenação nacional do MST, a cultura não é tanto folclore, mas “um modo de pensar”. Dessa forma, são vitais para esse processo de construção as atividades hermenêuticas de narrativa e interpretação. Para Gilroy (2006, p. 123), também o que ele chama de “diáspora” tem auxiliado para desafiar as afinidades primordiais: “Como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e da cultura confinada codificadas no corpo, a diáspora é um conceito que problematiza a mecânica cultural e histórica da pertença”. Mignolo (2003, p. 264), por outro lado, chama a atenção para as sensibilidades, que não são nem essenciais nem inscritas no nascimento, mas transformam-se no decorrer da vida. Para ele, mesmo transformadas em coerção e violência pelas ideologias nacionalistas, elas podem conectar o corpo a um ou diversos lugares. Assim o cosmopolitismo e o exílio não significam a perda dessas sensibilidades geoculturais, mas tornam-se configurações particulares delas, da mesma forma como as identidades nacionais seriam apenas um tipo histórico de sensibilidade.

Muito do que se tem discutido sobre diáspora e pertença nacional na literatura crítica recente refere-se a países que conquistaram sua independência política em meados do século 20 – aos quais Geertz (2000) generalizadamente se refere como “novos Estados” – e surgiram no contexto dos estudos culturais e/ou pós-coloniais. Para inserir o MST nessa discussão, seria necessário fazer um aparte histórico e geográfico. O processo de independência dos países da América Latina difere, em muitos aspectos, daquele que se deu com países como Índia, Argélia e Jamaica. No primeiro caso, a independência ocorreu, em larga escala, na primeira metade do século 19. A colonização, conduzida por Portugal e Espanha, resultou num grande massacre dos povos nativos. Com a chegada dos escravos, vindos da África, formaram-se nações largamente heterogêneas, mas a feição europeia manteve-se dominante. No segundo caso, a colonização, conduzida principalmente pela Grã-Bretanha e França, caracterizou-se mais por uma ocupação. Com a independência, na maior parte em meados do século 20, a grande maioria dos ocupadores britânicos e franceses se retirou desses países. Obviamente deixaram sua marca, mas o impacto sobre a população local deu-se em menor escala quando comparado com o que ocorreu com países como os das Américas. No caso da Jamaica e outros países caribenhos, a migração de escravos africanos, que seria um primeiro grande movimento diaspórico, exerceu influência significativa, superando a europeia e impondo-se sobre a identidade nativa. Para Mignolo (2003, p. 88), ambos os casos representam histórias locais que se tornaram projetos globais e integram o processo da modernidade. A primeira fase da modernidade, encabeçada pela Espanha e Portugal nos séculos 16 e 17, foi marcada pela missão cristã, posteriormente suplantada, segundo Mignolo, pela missão civilizadora dos países do Norte da Europa nos séculos 18 e 19. Essa segunda

fase teria se desenvolvido nas três principais línguas do conhecimento a partir de então: inglês, francês e alemão. Devido ao forte impacto que a primeira fase teve para a América Latina, entre outros desdobramentos mundiais, Mignolo prefere situar o início da modernidade no século 16 e não a partir da ascensão do racionalismo no século 18.

No final do século 20, dá-se uma segunda onda migratória. Um grande número de habitantes dos países que haviam se tornado recém independentes deixa seus países em direção às metrópoles (BOEHMER, 1995), constituídas agora não apenas pelos países colonizadores, mas também por outras ex-colônias como Estados Unidos e Canadá, que haviam conquistado sua independência num período anterior, semelhante ao que acontecera com os países da América Latina. Essa dinâmica geo-histórica levou Hall (1996) a questionar: "Quando foi 'o pós-colonial'?". A tensão, portanto, se configura na definição identitária de determinadas comunidades que se inserem tanto na esfera do global quanto do local. Qual a identidade de um paquistanês que migra para a Grã-Bretanha para viver em uma comunidade paquistanesa? E a de seus descendentes? O histórico de peregrinações inclui também pessoas que migraram para outros países em busca de melhores condições sem necessariamente ter alguma relação com o país de destino, como no caso dos chineses no Canadá (MONTE MÓR, 2002). E também se pode falar de grupos étnicos forçados a migrar devido a guerras civis, como em muitas regiões da África. Por fim, como definir a identidade dos aborígines canadenses e australianos, já que, apesar da colonização, eles ainda integram comunidades bastante significativas em seus países? É principalmente nesse contexto que Hall (2006, p. 266) fala de pessoas que pertencem simultaneamente a vários "lares" e que Allahar (2006) e Geertz (2000) se referem a "laços primordiais".

A questão no Brasil assume outras conotações. Os laços que a grande maioria dos grupos étnicos que migraram para cá – incluindo colonizadores portugueses e escravos africanos – manteve com seus países de origem se tornaram tênues. E a ocorrência de comunidades em torno de traços étnicos específicos que pudessem ser determinantes da identidade do grupo é pouco expressiva. Há algumas exceções como comunidades negras na Bahia e alemãs e polonesas na região Sul. Quanto aos nativos, nisso também o Brasil difere de outros países da América Latina onde as populações indígenas são significativamente grandes, ainda que não pertencentes à parcela dominante da sociedade. Mesmo assim, em países como México e Bolívia, afirma Mignolo (2003, p. 321), tem havido uma ascensão das comunidades indígenas e de sua participação na esfera pública. Como falar de laços primordiais e diásporas em relação ao Brasil e aos sem-terra? Pode-se dizer que, no que se refere a grupos étnicos minoritários, a busca por laços primordiais estaria restrita apenas aos

indígenas e afro-descendentes. A questão é que o sem-terra, assim como o povo brasileiro em geral, não se limita a esta ou aquela etnia, principalmente quando se pensa em identidades atribuídas, formadas em torno de laços de parentesco e de local de nascimento, conforme exemplifica Allahar (2006, p. 37). E não se trata apenas de uma questão étnica. O MST não se formou, como a maioria dos novos movimentos sociais, em torno de um único atributo. Uma das características que marcam sua heterogeneidade é o fato de que ele congrega vários movimentos num só: de classe, de gênero, étnico, ecológico, entre outros. Émilie, estagiária canadense, afirmou em entrevista (*vide* nota 8, p. 49) que os movimentos sociais do Canadá trabalham isoladamente, cada um ocupando-se de sua própria causa. O MST, por outro lado, com base na solidariedade, integra áreas diversas, o que, segundo ela, proporciona "uma luta bem sólida". Além disso, embora o MST incorpore a causa de índios e quilombolas, a luta pela reforma agrária de fundo socialista tem feições bastante diferentes, pois propõe, conforme já se discutiu, a transformação de toda a sociedade. Daí que o atributo que resta então – e que seria capaz de englobar todas as parcelas da população brasileira – é o da nacionalidade. E para transpor as fronteiras e engajar-se com outras lutas mundialmente, tem-se o popular.

São dois atributos, no entanto, que tendem a uma homogeneização das comunidades envolvidas. O que está em questão é a possibilidade de se definir o que seria genuinamente brasileiro, algo que pudesse resumir todo o sentimento de pertença do povo. Embora a luta do MST em muitos casos proponha uma volta ao passado, não há uma tentativa de recusa de todo o período moderno-colonial com o retorno ao modo de vida nativo antes da chegada dos portugueses. Conforme se discutiu no primeiro capítulo, o movimento se caracteriza por uma mescla de marxismo com cristianismo e crenças populares. Todos eles contêm atributos estrangeiros: o cristianismo seria uma herança da primeira fase da modernidade europeia; o marxismo, da segunda; e as crenças populares derivam em boa parte de todos os povos que para cá migraram e interagiram com a população nativa. Esse processo torna-se ainda mais complexo com o advento da globalização principalmente no século 20.

Além da raça, a língua é outro aspecto que se pode tomar para exemplificar a questão dos laços primordiais e da pertença. A onda nacionalista que tomou conta dos países pós-coloniais do século 20 propunha em geral a retomada de características que predominavam antes da chegada dos colonizadores. No Brasil, isso seria equivalente a propor alguma língua indígena como língua nacional. No entanto, essa não é a proposta do MST, pois a luta que se faz agora é contra outro tipo de dominação, não mais a de duzentos anos atrás contra os portugueses. A alternativa à globalização e ao inglês é o próprio português, a língua dos ex-

colonizadores. Quando o popular se sobrepõe ao nacional, utiliza-se o inglês ou outra língua estrangeira, pois é por meio delas – e das novas mídias, como já se viu – que o movimento se articula internacionalmente com seus parceiros de luta. Esse conflito está no cerne do processo atual de globalização. Segundo Scholte (2005, p. 320), movimentos sociais tradicionais circunscritos ao território, como o sindicalismo e o anti-colonialismo, têm perdido terreno. Por outro lado, a globalização estaria facilitando o crescimento de novos movimentos sociais, de abrangência supra-territorial, com diferentes focos de atuação. A relação entre língua e território também tem sido repensada. Para Mignolo (2003, p. 321), "Zonas intermediárias, diáspora e relações pós-coloniais são fenômenos diários da vida contemporânea", forçando a transcendência da nação, "onde a língua estava presa à ideologia da pureza e da unidade", e criando "a recolocação de línguas e a fratura de culturas" (p. 396). Assim, no contexto geo-histórico em que se dá a luta do sem-terra, o movimento se caracteriza menos pelos laços primordiais atribuídos que pelas novas formas de identidade que Allahar (2006, p. 37) descreve como sendo construídas e conquistadas. Quanto à questão da diáspora, o Brasil foi marcado nos séculos anteriores por expressivas ondas migratórias internas que tiveram de alguma forma efeito sobre os conflitos agrários. Uma delas, já discutida no capítulo 1, seria a da interiorização do país a partir do litoral, com a posterior migração na direção contrária, do campo para a cidade, ocasionada pela "economia de fazenda" (RIBEIRO, 1995). O êxodo rural também tem contribuído para a migração a partir do Norte/Nordeste para o Sul. Por fim, com a globalização e a chegada das empresas transnacionais, a migração para as cidades estaria se intensificando, ao mesmo tempo em que muitos brasileiros procuram melhores condições de vida no exterior, formando comunidades em outros países cuja identidade é marcada pela pertença simultânea a vários lares. Pode-se dizer, da mesma maneira, que as migrações internas também proporcionam instâncias de pertença a lares diversos, o que faz da nação uma comunidade fraturada.

Para Hall (2003, p. 48-49), a nação é uma comunidade simbólica, um "sistema de representação cultural" que produz sentidos e consequentemente constrói identidades (p. 51), ao fazer que as pessoas participem da ideia da nação como uma representação de sua cultura nacional. Um dos aspectos que colaborariam para a construção dessa identidade é a ênfase na tradição e nas origens (p. 53), de modo que os elementos essenciais do caráter nacional pareceriam imutáveis. Mas se, por um lado, o MST busca forjar uma cultura brasileira unificada, desconsiderando a diversidade, por outro promove a diferença como forma de resistência às forças homogeneizantes de uma certa globalização. No cerne desse conflito, está o fato de que "As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de

diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas" (HALL, 2003, p. 65). Para Bauman (2005, p. 29), não há nada de natural na ideia de "pertencer-por-nascimento" a uma nação. Ela seria, na verdade, "uma convenção arduamente construída".

De acordo com Bhabha, o que caracteriza a nação não é tanto sua individualidade em relação a outras nações, mas a heterogeneidade conflituosa de seu povo:

> Estamos diante da nação dividida no interior dela própria, articulando a heterogeneidade de sua população. A nação barrada Ela/Própria [*It/Self*], alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado *internamente* pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural. (BHABHA, 1998, p. 209-210 – grifo no original)

A nação é produzida pela cisão narrativa entre uma temporalidade continuísta, cumulativa, que representa "uma eternidade produzida por autogeração" (p. 209) – o pedagógico – e uma estratégia repetitiva, recorrente, "a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população" (p. 207) – o performativo. O povo, nesse caso, não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional: ele representa o tênue limite entre o pedagógico e o performativo. Mas é o performativo que intervém na soberania da autogeração da nação e introduz "a temporalidade do entre-lugar" (p. 209), evitando a polaridade entre a nação e seus outros externos e reiterando as "fraturas e ausências" (p. 235) da história nacional: no caso do Brasil, o índio, o negro, o caboclo, o sem-terra. O MST reproduz então essa nação dividida por estar também fraturado no seu próprio interior.

Patton (1995, p. 227) argumenta que, por atuarem necessariamente num contexto, as identidades são elas próprias performativas. A performatividade, segundo Yúdice (2004, p. 74-75), baseia-se na ideia de que a reprodução de hierarquias sociais é obtida pela repetição de normas. Mas, como a repetição nunca é exata, existe sempre uma discrepância – uma diferença, como diria Deleuze (2000) – que gera a mudança. Isso implica dizer que as operações identitárias resultam de uma série contínua de atuações sociais e culturais e não como expressão de uma identidade prévia (PENNYCOOK, 2007, p. 69). O agir sobre a realidade sociocultural, mais que uma manifestação da identidade, é um elemento fundamental para sua construção. De maneira semelhante, Geertz (2000, p. 93) concebe os padrões culturais não como previamente dados, mas como provedores de significados para a realidade social e psicológica tanto ao moldar-se a ela quanto ao moldá-la a si mesmos. Para Pennycook, a mesma lógica se aplica às línguas. O inglês, por exemplo, não existe como um

sistema determinado de antemão ou como reflexo de identidades. Ambos, língua e identidade, se constroem mutuamente na interação sociocultural. Engajado "num processo constante de reconstrução semiótica" (2007, p. 74), o inglês é mais que um instrumento de colonização planetária: ele integra uma série complexa de conexões linguísticas, acionadas como parte de múltiplas operações de identidade. A utilização desse idioma pelos sem-terra e seus aliados é, em primeira instância, uma repetição das práticas discursivas de seus não-aliados, mas que vem acompanhada da diferença. Se entendida como um signo, a língua inglesa inscreve-se numa dinâmica que nega as atribuições estáticas, pois

> não é evidente que nenhum significante, quaisquer que sejam sua substância e sua forma, tem "realidade única e singular"? Um significante é, de início de jogo, a possibilidade de sua própria repetição, de sua própria imagem ou semelhança. É esta a condição de sua idealidade, o que o faz reconhecer como significante e o faz funcionar como tal, referindo-o a um significado que, pelas mesmas razões, não poderia nunca ser uma "realidade única e singular". Desde que o signo aparece, isto é, desde sempre, não há nenhuma oportunidade de encontrar em algum lugar a pureza da "realidade", da "unicidade", da "singularidade". (DERRIDA, 2006, p. 115)

Pode-se dizer ainda que o popular é, por natureza, performativo. Ao institucionalizar-se, perde o dinamismo e se cristaliza. A ideia do MST de um "projeto popular para o Brasil" (MORISSAWA, 2001, p. 166) e de movimentos de massa esbarra no paradoxo de que o popular se constrói no cotidiano, eliminando a possibilidade de um projeto em larga escala. No processo de performatividade, muitas mudanças acabam por ser incorporadas à estrutura social, abrindo espaço para novas transformações. Para Laraia (2006, p. 86), os indivíduos devem ter um conhecimento mínimo de seu sistema cultural para poder integrar-se a ele adequadamente. Bruner (1990, p. 47), no entanto, afirma que a negociação de sentidos essencial para uma cultura depende da capacidade da narrativa de lidar com o cânone e o excepcional ao mesmo tempo. Se uma cultura contém um conjunto de normas, ela deve conter também um conjunto de procedimentos interpretativos para dar sentido à exceção. "*A função da narrativa é encontrar um estado intencional que atenue ou pelo menos torne compreensível um desvio de um padrão cultural canônico*. É esse o feito que dá verossimilhança a uma história. Pode lhe dar também uma função apaziguadora", diz Bruner (p. 49-50 – grifos no original). As narrativas e suas interpretações estão no centro dos conflitos entre grupos sociais diversos: para os dominantes, como forma de neutralizar a exceção ou incorporá-la à regra; para os oprimidos, como uma maneira de reiterar as diferenças e relativizar a posição do dominante. Nas palavras de Laraia (1990, p. 99), trata-se

de um embate constante entre tendências conservadoras e inovadoras no interior de uma sociedade.

Segundo Bhabha, na leitura entre as fronteiras do espaço-nação, há um movimento narrativo duplo na concepção de povo: “Os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente, enquanto o próprio ato da performance narrativa interpela um círculo crescente de sujeitos nacionais” (1998, p. 207). Para ele, é nesse conflito que se dá a escrita da nação. E são as contra-narrativas da nação que transgridem suas fronteiras totalizadoras e impedem as identidades essencialistas. Esse conflito também está presente na atuação do MST, que faz uso de contra-narrativas (a exceção ao cânone) para afirmar a(s) diferença(s), não só do próprio grupo como também de outras minorias. No entanto, ao evocar uma identidade nacionalista, como algo inerente e não construído, o movimento faz uso de uma narrativa canônica em muitos casos utilizada também por instituições conservadoras e tradicionalistas, mais bem caracterizadas pela identidade legitimadora – por buscar “expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais” (CASTELLS, 1999b, p. 24) – ou de tradição, por tentar “recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas” (HALL, 2003, p. 87).

A relação entre língua e nacionalismo esteve também em evidência nas discussões que se seguiram à apresentação, pelo deputado Aldo Rebelo (PCdoB-SP), de um projeto de lei para regulamentar o uso de estrangeirismos no Brasil. O deputado defende que o linguajar do camponês nordestino tem mais legitimidade que o dos cariocas urbanos que instalaram uma réplica da estátua da liberdade em plena Barra da Tijuca. Rajagopalan comenta que o deputado, em nome da defesa do povo, efetua uma uniformização dos diferentes segmentos que o compõem. Os moradores da Barra da Tijuca estariam traindo os verdadeiros interesses da pátria, atuando como agentes das forças da globalização. Para o deputado, portanto, “o verdadeiro povo brasileiro seria composto pelos camponeses e não os esnobes desenraizados da verdadeira cultura” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 96). Com efeito, o discurso de defesa da língua vem normalmente acompanhado de um discurso de fundo nacionalista, patriótico e até mesmo purista. A língua nacional precisaria ser mantida pura e livre de ameaças externas. Uma língua única, para um só povo, uma só nação. Görlach afirma que os conceitos de Estado-nação e de uma língua nacional correspondente foram altamente importantes na história moderna da Europa, embora tenham assumido um caráter destrutivo, já que o nacionalismo e a identidade nacional formam “uma conexão geralmente explosiva” (1997, p. 2) entre os dois conceitos.

Quanto ao MST, as línguas disponíveis na sua página da Internet, além do português, são todas de origem europeia: inglês, espanhol, francês, italiano, sueco, alemão e holandês. Isso se explica, provavelmente, devido ao grande número de pessoas que elas atingem no mundo todo, o que fica mais evidente no caso do inglês. São também as línguas dos países onde há grupos que apoiam as causas dos sem-terra. Como já foi exposto anteriormente, a atuação desses grupos é um exemplo da ausência de fronteiras fixas entre os chamados países centrais e periféricos. O *site* está disponível em sete línguas estrangeiras, mas a página em português está livre de estrangeirismos, mesmo aqueles típicos do mundo eletrônico virtual, que obviamente se originam do inglês. O termo *link*, por exemplo, é substituído por "Indicamos". Coloca-se um limite entre as línguas. O português, como um sistema fechado e puro, é situado na fronteira do que lhe é exterior. Pensando na dicotomia entre externo e interno, Derrida (2006, p. 42) lança mão do termo *contaminação* para falar da tendência de se considerar o que vem de fora uma "pérfida" ameaça à pureza de um sistema. Ao aplicar esse conceito às identidades, Monte Mór propõe:

> Talvez reafirmando um conceito descrito por Derrida como *contaminação* – de que não há fronteiras entre os pensamentos; a comunicação entre idéias necessariamente envolve contaminação – as identidades, antes vistas de modo mais claro e definidor de seus respectivos rostos, passam a contaminar e ser contaminadas dentro do que veio a ser chamado de cultura globalizada. (2002, p. 316)

Portanto, percebe-se na postura do movimento uma tentativa de manter a língua portuguesa pretensamente pura e sem a possibilidade de interação com as demais línguas, provavelmente como forma de resistência a uma invasão cultural norte-americana, em sintonia com as propostas do deputado Aldo Rebelo. Ao mesmo tempo, sente ameaçada sua identidade, bem como a de todos os brasileiros. Nesse caso, pode-se dizer que, como sugere Mignolo (2003, p. 316), a questão não é tanto estar contra ou a favor da nação, mas o fato de que "os valores nacionais depositados nas línguas e literaturas já não correspondem à experiência transnacional de uma parte significativa da população". Além disso, o português não deixa de ser também a língua do invasor, ainda que em outras épocas. Se houve uma mescla entre elementos portugueses, indígenas e africanos na música e na culinária, entre outras manifestações culturais, na língua a assimilação foi quase completa. O português se impôs como língua oficial tomando de empréstimo apenas alguns poucos elementos das línguas indígenas e africanas. Além disso, a norma utilizada é a culta, que em tese não reflete a identidade dos sem-terra. Em tese, pois, a exemplo do inglês e das novas tecnologias, a norma culta do português possibilita a adoção ou elaboração de práticas discursivas que dão

acesso ao poder ou se constituem como resistência ao poder constituído. Mesmo admitindo que ela seja usada por uma minoria dentro do movimento, como membros da coordenação e profissionais responsáveis pela comunicação, a norma culta do português torna-se, portanto, mais um elemento na construção da identidade do MST. Reconhecer a existência de outras variantes, menos prestigiadas, e promovê-las não excluem a possibilidade de se aprender a norma culta, que não precisa necessariamente ser usada para fins integrativos e alienantes. Ela pode promover também a transformação de mundo e, consequentemente, da identidade do grupo que a usa. Guedes (2002) faz uma discussão interessante a esse respeito. Ele comenta uma afirmação do presidente Lula, que diz que, se antes ele falava "menas", logo aprendeu a falar "concomitantemente". Lula não renega o dialeto em que aprendeu a se expressar, já que ele não afirma que deixou de dizer "menas". Mas, ao aprender a dizer "concomitantemente", "agregou aos seus recursos expressivos uma palavra que não fazia parte daquele repertório, aumentando o seu poder de percepção e de expressão da realidade" (GUEDES, 2002, p. 132). Por outro lado, se a variante culta do português coexiste com outras variantes menos prestigiadas, numa espécie de conflito negociado, torna-se problemática a pretensão a qualquer tipo de unicidade e pureza da língua e, portanto, à ideia de que ela possa estar livre da influência de outras línguas. Segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 119), a linguagem serve antes à tradução que à comunicação, pois existe entre aqueles que não falam a mesma língua. Dessa forma, as línguas seriam definidas não por grupos fechados que se compreendem entre si, mas entre aqueles que *não* se compreendem.

A heterogeneidade linguística está presente no próprio MST, que congrega pessoas de todas as regiões do país e de todas as faixas etárias. Consequentemente, há uma variedade de registros de uso do português no interior do próprio movimento, como eu pude observar no contato com pessoas do movimento em Sergipe, São Paulo e Paraná. A relação com outros grupos sociais – também marcados por outras variantes linguísticas (ou mesmo idiomas, como no caso dos índios) – é mediada pela norma culta, ainda que em princípio ela esteja identificada com um grupo dominante e urbano. Referindo-se à atuação do Movimento de Luta pela Terra (MLT) no Triângulo Mineiro, Fernandes (2007, p. 62-63) menciona que as diferenças linguísticas entre os trabalhadores rurais e os grupos de apoio provocavam dificuldade na comunicação. A norma padrão utilizada por estes poderia inibir a participação dos sem-terra nas instâncias de decisão. Mesmo assim, aponta Fernandes, muito do "discurso militante" (termos como *revolução socialista* e *produção coletiva*) foi absorvido pelos trabalhadores, contribuindo para a definição de seus objetivos e estratégias.

Todo esse processo é ilustrativo da articulação da heterogeneidade da população nacional de que fala Bhabha (1998, p. 209-210), já discutida anteriormente, e da relação entre identidade e contexto mencionada por Laclau (1996), que será analisada posteriormente. Em nível internacional, esse papel é desempenhado pela língua inglesa. Pode-se dizer que o uso do inglês, de outras línguas estrangeiras e da variante culta do português indica que o MST está empenhado na articulação das diferenças não só em território nacional, mas também internacionalmente, e que constrói sua identidade sem negar o mundo em que está inserido. A contradição está, mais uma vez, na busca de uma pureza linguística: negando o uso de estrangeirismos e a influência de línguas estrangeiras, o MST faz a defesa da norma culta do português, extraindo-a do próprio contexto de articulação conflituosa e afirmando-a em sua pretensa essencialidade. Dessa forma, nega-se o próprio contato com outras variantes menos prestigiadas do português e com outras línguas faladas no interior do país – que são, paradoxalmente, as que estão mais próximas do cotidiano do sem-terra e de outros movimentos sociais.

Uma maneira alternativa de se pensar a questão das línguas no MST, em especial o inglês, poderia se basear no conceito de *crioulismo* de Mignolo (2003, p. 331), como uma forma de ultrapassar "a pureza monotópica das línguas nacionais". A utilização de línguas estrangeiras para a articulação com aliados internacionais não é suficiente para superar essa pureza, como se pode inferir a partir da própria configuração das *webpages* internacionais do movimento. De certa forma, os sem-terra não se envolvem com essas línguas, pois os conteúdos dessas páginas são geralmente traduções dos textos produzidos pelo movimento efetuadas por simpatizantes em outros países. E há uma separação nítida, uma fronteira, entre cada uma delas simbolizada pela fileira de bandeiras-ícones que dão acesso às *webpages* (*vide* Anexo A, p. 218), uma ao lado da outra, sem se misturar. Ainda segundo Mignolo (p. 332), o crioulismo propõe produzir conhecimento sem cair no monolinguismo das línguas hegemônicas do conhecimento, como o inglês e o francês. A ideia é ser, pensar e escrever (p. 331) numa língua subalterna, mas usando e incorporando uma língua hegemônica. Essa situação seria comum a várias histórias locais particulares, criadas na intersecção de projetos globais. Pennycook (2007) apresenta argumentos semelhantes ao comentar a maneira como o inglês e o *hip hop* movem-se através de fronteiras, comunidades e nações para serem apropriados e recriados localmente, ao que ele chama de *fluxos transculturais*. Da mesma maneira, ele se refere ao *translinguismo* para questionar a possibilidade de separação nítida das línguas. O crioulismo, entre outros conceitos apresentados por Mignolo (2003, p. 336), seria uma reação aos projetos globais que buscam promover a subalternização e não deveria

ser visto como um processo de vitimização, mas sim como "celebração" de uma outra lógica, articulada a partir da experiência da subalternidade que incorpora em si o saber hegemônico.

A maneira pouco flexível como o MST trata as línguas pode ser percebida ainda na falta de interação do português com outras línguas, dialetos e variantes no interior do Brasil. Apesar de abarcar as lutas e causas de indígenas e quilombolas, pouco se tem acesso às culturas e línguas dessas comunidades nas mídias do movimento. A hegemonia do português culto é incontestável e as matérias que abordam essas culturas são quase sempre assinadas por especialistas ou militantes externos. Isso em si não é um problema, mas a diversidade cultural e linguística brasileira poderia estar mais bem representada. Uma vez mais, a língua portuguesa culta, assim como as línguas estrangeiras, é totalmente adequada para o ativismo dirigido das mídias sem-terra. Todavia, pensando-se nas concepções de crioulismo de Mignolo (2003) e translinguismo de Pennycook (2007), as mídias do MST poderiam empenhar-se mais em promover a interação das diversas línguas – do português com outras línguas brasileiras por um lado e do inglês com o português por outro – como uma maneira de incorporar o saber hegemônico à experiência subalterna. De certa forma, isso já acontece na experiência vivida dos sem-terra. A parceria com o Movimento Hip Hop (TONI C, 2006), por exemplo, é um deslocamento em direção à mescla de linguagens, códigos e comportamentos. O mesmo se pode dizer dos vários intercâmbios que envolvem os sem-terra, tanto no exterior quanto no Brasil. Irène, uma canadense que passou alguns meses num assentamento em Sergipe (*vide* nota 8, p. 49) como integrante de um grupo de estagiários, comentou que os sem-terra demonstraram interesse em aprender palavras do francês, tanto que, no momento da despedida, a expressão utilizada foi *"au revoir"*, o que, pode-se dizer, é uma maneira de demonstrar o desejo de continuidade dos laços criados. Mais que isso, alude ainda a uma integração com o outro de forma a expandir suas delimitações identitárias. Émilie, por sua vez, observou que, ao voltar para o Canadá, ela passaria a ver seu mundo com outros olhos e a perceber situações que antes ignorava.

A dificuldade principal talvez esteja em encontrar um ponto de equilíbrio – ainda que oscilante e temporário – entre defender a cultura popular brasileira e a língua portuguesa e romper a cerca, inclusive do conhecimento, que é uma das bandeiras do movimento. A defesa da tradição pode ser uma releitura do passado, mas pode também cair na armadilha do essencialismo. O uso de línguas estrangeiras e das novas tecnologias, por outro lado, pode proporcionar um rompimento de barreiras, ou de cercas. Algo que aponta para um novo agenciamento. A questão é saber como o diferente entra no mundo do sem-terra. Até que ponto ele se deixa "contaminar". A relação entre as línguas é abordada também numa edição

do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* (2008b, p. 4), mas limita-se apenas ao português e ao espanhol. Primeiramente é apresentado um mapa-mundi com destaque para os países de fala portuguesa. Surge então no interior da repetição (português) a diferença: outros países, outros povos, outras culturas. Aprende-se ainda que na maioria desses países existe uma mistura de outras línguas, característica que talvez pudesse ser enfatizada também quanto ao Brasil. Em seguida vem a América Latina: "a outra língua falada é o castelhano, também chamado espanhol, e línguas indígenas. A luta nossa também é a luta deles! Por terra, alimentos, escola, lazer, saúde... E muitas palavras em português são idênticas em espanhol como amigo, reforma agrária, rádio, sol, caderno..." Uma vez mais, omite-se o caso das línguas indígenas do Brasil. Aqui também se parte das semelhanças para se falar do outro: as lutas em comum e as palavras cognatas. De alguma forma, elas estão relacionadas com o mundo do sem-terra, tanto como agricultor quanto como lutador pela reforma agrária. Obviamente há muitas semelhanças que identificam o Brasil com seus países vizinhos. Essa identidade é bastante explorada pelo MST com base no pressuposto de que fomos todos colonizados e temos sido explorados por países imperialistas e pelas elites dominantes de maneira muito semelhante. Mas é também uma certa cultura e uma certa identidade. Já foi discutido no capítulo anterior como o significante "música hispano-americana" é explorado no filme *Lutar sempre!* (LUTAR..., 2007c) para denotar luta e união. Da mesma forma, o movimento mantém relações com grupos artísticos, como o Tarancón, que tiveram um papel de destaque no combate às ditaduras militares nas décadas de 1970 e 1980 no continente sul-americano. É com essa vertente da cultura latino-americana que o movimento se identifica, embora existam muitos outros pontos de contato entre os vários países, não apenas em relação às ditas culturas locais, mas também a uma certa cultura cosmopolita que está presente em quase todos os países do mundo atualmente.

Na sequência do texto do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* (2008b, p. 4), propõe-se um exercício de aprendizagem de vocabulário que consiste em relacionar palavras do português com suas correspondentes em espanhol. A lista começa com "luta", "sementes" e "terra". Ainda se está no âmbito do mesmo. Passa por palavras relacionadas à escola, entre as quais "brincadeiras", e vai acabar com "presente", "cidade" e "lua". Aí então se introduz no universo infantil palavras que não têm necessariamente relação com o cotidiano do sem-terra e sua luta, embora se possa dizer o mesmo dos cognatos "rádio" e "sol" que já haviam sido mencionados anteriormente. Esse pode ser um bom exemplo, ainda que tímido, da possibilidade de se introduzir o diferente no mundo do sem-terra sem que, implícita ou explicitamente, ele se veja em uma posição de abdicar de sua luta.

Apesar do tratamento doutrinário muitas vezes dispensado às crianças sem-terra, discutido no primeiro capítulo, é no jornal dirigido a elas que muitas vezes o novo é introduzido. Geralmente na última página, dedicada a curiosidades e brincadeiras. Assim, esse suplemento do *Jornal Sem Terra* tem muita semelhança com as seções dedicadas a crianças em grandes jornais de circulação nacional, ao menos na estrutura. A diferença está mais no conteúdo, pois no *Jornal das Crianças Sem Terrinha* a ênfase recai sobre o mundo rural e as lutas do MST. Numa das edições (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2009, p. 4), as crianças aprendem sobre a mandala, sua origem sânscrita (que significa "círculo") e sua aplicação nos assentamentos para designar a horta circular, denominada "mandala produtiva". Em cada um dos círculos é plantada uma espécie diferente de vegetal e o objetivo é aproveitar melhor a terra e a água. O texto ensina as crianças também a elaborar coletivamente esse tipo de horta e as incentiva a consultar a comunidade sobre a escolha das plantas. Por fim sugere ainda transformar garrafas PET em regadores. Neste caso, do trabalho familiar com a terra, surgem novas noções como a linguística, a geográfica (ao mencionar a Índia como origem do sânscrito) e a ecológica. Numa outra edição, as crianças ficam sabendo que em alguns lugares da África acredita-se que as árvores tenham espíritos: "As árvores são altares vivos que honram a Terra e as religiões tradicionais da África, garantindo que o respeito nunca seja perdido. Em Mali, os povos Bambara e Dogon acreditam que Fonio, a menor semente, caiu na terra e espalhou a consciência do criador de tudo" (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2007, p. 4).

As culturas distantes, com manifestações variadas do novo e do diferente, aparecem em outras mídias do MST e com diferentes abordagens. Gomes (2008), por exemplo, apresenta-nos *Persépolis*, autobiografia em quadrinhos de Marjane Satrapi, posteriormente transformada também em filme de animação. Numa espécie de resenha, Gomes, assumidamente envolvida com o assunto, comenta a trajetória da protagonista iraniana desde sua infância em Teerã até sua mudança para a França, o que cobre períodos de ditadura, revolução e guerra. A resenhista afirma que o livro é uma mescla de rudez e sutileza:

> *Persépolis* pode parecer algo pesado, triste já que trata de temas áridos e densos: mortes, repressão, guerra. Claro que isso acontece em alguns momentos. Porém, o resultado final é de uma sutileza, sensibilidade e inteligência que saltam aos olhos. [...] Riso e emoção são sentimentos que se alternam em todas as histórias tanto no livro como no filme. (GOMES, 2008, p. 43)

Apesar das menções a ditadura, revolução e opressão, o texto de Gomes é extremamente lírico em sua tentativa de mostrar que há muito em comum entre garotas

iranianas e brasileiras, pois, apesar de tratar de "assuntos que podem parecer distantes", o livro proporciona "sentimentos comuns, universais" (p. 44). A própria escolha desse livro para ser comentado já denota uma mudança de viés em relação à grande maioria dos textos dos sem-terra.[27] Em vez de privilegiar as grandes narrativas da esquerda ocidental, Gomes optou por concentrar-se em pequenas narrativas do cotidiano de Marjane que são, em grande parte, comuns a um grande número de pessoas em diversas culturas. Cenas "dramáticas" como a morte do tio e a perda de amigas durante a guerra convivem com outras mais corriqueiras: o primeiro "porre", a primeira "dor de cotovelo", as mudanças físicas "e as crises que todo adolescente enfrenta, seja no Oriente ou no Ocidente" (2008, p. 44). A infiltração do Ocidente (o Outro) no Oriente surge em cenas que Gomes classifica como "hilárias": a protagonista comprando fitas da banda norte-americana Iron Maiden no mercado proibido e tendo uma aula sobre a Vênus de Milo na Universidade de Belas Artes em que a pintura de Botticelli está toda coberta. Cenas hilárias são, aliás, o único juízo de valor que ela faz sobre essas passagens. Não há qualquer menção a invasão cultural ou a uma cultura de massa alienante. Gomes tampouco se refere a algum tipo de resistência do Irã atual às grandes potências ocidentais. Mesmo estando na seção "Cultura" da *Revista Sem Terra*, esse texto não deixa de ser ele próprio uma novidade quando comparado com a grande quantidade de textos do movimento que se ocupam quer da denúncia social, quer da defesa de uma cultura supostamente brasileira e/ou popular.

Um último exemplo da presença de outras culturas, agora não nas mídias, mas no cotidiano dos sem-terra, pode ser extraído da ENFF. Nas paredes de seus prédios, encontram-se muitos vestígios do contato entre sem-terra e estrangeiros. Num dos auditórios, há várias flâmulas de organizações estrangeiras, provavelmente trazidas por pessoas originárias de outros países. Na biblioteca, podem-se ler anúncios bilíngues, em português e em espanhol, o que faz supor que há uma forte interação com pessoas de países hispano-americanos. Por fim, nas paredes do refeitório encontram-se reproduções de pinturas do pintor flamengo Vermeer e de um poema do escritor uruguaio Mario Benedetti.

[27] Essa escolha pode ser fruto mesmo de uma propensão individual. Em outro texto sobre manifestações culturais, Gomes (2007, p. 46) afirma que "A queda das fronteiras trazida pela globalização também tem seus aspectos positivos". O texto é sobre a cultura da República da Guiné e Gomes comenta que muito dela tem sido divulgado nos Estados Unidos e Europa, mas não suficientemente no Brasil, apesar de seus pontos em comum com as culturas africanas. Mesmo que essa seja uma tendência pessoal, ela também faz parte da heterogeneidade do MST, principalmente pelo fato de que o movimento normalmente representa a globalização de forma negativa.

3.2. Tradição, cultura e globalização

3.2.1 A invenção da tradição

A exemplo do que se discutiu sobre novas formas de identidade que se distanciam dos laços primordiais, certas manifestações de nacionalismo emergem como algo construído, não atribuído. Referem-se, portanto, à invenção de uma tradição. Hobsbawm (1992, p. 1) afirma que uma tradição é inventada quando é construída e formalmente instituída ou quando surge num certo período e se estabelece com grande rapidez: "'Tradição inventada' significa um conjunto de práticas [...] que procuram inculcar certos valores e normas de comportamento pela repetição, o que automaticamente implica continuidade com o passado". É uma continuidade forjada, portanto, com base em convenções. Em muitas situações, há de fato alguma inovação, que precisa ser travestida de antiguidade para que se crie um sentimento de pertença. Para Hobsbawm, toda sociedade tem em seu passado um grande estoque de material antigo que pode ser usado para o estabelecimento de novas tradições. É um processo mais dinâmico do que a ideia de tradição normalmente pressupõe, com novos e velhos elementos interagindo. No entanto, a ruptura com a continuidade por vezes é bastante nítida e o próprio surgimento de movimentos pelo resgate de tradições seria indicativo dessa ruptura, mas o que estes não fazem é "desenvolver ou mesmo preservar um passado vivo" (p. 8). Assim, mesmo movimentos revolucionários podem defender suas inovações com alusões ao "passado de um povo", a tradições de revolução e a seus próprios heróis e mártires (p. 13). O "Massacre de Eldorado dos Carajás" parece ser um exemplo deste último. Os mártires nesse caso não foram retirados de um passado distante, mas de um episódio bastante recente. Em 17 de abril de 1996, dezenove trabalhadores rurais foram mortos por policiais numa manifestação em Eldorado dos Carajás, no Pará (APRIL..., 2006). Em homenagem às vítimas, um monumento foi erigido no local onde o confronto se deu (*vide* Anexo H, p. 226) e um assentamento nas proximidades foi nomeado como 17 de Abril: Mártires de Carajás. Oficialmente reconhecida, essa data tem sido celebrada como o Dia Nacional de Luta pela Reforma Agrária, no Brasil, e o Dia Internacional da Luta Camponesa em outros países. Todo ano acontecem eventos e manifestações, no Brasil e em outras partes do mundo, com o apoio de movimentos internacionais, como a Via Campesina. Conforme já se discutiu, essa rede de apoio internacional contraria as próprias intenções do MST de se estabelecer como um movimento genuinamente brasileiro.

Hobsbawm acrescenta ainda que o elemento da invenção não é o que foi "preservado na memória popular" (1992, p. 13), mas o que foi "selecionado, escrito, retratado, popularizado e institucionalizado" por grupos ou pessoas específicas. Como o MST não está no poder, pode-se dizer que os elementos de invenção selecionados não são popularizados ou institucionalizados de modo a ser imposto para toda a sociedade, mas desempenham papel importante em sua luta e para a coesão do grupo. De acordo com Hobsbawm, os tipos predominantes de tradição inventada a partir da revolução industrial são "aqueles que estabelecem ou simbolizam coesão social ou a associação a grupos ou comunidades reais ou artificiais" (p. 9), como a nação. Mesmo nações modernas podem se definir como o oposto do novo e do construído. Essa parece ser a noção de nação subjacente ao discurso do MST quando procura defender os interesses nacionais com base em características supostamente puras, tradicionais e essencialistas de cultura brasileira.

Baseando-se na obra *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx, Thompson (1995, p. 59-60) afirma que a invenção da tradição foi muitas vezes utilizada para restabelecer a calma e a continuidade com o passado em momentos de crise, impedindo que os sujeitos se envolvessem "na criação de sua própria história" e fazendo que eles recuassem diante dos riscos e incertezas representados pela ruptura com a tradição. Para Laraia (2006, p. 99), a tentativa de manutenção de hábitos inalterados no interior de uma sociedade pode até mesmo assumir uma legitimidade de ordem sobrenatural. Pode-se dizer que o MST inventa a tradição para justamente romper com a continuidade hegemônica e propor uma outra, com base numa experiência subalterna. Mesmo assim, em ambos os casos são utilizadas estratégias semelhantes de "construção simbólica", na definição de Thompson (p. 82). Uma delas, segundo o autor (p. 83) é a *narrativização*, ativada por meio de histórias que contam o passado e consideram o presente como parte de uma tradição eterna. Tradições são então inventadas para criar um sentido de pertença a uma comunidade e a uma história que transcendam as experiências de conflito e diferença. Outra estratégia, a *simbolização da unidade* (p. 86), "envolve a construção de símbolos de unidade, de identidade e de identificação coletivas, que são difundidas através de um grupo, ou de uma pluralidade de grupos". Exemplos desses símbolos são hinos, bandeiras e emblemas. No caso do MST, pode-se falar também nos *slogans*, criados de tempos em tempos para moldar a luta do sem-terra ao período histórico e político corrente. Segundo Thompson, a simbolização da unidade pode estar interligada com a narrativização, no caso de esses símbolos integrarem narrativas de origem que contam uma história compartilhada e projetam um destino coletivo. A bandeira do MST e sua descrição pelo movimento ilustram bem essa integração, conforme se viu no

capítulo 2. Uma terceira estratégia apresentada pelo autor (p. 87) é o *expurgo do outro*, através da qual se constrói um inimigo retratado como mau, perigoso e ameaçador e conclama-se o grupo a expurgá-lo, ou pelo menos resistir a ele. Assim essa estratégia interliga-se também com processos de unificação e justifica a invenção da tradição como forma de reescrever a história com nova atribuição de papéis. A rejeição da cultura anglo-norte-americana pelo MST é um exemplo dessa estratégia, conforme se verá abaixo.

Pode-se falar em dois tipos de invenção da tradição no MST. O primeiro estaria relacionado com eventos históricos, que podem se referir a uma tradição militante socialista universal, com seus heróis e mártires, por um lado, e a uma tradição mais recente, particular, inserida no próprio contexto do movimento, como o já mencionado caso do Massacre dos Carajás, também com seus heróis e mártires. O segundo tipo estaria voltado para uma visão mais antropológica, com o resgate e a preservação cultural de comunidades tradicionais como indígenas, caboclos e quilombolas. Todos esses casos seriam manifestações do popular, em contraposição a uma tradição já institucionalizada vinda de cima. No capítulo 1, discutiu-se a potencialidade da reescrita da história a partir de eventos marginalizados, que pode, porém, ser posta a perder pelo discurso monológico da unidade nacional frequentemente adotado pelo MST. Um paralelo pode ser aplicado à esfera da cultura. No caso de uma invenção da tradição vinculada a eventos históricos universais, a visão de cultura do MST expressa uma postura didático-realista que no extremo torna-se panfletária. É a cultura a serviço da militância, que atua para reforçar a noção escatológica da libertação da humanidade pelo socialismo. Ela se expressa, nesse caso, principalmente por meio de uma arte engajada, cujo conteúdo aponta claramente para os objetivos pressupostos na luta dos sem-terra. Não há espaço aí para ambiguidades: a mensagem precisa ser transmitida com muita objetividade, sem "ruídos" na comunicação. Daí que muito raramente se faça uso do humor e da irreverência. No segundo caso, quando se busca o resgate de tradições culturais ditas típicas, a cultura pode assumir uma feição romântica, correndo-se o risco de se idealizar comunidades tradicionais e suas manifestações culturais. Isso acontece principalmente quando se tende a concebê-las como representantes autênticas do povo, puras e atemporais, pois a ideia é defendê-las para mantê-las intactas e inalteradas. Uma certa visão de reforma agrária do movimento também condiz com esse resgate, não apenas cultural, mas também social. A canção "Ordem e progresso" (*vide* Anexo D, p. 222), por exemplo, diz: "A reforma agrária é a volta do agricultor à raiz".

Toda essa discussão poderia levar a supor que a invenção da tradição teria apenas aspectos negativos. Na verdade, qualquer juízo de valor pode ser levado adiante somente quando devidamente contextualizado. Uma tradição inventada, por estar inserida em

processos narrativos, sempre poderá ser reinterpretada à luz de novos fatos. De qualquer maneira, a invenção da tradição evidencia o aspecto dinâmico da cultura e da própria tradição; o problema é quando é imposta como verdade absoluta e imutável. As místicas do MST também podem ser consideradas invenção da tradição. Elas mesclam práticas artísticas, políticas e religiosas e assumem, portanto, funções latentes, pois, como afirma Geertz (2000, p. 113), "formas simbólicas podem servir a múltiplos propósitos". As místicas, todavia, subvertem os vários elementos que as compõem, pois recriam e renovam a todos eles ao colocá-los num novo contexto: o rito não é apenas rito, a luta não é apenas luta nem a arte é apenas arte. Tampouco podem elas ser consideradas eventos acabados e descontextualizados, pois promovem uma adaptação dos ritos à experiência real dos praticantes, ao mesmo tempo em que contribuem para dar forma a essa experiência. Na verdade, a invenção da tradição introduz na cultura um elemento de racionalização que a afasta da espontaneidade normalmente atribuída ao popular, tornando-a uma cultura não apenas vivida, mas também concebida. Muito do que foi dito sobre as místicas pode ser aplicado também aos eventos em torno do Massacre de Eldorado de Carajás, entre outras manifestações político-culturais dos sem-terra. Mesmo assim, por não serem tão dirigidas para fins específicos, as místicas permitem interpretações mais flexíveis, como já foi mencionado. São, portanto, mais performativas que pedagógicas.

3.2.2 Culturas

A pretensão a uma uniformização da noção de popular, conforme discutida acima em relação ao uso da língua, pode ser percebida também em outras expressões culturais do MST. Entre os adversários do movimento, estão empresas transnacionais que desenvolvem produtos geneticamente modificados e outras responsáveis pelos chamados desertos verdes, que são enormes áreas de monocultivo de eucalipto. No caso destas últimas, as consequências podem ser múltiplas e duradouras. No âmbito ecológico e agrário, podem ocorrer a desertificação e a diminuição da biodiversidade. No âmbito econômico e sociocultural, a monocultura de eucalipto pode causar a especialização da atividade de produção, o que implica o empobrecimento de técnicas agrárias e a ruptura de tradições produtivas, como a pecuária e agricultura de subsistência, que ainda hoje resiste nos pequenos espaços que separam as grandes propriedades. Estendendo-se por áreas gigantescas, essas plantações de eucalipto englobam diversos latifúndios, e essas pequenas áreas que existem entre eles podem desaparecer. A exemplo de barragens e represas – que motivaram o surgimento do

Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) –, os desertos verdes configuram-se como grandes projetos, que espelham grandes narrativas, e afetam decisivamente as identidades locais, desmembrando comunidades e deslocando amplas massas de seres humanos. A transformação da paisagem também tem seu efeito sobre a identidade cultural:

> As áreas onde há monocultura de eucalipto, como a região dos campos do Rio Grande do Sul, são ecossistemas em risco. O lugar faz parte da construção da identidade das pessoas e sua modificação, com a plantação das mesmas árvores, quilômetros a fio, implica uma transformação violenta da cultura local. (EUCALIPTO..., 2006, p. 21)

Essa constatação pelo movimento demonstra uma imbricação entre o cultivo da terra e a identidade cultural. Com efeito, para Kress e Van Leeuwen as paisagens são um entrelaçamento de elementos sociais, naturais e culturais:

> As paisagens são resultado não apenas do trabalho social humano, mas também das características da própria terra. A planície próxima do rio é mais apropriada para o pastoreio do gado ou o cultivo do trigo; as encostas, para videiras ou silvicultura. Ao mesmo tempo, os valores característicos de uma cultura podem determinar quais dos usos potenciais de uma terra serão realizados, se as encostas serão destinadas às videiras ou à silvicultura, por exemplo. E os valores culturais podem até induzir as pessoas a irem contra a índole da terra, e usar as íngremes encostas para cultivar arroz, por exemplo, o que contraria o "potencial natural" da terra quase até o limite. (2006, p. 35)

O eucalipto é visto como um elemento exógeno pelas comunidades locais. O trabalhador rural, portanto, não encontra nele pontos de identificação, ainda mais quando transformado numa paisagem *monó*tona. O temor maior é de que a homogeneização das plantações venha a corresponder a uma homogeneização semelhante no modo de viver e pensar da população local. Principalmente pelo fato de que o monocultivo de eucalipto está sendo implantado também em outras partes do país e do mundo. "Deserto verde", mais que um oxímoro, torna-se uma metáfora para o pensamento único. Alberto, em entrevista ao autor deste trabalho (*vide* nota 26, p. 139), afirma que os hábitos alimentares, como exemplos de expressão cultural, têm seguido uma trajetória semelhante de padronização imposta por empresas transnacionais em âmbito global. O controle da produção e da comercialização de alimentos por essas empresas estaria influenciando as duas extremidades da cadeia: por definir, de um lado, o que deve ser cultivado e, de outro, o que deve ser consumido. Como alternativa a um paradigma de unicidade, universalidade e homogeneidade, os sem-terra propõem uma abordagem plural, local e heterogênea em várias esferas. Na agricultura, ainda que o movimento defenda a manutenção das atuais comunidades agrícolas, o MST vem desenvolvendo técnicas inovadoras, como produtos orgânicos e sementes livres de

agrotóxicos (SECTOR..., 2006). Noutros âmbitos, porém, a ameaça externa pode ter implicações diferentes, principalmente no que se refere a manifestações artístico-culturais, conforme se verá abaixo, e linguísticas, já discutidas anteriormente. Aqui é importante salientar que duas noções históricas de cultura se entrecruzam:

> "Cultura" denotava de início um processo completamente material, que foi depois metaforicamente transferido para questões do espírito. A palavra, assim, mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar solo à divisão do átomo. No linguajar marxista, ela reúne em uma única noção tanto a base como a superestrutura. [...] Mas essa mudança semântica é também paradoxal: são os habitantes urbanos que são "cultos", e aqueles que realmente vivem lavrando o solo não o são. Aqueles que cultivam a terra são menos capazes de cultivar a si mesmos. A agricultura não deixa lazer algum para a cultura. (EAGLETON, 2005, p. 10)

Eagleton defende que a "palavra para a mais nobre das atividades humanas" (p. 9) é derivada do trabalho, do cultivo e da colheita. A transição histórica de seu significado acabou por compartimentar os grupos sociais, criando a falsa ideia de que, nos tempos atuais, somente os habitantes urbanos são "cultos". Essa visão dicotômica pressupõe ainda uma outra oposição, mais profunda: a de civilização *versus* barbárie. Derrida (2006, p. 351) lembra, porém, que a escritura nasce com a agricultura, "que não se dá sem a sedentarização", e é o sulco da agricultura que "abre a natureza à cultura". A implantação de lavouras e a formação de sociedades são, portanto, concomitantes. Eagleton (2005, p. 11) salienta que o conceito de cultura, nos dias de hoje, vive a transitar entre polos opostos. Para Bhabha, é justamente esse "entre-lugar" – "o fio cortante da tradução e da negociação" (1998, p. 69) – que carrega o fardo do significado da cultura. E é nesse "Terceiro Espaço" que temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e "emergir como os outros de nós mesmos".

A definição de cultura do MST envereda por um caminho semelhante ao apresentado por Eagleton: "A palavra cultura vem do latim e significa cultivo, cuidado com o solo. Quer dizer, é um termo que tem tudo a ver com a identidade sem-terra" (CULTURA..., 2007). O Coletivo de Cultura, que "tem o compromisso de organizar a produção cultural do movimento", começou a operar formalmente em 1996 e está organizado nas "frentes" de música, teatro, cinema e vídeo, artes plásticas, literatura e poesia e preservação da identidade cultural. Há também as brigadas de cultura, que cuidam das produções culturais e artísticas nos assentamentos e eventos dos sem-terra. De maneira geral, a organização do movimento entende que o termo "cultura" em si está mais diretamente voltado para aspectos artísticos. É o que o Coletivo de Cultura demonstra ao afirmar que, "Em manifestações, marchas,

ocupações, aprisionamentos e comemorações de vitórias e conquistas, são apresentadas músicas, poesias e danças, expressando o fortalecimento da identidade cultural do Sem Terra" (CULTURE..., 2006). De toda forma, ainda que implicitamente, ao fazer uso de línguas estrangeiras e novas tecnologias para se comunicar, o movimento está também se utilizando de uma ideia de cultura que tem mais a ver com a "superestrutura" e o urbano do que com a "base" e o rural, duas dicotomias que também têm perdido muito de sua força.

Quase toda a militância do MST está organizada em torno de componentes culturais, que não se limitam às expressões artísticas e à educação, para não falar do próprio modo de vida dos sem-terra. Manifestações religiosas e o uso dos meios de comunicação para se contrapor ao que eles chamam de grande mídia, que em geral passa uma imagem negativa do movimento, são alguns exemplos. Na agricultura, as técnicas utilizadas pelos sem-terra também têm uma dimensão cultural. As técnicas do meio rural foram se modificando com a mercantilização da lavoura e hoje o pequeno agricultor também se beneficia de muitos dos avanços tecnológicos alcançados na agricultura. E o próprio movimento tem procurado desenvolver novas tecnologias no campo que sejam mais ecologicamente corretas. As sementes orgânicas têm não apenas um componente ecológico, mas também político, pois funcionam como uma resistência às sementes geneticamente modificadas, em geral identificadas com as empresas transnacionais. Fora da agricultura, a tecnologia tem também um papel primordial para o movimento, que faz uso das novas mídias para articular resistências, tanto locais quanto globais, aos valores do capitalismo multinacional, conforme foi discutido no capítulo 2. Se a cultura é um contexto e não uma potência, como a define Geertz (2000, p. 14), pode-se recorrer a Escobar (1995, p. 167) para afirmar que a resistência camponesa é mais que a luta pela terra ou por melhores condições de vida; "é acima de tudo uma luta em torno de símbolos e significados, uma luta cultural".

Para descrever a dinamicidade da relação entre cultura e sociedade, Williams (1992, p. 201) concebe a transformação cultural de acordo com três formas distintas: dominante, residual e emergente. A primeira delas, embora caracterizada como reprodução cultural, é dinâmica porque pode eventualmente absorver as demais. O residual, segundo Williams, pode ser uma forma de alternativa cultural ao dominante, embora ainda mantendo uma estrutura reprodutiva, já que se baseia em sociedades e épocas pré-existentes, mas que retém algo de acessível e significativo. O emergente, por outro lado, "correlato mas não idêntico ao inovador" (p. 202), tanto pode se dar dentro do dominante, tornando-se sua nova forma, quanto vir a destruí-lo e substituí-lo. É uma relação que implica, portanto, tensão e conflito. De maneira geral, essas formas podem ser comparadas com os três tipos de identidade

propostos por Castells (1999b, p. 24) e discutidos no primeiro capítulo: a legitimadora, introduzida pelas instituições dominantes da sociedade; a de resistência, vinculada a grupos sociais em desvantagem que constroem sua resistência a partir de princípios diferentes daqueles das instituições dominantes; e a de projeto, que busca a transformação de toda a estrutura social. Essas formas de identidade são também dinâmicas e implicam conflito e tensão, pois identidades de resistência podem se transformar em projetos e tornar-se, por fim, dominantes nas instituições da sociedade, vindo a caracterizar-se, portanto, como identidades legitimadoras para racionalizar sua dominação. Williams (1992, p. 203) afirma que o emergente torna-se o emergido e depois pode se tornar o dominante. Se na análise histórica essa questão é tranquila, na análise contemporânea, para ele, a tarefa é mais árdua, devido às relações complexas entre inovação e reprodução. O que não se pode esperar, tanto em Williams quanto em Castells, é que o novo ou o emergente sejam fruto de um processo evolutivo de certa forma predeterminado. As várias menções ao tempo histórico de Benjamin (1994b) neste trabalho partem do pressuposto de que não há relação de causa e efeito nas releituras do passado e nas transformações do presente. Afinal as mudanças culturais fazem parte de um processo complexo e dinâmico. Nesse sentido, Bhabha (1998, p. 347) fala de uma retroatividade, "uma forma de reinscrição cultural que se move *de volta para o futuro*" (grifos no original), ou de um *passado projetivo*, em que uma narrativa histórica da alteridade "explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada". E tampouco se pode esperar que o emergente seja uma criação isolada de atores individuais desconectados do contexto histórico, cultural e social. Para Williams (1992, p. 34), supor que a fonte universal da produção cultural seja a "expressão individual" constitui a "idéia básica liberal de cultura". Da mesma forma, Certeau (1995, p. 242) credita à "ideologia de proprietários" a tentativa de isolamento do autor, do criador ou da obra. Para ele, a criação é uma "proliferação disseminada", de modo que "a apologia do 'não-perecível' tem como valores os mortos mais do que os vivos". Pode-se dizer, assim, que Certeau concebe a criação como inscrita em processos de performatividade: "Ela passa, pois é ato".

De acordo com Eagleton (2005, p. 174), a forma residual não é a mesma coisa que a arcaica. Diferentemente desta, a residual é ainda um elemento ativo do presente, da qual a cultura dominante não consegue apropriar-se totalmente, de modo que há na atualidade uma mistura crescente das três categorias de Williams: "A cultura dominante, ela mesma um composto desigual do 'alto' e do pós-moderno, de civilidade e comercialismo, cada vez mais solapa as identidades tradicionais, pressionando assim o residual a ponto de ele reaparecer

como emergente". Obviamente a transformação não ocorre apenas em situações de pressão, pois pode integrar um processo de práticas cotidianas, performativas. Para Bhabha (1998, p. 210), Williams localiza os significados e práticas residuais e emergentes "nas margens da experiência contemporânea da sociedade" e sugere que seu poder de transformação depende do fato de estarem deslocados historicamente. Bhabha reconhece nesse deslocamento um sujeito cindido pela "ambivalência discursiva que emerge na disputa pela autoridade narrativa entre o pedagógico e o performativo", entre uma "temporalidade continuísta, cumulativa" e uma "estratégia repetitiva, recorrente" (p. 207).

Pode-se dizer que o MST procura ter acesso não apenas ao primeiro sentido de cultura apresentado por Eagleton (2005, p. 10) acima, o de um processo material, mas principalmente ao segundo, voltado para "questões do espírito" e mais poderoso para a transformação das relações sociais, econômicas e culturais que o movimento vem buscando. Para o MST, a cultura, nesse segundo sentido, também está passível de invasões estrangeiras. No aspecto linguístico, o uso de estrangeirismos na página oficial do movimento na Internet é evitado, conforme já discutido anteriormente. Há um receio de que o que vem de fora possa "contaminar" não apenas o meio ambiente, mas também a maneira como os sujeitos, em suas localidades, se relacionam com esse meio ambiente, com a realidade como um todo e com outros seres humanos. É válido aqui pensar uma vez mais na ideia de *contaminação* de Derrida e sua relação com identidade: "Talvez não faça sentido pensar em identidade 'autêntica', uma vez que somos permanentemente contaminados pelas culturas daqueles com os quais convivemos ou interagimos" (MONTE MÓR, 2002, p. 321).

O movimento faz uma generalização, estendendo para o âmbito da cultura uma possibilidade de interferência externa comumente percebida no trabalho com a terra. Um exemplo dessa interferência é a dos organismos geneticamente modificados, que podem provocar, uma vez mais, a uniformização de culturas agrárias e a substituição de tipos variados de sementes locais, o que fez que a Via Campesina iniciasse uma campanha:

> Os objetivos da campanha mundial contra os transgênicos são garantir a soberania alimentar dos povos, impedir a disseminação dos [Organismos Geneticamente Modificados] enquanto a comunidade científica não tiver condições de conhecer as conseqüências exatas do seu consumo e garantir e difundir a produção de sementes sadias e adequadas ao meio ambiente de cada região. (CAMPANHA..., 2003)

Tanto no caso da língua como no de outras expressões culturais, a ameaça em geral está representada pelo mundo anglo-americano, como é o caso da música *country*, "com suas roupas de *cowboy* e músicas pasteurizadas no estilo dos grandes rodeios", segundo

reportagem do *Jornal Sem Terra* (VIOLAR..., 2006, p. 10). Edvar Lavratti, da direção estadual do MST em São Paulo, afirma: “Nada disso é nosso”. Diante dessa constatação e para tentar se defender da influência norte-americana, os sem-terra decidiram criar, em 2003, o Encontro Nacional de Violeiros, que vem se realizando anualmente na cidade de Ribeirão Preto, no interior paulista. A afirmação de que o evento se realiza sob uma imensa figueira de 400 anos reforça a ideia de tradição. Pode-se dizer aqui que esse evento se trata de uma invenção da tradição, que busca uma continuidade com o passado. Mesmo assim, ele tem suas inovações, pois não se pode conceber a viola como algo que “parou no tempo”, conforme atesta a própria música de Ivan Vilela (1998), violeiro consultado na reportagem. Uma vez mais, é um caso de repetição com diferença (DELEUZE, 2000). No entanto, como defende Hobsbawm (1992, p. 5), em muitos casos a inovação precisa ser travestida de antiguidade para se criar um sentimento de pertença. E esse parece ser o papel desempenhado pela imagem da “figueira de 400 anos”. Ela serve ainda para fazer uma aproximação entre cultura e natureza, ambas em conexão com a terra. O sentimento de pertença teria, assim, essa dupla inscrição. Em ambos os casos, está-se a lutar contra um processo de homogeneização vindo de fora e uma contaminação, seja pelas sementes geneticamente modificadas, seja pelo estilo *country*.

Recorrendo às palavras de Ivan Vilela, a reportagem defende que antigamente as manifestações culturais estrangeiras que chegavam ao Brasil não eram totalmente assimiladas, mas se fundiam com o repertório nacional. A própria viola, símbolo da cultura caipira, foi introduzida durante a colonização portuguesa, de acordo com Vilela. Hoje as coisas teriam mudado:

> está cada vez mais difícil que a mistura aconteça, pois essas referências nacionais estão se perdendo. A missão de quem procura preservar as raízes culturais brasileiras hoje vai além de uma atitude puramente xenófoba, de negar o que vem de fora, mas sim garantir que não haja apenas assimilação, mas uma fusão com nossos elementos. (VIOLAR..., 2006, p. 10)

Há uma certa semelhança entre essa afirmação e o relato da agricultora pernambucana Alice (apud BRANFORD; ROCHA, 2004, p. 110), já mencionado no capítulo 1, páginas 68-69. Está presente a ideia de um passado harmonioso, idealizado, do “paraíso perdido” que, de certa forma, precisa ser resgatado.

Assim, o MST se coloca como missão promover e defender, das invasões externas, a chamada cultura brasileira, o que para os sem-terra é motivo de orgulho (NESTA..., 2004). É preciso ressaltar também que a fusão entre as manifestações culturais estrangeiras e locais

nunca foi natural e harmoniosa, mas sempre se deu num contexto de conflito e negociação, o que ainda é válido nos dias de hoje. Na verdade, com o processo de globalização, o conflito tornou-se mais evidente. Se na agricultura o movimento responde às ameaças externas com novas técnicas de cultivo e organização, na cultura a resposta se dá pela defesa de elementos tidos como tradicionais e tipicamente brasileiros. Mesmo apresentando essas tendências nacionalistas, pode-se dizer, porém, que o MST não defende o ideário republicano e iluminista da igualdade, que foi a bandeira de muitos movimentos nacionalistas em outros tempos e em várias partes do mundo. Essas manifestações em geral partiam da classe dominante, que impunha a igualdade a partir de seus próprios valores. Essa foi a estratégia empregada pelo regime militar na década de 1970, com apoio da Rede Globo, que em outros tempos teve ligações próximas com a Time-Life Corporation, dos Estados Unidos. O *slogan* adotado pelo governo militar – "Brasil: ame-o ou deixe-o" – estava em sintonia com sua política de enviar para o exílio artistas, intelectuais, políticos e militantes de esquerda. Outro exemplo é o da Revolução Francesa, durante a qual o Comitê de Instrução Pública defendeu, em um relatório de 1794, a necessidade de "aniquilar os patoás e universalizar a utilização da língua francesa", tornando-a "uma como a República" (apud MATTELART, 2005, p. 23). O MST defende antes a multiplicidade de valores e expressões, por assumir também os interesses de grupos minoritários e oprimidos, mesmo aqueles que não estão na base do movimento. Essa é uma oposição entre a identidade legitimadora e a de projeto (CASTELLS, 1999b, p. 24): de um lado, instituições dominantes que buscam racionalizar sua dominação; de outro, atores sociais "utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance" para transformar toda a estrutura social.

O problema é que, ainda assim, os sem-terra apresentam uma visão romântica de cultura. Apesar de reconhecer a mescla como constitutiva das manifestações culturais, o movimento se refere a elas como puras e portadoras de uma essência que as diferencia uma da outra em termos de filiação nacional. Segundo Joseane, em entrevista gravada (*vide* nota 21, p. 104), é preciso trabalhar "o que é realmente a identidade de um povo", para que ele não assuma uma identidade que não lhe é própria. Como resultado, há um embate que se inscreve no tradicional estilo Nós *versus* Eles: a típica e pura cultura brasileira em oposição à típica e pura cultura norte-americana. Mas que cultura brasileira é essa que o movimento procura promover? Na maioria das vezes, a cultura sertaneja, derivada da indígena e cabocla, que nos remete aos primórdios da fundação do país. Ela se manifesta não só na música, mas também na culinária e noutras manifestações artísticas. Durante o Encontro Nacional de Violeiros, é realizada também a Festa do Milho Verde, "replet[a] de milho cozido, pamonha, bolo de

milho [e] curau" (NESTA..., 2004). Na literatura, o poeta cearense Patativa do Assaré é um dos grandes epítetos da cultura sertaneja para o MST. Tornou-se não apenas nome de assentamentos (*vide* Anexo C, p. 220), como também de um auditório na ENFF e de uma das brigadas de cultura do movimento, a Brigada de Teatro Patativa do Assaré. O poeta agrega várias características que são caras aos sem-terra: nasceu e viveu no sertão, dedicou-se à poesia popular e teve a terra como um de seus principais temas (NIKIFOROS, 2009b, p. 12). Patativa transformou-se num grande símbolo de resistência cultural para o MST. Sua poesia, aliada ao estilo de vida do sertanejo, é inspiração para um modelo alternativo de desenvolvimento agrário. Para o movimento, consequentemente, os modos hegemônicos de produção – o agronegócio e a indústria cultural – também andam de mãos dadas:

> É uma via de mão dupla: é preciso continuar destruindo e substituindo a cultura original do sertanejo e do povo do campo para que ele possa ser remoldado e perca os laços com sua terra, abrindo um caminho sem grandes percalços para o agronegócio. Ao mesmo tempo, é preciso que o agronegócio avance sobre a terra do sertanejo para que seu meio de produção e organização se transforme em outro, modificando assim sua forma de se manifestar culturalmente e enfraquecendo sua resistência. (NIKIFOROS, 2009b, p. 12)

Há um certo determinismo nessa afirmação. Num jogo de causa e efeito, a base tem o poder de corromper a superestrutura. Ademais, defende-se uma "cultura original" cujos limites dificilmente se poderiam definir. A pretensa pureza do sertanejo estaria sendo ameaçada pelo agronegócio invasor como se o que estivesse em processo fosse uma substituição total de uma cultura sertaneja intocada por outra completamente alienígena.

Além da música de viola, o movimento defende outras expressões culturais tidas também como exemplares típicos da cultura popular brasileira. Entre elas, estão a folia de reis e o frevo, este proveniente de uma região litorânea. Ambos envolvem dança, música e, no caso da folia de reis, manifestações religiosas. Essa tendência essencialista do popular já havia sido percebida por Wisnik em relação à música brasileira a partir da década de 1960. A bossa-nova, música urbana com influências do *jazz* norte-americano, dá lugar à chamada *canção de protesto*, um tipo de música regional e rural, com conteúdo mais explicitamente político:

> junto com a tematização da justiça social e da reforma agrária, o despertar de um horizonte histórico-mítico salvacionista em que o futuro e o amanhã continham, numa certeza quase mágica, a promessa da felicidade popular. Essa certeza da boa-nova, o anúncio do novo dia [...] dependiam, no entanto, de uma visão purista da cultura, em que os elementos musicais fossem tomados como portadores de uma essência nacional contida na música rural. (WISNIK, 1999, p. 122)

O MST utiliza elementos da cultura sertaneja para afirmar sua identidade própria, definindo-o como um movimento brasileiro formado por grupos raciais e sociais marginalizados, originados majoritariamente no mundo rural. Mas também se apropria desses elementos para caracterizá-los como a pura expressão da cultura brasileira em geral. Essa postura é em parte diferente daquela adotada em relação à língua. Conforme já discutido, a variante da língua portuguesa defendida pelo movimento é a culta e não uma variante menos prestigiada. O que há em comum é que, em ambos os casos, a tendência é de uniformização dos vários segmentos que compõem a sociedade, seja com base na norma padrão, seja com base nas expressões culturais sertanejas. Isso obviamente não deixa de ser uma manifestação política. Se o português opõe-se ao inglês, o caipira é o que mais se aproxima de ser o outro do estilo *country*, que em termos culturais é uma representação dos adversários do movimento. Ao mesmo tempo, a valorização da cultura rural é uma resistência aos valores da ideologia urbana dominante nos dias de hoje. O êxodo rural tem de certa forma fragilizado o trabalhador do campo, fortalecendo cada vez mais o modo de viver urbano. De alguma maneira, o MST tenta compensar essa tendência também.

Ao fazê-lo, no entanto, e principalmente em sua resistência ao *country*, ele constrói sua identidade com base no Projeto de outros, conforme pressupõe a noção de Crítica discutida no capítulo anterior (KRESS, 2000a, p. 160). Essa construção, em muitos casos, assume ares maniqueístas. Para Pereira da Viola, presidente da Associação Nacional de Violeiros, co-organizadora do V Encontro Nacional de Violeiros e Violeiras, "Por um lado, está o agronegócio com seus *shows business*, e por outro a agricultura familiar e a agroecologia, que são traduzidas por meio das cordas da viola" (CARMO, 2009, p. 6). Outro exemplo claro dessa tendência – desta vez, em âmbito nacional e nas esferas oficiais, mas com o aval dos sem-terra – foi a instituição no país do Dia do Saci (Lei n°. 11.669) em 2005, comemorado em 31 de outubro para contrapor-se ao *Halloween* norte-americano (MIRANDA, 2007, p. 7). Recorrendo-se novamente a Castells (1999b, p. 24), o que melhor caracteriza o movimento, nesse caso, é a identidade de resistência: criada por atores sociais em posições desvalorizadas para construir "trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos". O resgate do que eles entendem por cultura popular brasileira seria uma resposta dos sem-terra a uma lógica de dominação internacional representada principalmente pelos Estados Unidos, responsáveis supremos pela globalização neoliberal atualmente em processo, no entender do movimento. Mais que um resgate, Boal (2008, p. 31) propõe uma recriação, ao mesmo tempo da cultura e do sujeito: "Temos que combater aliens

em todas as frentes. Cultura e invenção em toda parte! Temos que criar defesas contra a escravidão estética que há tantas décadas nos estão impondo. Temos que descobrir nosso rosto, escrever nossa palavra, dançar com nosso corpo e ouvir a nossa voz".

3.2.3 Global, nacional e local

Conforme já apontado anteriormente, o MST opera em diferentes escalas geopolíticas, dependendo da causa em questão e muito em função dos desdobramentos recentes do processo de globalização. Essa atuação implica o entrecruzamento de três escalas principais: a local, a nacional e a global. Vários teóricos têm apontado que o surgimento da globalização não é necessariamente uma ameaça aos laços locais e nacionais. Em alguns casos, ela os tem até favorecido. Para Scholte (2005, p. 305-306), ela pode ameaçar as identidades por meio da destruição cultural, levada a cabo pela mídia eletrônica, pelo turismo transplanetário ou pela língua inglesa. Por outro lado, segundo o autor, as tecnologias da globalização podem ao mesmo tempo ser usadas para revitalizar identidades antes adormecidas. De maneira semelhante, Mignolo (2003, p. 347) argumenta que a globalização possibilitou o ressurgimento de línguas eliminadas pela expansão colonial e imperial. Além disso, ela estaria permitindo às comunidades subalternas criar alianças transnacionais para articular suas lutas e, mais que isso, criando condições para a "teorização bárbara" (p. 417): uma teorização a partir das comunidades subalternas direcionada para o mundo todo. Fairclough (2006, p. 122) acredita também que a globalização permite o acesso local a recursos universais, além de facilitar as alianças entre diferentes lugares e entre grupos que atuam numa escala local e aqueles que atuam em escalas nacional, regional ou global, promovendo novas formas de "ativismo transnacional".

A maneira como o MST se insere nessa espécie de ativismo mencionado por Mignolo e Fairclough já foi discutida principalmente no capítulo anterior. Com relação à globalização, nota-se que quase não há alusão a ela nas narrativas dos sem-terra, embora eles façam numerosas menções à defesa das identidades locais e nacionais. O que se coloca como inimigo do MST, na verdade, é mais o capitalismo global e o neoliberalismo – aquilo que Fairclough (2006, p. 40) chama de globalismo. Os sentimentos dos sem-terra são uma mescla de rejeição com propostas de transformação, de acordo com as categorias apresentadas por Scholte (2005). Segundo o autor (p. 230), o sentimento de *rejeição* à globalização está vinculado a crenças tais como a de que a comunicação global é uma ameaça às culturas nacionais e a de que o capital global elimina postos de trabalho. A supraterritorialidade

implícita na globalização estaria incentivando reações nacionalistas em grupos e pessoas que se ressentem do fim da sensação de proteção representada pelas fronteiras territoriais e, consequentemente, provocando ações defensivas para preservar as identidades nacionais. As estratégias de *transformação*, por outro lado, baseiam-se na possibilidade de remodelação da globalização com vistas a resultados mais positivos que os apresentados pelo neoliberalismo atualmente em curso. Consequentemente, seria possível construir novos modos de regulação, novas políticas de identidade e uma nova epistemologia. É nessa linha que se inscreve o *slogan* "Globalizemos a luta, globalizemos a esperança" proposto pelo MST e outros movimentos sociais (BRUNETTO, 2009). Mas Scholte (2005, p. 395) adverte que faltam às abordagens transformistas propostas concretas de mudança visando a futuros alternativos. No momento, elas estariam mais voltadas para a simples oposição a outras estratégias de globalização. Isso quer dizer que os sujeitos que fazem uso delas estariam construindo sua identidade com base no projeto de outros (KRESS, 2000a, p. 160). Por isso, Scholte acredita que o transformismo seja uma estratégia política de longo prazo.

Em termos gerais, o MST equaciona a globalização neoliberal com homogeneização cultural. Migliori Neto (2007), por exemplo, acredita que o verdadeiro "escopo" da globalização é "a conquista cultural – antecipada pela econômica – cujo objetivo é implantar, integralmente, a ideologia hegemônica" (p. 45), de modo que, "quanto mais intensa a globalização, maior o domínio cultural dos EUA" (p. 48). Para Scholte (2005, p. 81), contudo, as baixas sofridas pela diversidade cultural não são intrínsecas à globalização em si, mas devem-se à "voracidade da modernidade ocidental", o que de alguma forma corresponde à globalização neoliberal. Mas, afirma ele, "pode haver, e há, muitas globalizações", de modo que pode haver também tanto efeitos homogeneizantes quanto heterogeneizantes. Mignolo (2003, p. 407) reconhece o risco de uma homogeneidade cultural como efeito dos projetos ocidentais globais, mas salienta que a resistência fundamentalista justificada pela história local é tão contraproducente quanto ela. Seria necessária assim uma cultura de transiência que rejeitasse a presunção de "benefícios para todos" presente nos projetos globais tanto da esquerda quanto da direita, pois projetos nacionalistas podem ser responsáveis também por políticas homogeneizantes. Segundo Scholte (2005, p. 305), a parceria entre nacionalismo e estatismo já foi responsável pela repressão de culturas indígenas, minorias raciais e religiosas e da homossexualidade. Em contraposição, a globalização estaria encorajando uma transição do nacionalismo unidimensional para um pluralismo mais abrangente. De maneira semelhante, Brydon e Coleman (2008, p. 13) sustentam que a primazia do Estado-nação como forma de identidade coletiva ocasionou a homogeneização das necessidades de grupos

baseados em categorias de gênero e raça. Com as mudanças nas funções do Estado-nação ocasionadas pelos processos globalizantes, outras formas de identidade coletiva emergiram para exigir autonomia.

Segundo Castells (1999b, p. 44), "A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro". Essa oposição move boa parte dos atos e discursos do MST. Stedile (2006, p. 12), por exemplo, compara o momento atual do Brasil com o período da colonização. O elemento de comparação é a resistência dos índios guarani à investida dos impérios português e espanhol no sul do país em 1756. Os guarani ocupavam um território que se situava na fronteira dos dois impérios, o que dificilmente se poderia chamar uma nação. Tornava-se necessário então que os indígenas fossem remanejados todos para território espanhol, onde hoje se situa o Paraguai. Como eles se recusassem a deixar seus povoados, houve um confronto com os dois impérios, estes apoiados ainda pelo "império do Vaticano", que resultou num enorme massacre, comparável talvez ao de Canudos, já comentado no capítulo 1. Em 2006, para lembrar os 250 anos do evento, sem-terra e militantes de outros movimentos sociais reuniram-se em São Gabriel, Rio Grande do Sul, que hoje se situa no local onde ocorreram os confrontos. Segundo Stedile,

> Fomos a São Gabriel nos abastecer dessa coragem, dessa vontade de defender nosso território, nossa cultura, nosso sonho de uma sociedade mais justa e igualitária. Fomos lá buscar energia nos guerreiros guaranis, que no passado enfrentaram os mesmos impérios. Agora, o império não vem invadir nosso território com canhões e cavalaria, agora ele vem com seus bancos (comprando até nossos melhores jogadores de futebol para falsas propagandas), vem com seu capital, comprando nossas empresas, nossas terras... vem nos explorar, cobrando por serviços de telefone, de energia elétrica, que nós mesmos montamos e dos quais se apropriaram. Vem com suas mais altas taxas de juros do mundo! Mas o sentido da dominação e da exploração das riquezas é o mesmo. Agora não podem mais contar com parte dos jesuítas na defesa de sua ideologia. Agora invadem com a televisão, com suas mentiras e tonterias. Duzentos e cinqüenta anos depois, a rigor, a luta é a mesma. O povo *versus* o império do capital. (2006, p. 12)

A noção de nação implícita nessa fala condiz com a de comunidade política imaginada de Anderson (1991, p. 25), já que pressupõe que a imagem de uma comunhão está apenas na mente de cada um de seus membros. Stedile faz uma referência a território como se ele ainda hoje tivesse o mesmo significado de 250 anos atrás. Obviamente os índios guarani defendiam seu território como algo local, mas não no sentido de nação. Por outro lado, a comunidade imaginada de Stedile compreende apenas uma ideia abstrata de povo, o qual pode extrapolar as fronteiras nacionais como os próprios guarani, que ocupam outros países vizinhos. Pode-se

perguntar: que identidade assumem os guarani hoje? Guarani, indígena, brasileira ou latino-americana? A ideia de "nosso território" e "nossa cultura" (além de "nossos melhores jogadores de futebol") torna-se ambígua, portanto. O *nós* tanto pode se referir ao povo quanto aos brasileiros. Mas deve-se observar que estes não podem ser representados apenas pelos engajados e oprimidos, e sim pelas elites também. De qualquer maneira, fica evidente uma concepção de território com fronteiras delimitadas que estaria sendo alvo de invasões estrangeiras há séculos, desconsiderando as possibilidades da supraterritorialidade (SCHOLTE, 2005) apresentadas pela globalização. Segundo Bauman (2005, p. 95), "Qualquer um que defenda 'identidades locais' como um antídoto contra os malefícios dos globalizadores está jogando o jogo deles – e está nas mãos deles". De maneira semelhante a Anderson, Castells (1999b, p. 69) define nação como "comunidades culturais construídas nas mentes e memória coletiva das pessoas por meio de uma história de projetos políticos compartilhados". Ele não compartilha com Anderson, todavia, a ideia de que o nacionalismo como fonte de identidade esteja restrito aos processos e conquistas do Estado-nação moderno. Isso excluiria a ascensão do nacionalismo pós-moderno, no qual certamente se insere o MST, apesar de que a visão de nação do movimento é ainda muito influenciada pelos ideais do século 19. Alberto, do Coletivo de Relações Internacionais (*vide* nota 26, p. 139), argumenta que nação e pátria são conceitos ainda fortes para o "Sul geopolítico" na resistência ao colonialismo e ao imperialismo. Segundo o sem-terra, embora diferentes povos habitem um mesmo espaço geográfico, suas histórias são semelhantes. Para fugir ao "dogmatismo" do conceito de soberania nacional, o movimento o estaria substituindo pelo de soberania popular, com ênfase na democracia participativa. Por essa razão, no 5°. Congresso Nacional do MST, em 2007, o movimento adotou o *slogan* "Reforma agrária: por justiça social e soberania popular". Pode-se dizer, mesmo assim, que o discurso da soberania nacional, com suas fronteiras territoriais delimitadas, ainda é forte dentro do movimento, como o demonstra a citação de Stedile (2006) acima.

A luta por uma soberania popular supõe uma superação de fronteiras, mas não se deve pensar na ideia de povo como se o peso fosse igual para todas as regiões do planeta. Obviamente o "povo brasileiro" ainda está acima de tudo. O "povo latino-americano" viria em seguida. Os discursos que se voltam para a América Latina se constituem como um nível regional, intermediário. Está acima do nacional, mas os países vizinhos apresentam diversas características semelhantes às do Brasil nos campos cultural, histórico, político, linguístico e social. O movimento se identifica com eles também pelo passado comum dos povos indígenas antes da chegada dos europeus e da segregação geográfica, política e cultural que ela

acarretou. São vistos também como fortes aliados no combate ao poder hegemônico atual representado pelo vizinho do norte, os Estados Unidos, e sua proposta de implantação da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA):

> O MST não está isolado em sua luta por um Brasil e uma América Latina livres. O MST trabalha em conjunto com vários movimentos de trabalhadores rurais e movimentos urbanos em todo o Brasil. Além disso, o MST continua em contato com outros movimentos e outras nações que abraçam a mesma causa. [...] Hoje o MST continua sua luta pela reforma agrária, por um Brasil livre, soberano e igualitário, e por um continente livre da ALCA. (HISTORY..., 2003.)

Em âmbito continental, o movimento integra o Congresso Latino-Americano de Organizações Camponesas (CLOC) e, no mundial, a Via Campesina, "que reúne diversos movimentos rurais que lutam por soberania alimentar, reforma agrária e políticas agrárias para a produção em pequena escala" (INTERNATIONAL..., 2006). A ideia de que a liberdade do Brasil ainda está para ser conquistada é ambígua numa época em que as fronteiras estão ficando cada vez mais fluidas. Principalmente pelo fato de que, para alcançar a soberania nacional que o movimento almeja, seria necessário abrir mão também de suas parcerias internacionais, cujas articulações implicam negociações e concessões de ambos os lados, conforme já se discutiu.

Para pensar a questão das filiações identitárias em tempos de globalização, Brydon e Coleman (2008) recorrem a um conceito reconfigurado de comunidade. Primeiramente utilizada para designar pequenos agrupamentos sociais em escala local cujos membros mantinham contatos próximos, comunidade passou a indicar grupos maiores em relações imaginadas, como a nação de Anderson (1991). Atualmente o termo estaria sendo aplicado para descrever filiações transplanetárias de grupos que compartilham um sentimento de pertença em escala global. Para os autores (BRYDON; COLEMAN, 2008, p. 17), a afirmação da comunidade atualmente não está vinculada à imposição de formas hierarquizadas de homogeneização nem à evocação de uma pauta nacionalista ou moral específica. Tampouco, continuam eles, deve-se pensar na homogeneidade do povo como necessariamente vinculada a um território autóctone que definiria a pertença em função do local de nascimento ou de origem. Em vez de colocar as comunidades em oposição à globalização e suas fragmentações, os autores propõem vê-las como organismos que negociam suas identidades e funções de acordo com as circunstâncias globais em transformação. Como resultado, elas tanto podem encontrar novos modos de cooperação para além das diferenças, selando novas alianças, quanto solidificar velhos padrões de exclusão. Comunidade, portanto, não é algo definido, mas um processo em constante renegociação (BRYDON, 2008, p. 249), cuja relação com o global é consideravelmente complexa. Por isso, não cabe simplesmente pensar na

globalização como destruidora por excelência de valores comunais, nem associar a comunidade com tradições extintas ou em vias de extinção.

Da mesma forma, relações temporárias de articulação, segundo os autores (BRYDON; COLEMAN, 2008, p. 27), não seriam suficientes para definir uma comunidade, mas podem configurar-se como uma rede, constituídas de "nós" que se comunicam por razões estratégicas, econômicas ou políticas. Nesse caso, cada nó retém certa independência e a regularidade da comunicação pode variar de acordo com as circunstâncias. De maneira semelhante, Castells (1999a, p. 498) define rede como "um conjunto de nós interconectados". Comunidades, por outro lado,

> são criações humanas, capazes de renovação e adaptação, e são constituídas pela diversidade interna, assim como por aquilo que se situa fora das fronteiras comunais, definido em termos culturais e geopolíticos, entre outros. As comunidades são reproduzidas pelo entrelaçamento de passado, presente e futuros imaginados. Sua renovação ou criação envolve uma mescla de valores, estruturas institucionais e práticas comunicativas. (BRYDON; COLEMAN, 2008, p. 27)

Muito do que foi dito sobre o ativismo digital no capítulo 2 configura-se, portanto, como rede. Obviamente, uma rede sempre poderá se tornar uma comunidade e vice-versa. Além disso, uma comunidade pode constituir-se como um nó em uma rede mais ampla. Quanto ao MST, boa parte de sua articulação com outros atores – para a qual as novas tecnologias de comunicação e as línguas estrangeiras são primordiais – pode ser classificada como rede, pois se refere a ações em geral temporárias e específicas. Pode-se dizer, no entanto, que a Via Campesina é uma comunidade da qual o MST faz parte. Tanto pelos pontos de contato nos interesses e identidades entre ambos os organismos quanto pela sua relação próxima e de longo prazo. Fica evidente, nesse caso, a imbricação entre comunidade e globalização. Se esta, por um lado, pode ser uma ameaça à soberania nacional e a certas comunidades locais – como os próprios trabalhadores rurais afetados pela atuação das transnacionais de papel e celulose –, por outro é somente por causa dos recentes desdobramentos supraterritoriais nas mais variadas esferas que os trabalhadores rurais de todo o mundo puderam unir suas lutas e integrar uma comunidade transnacional identificada em torno de causas em comum, compartilhando assim um sentimento de pertença em escala global. Por isso, a fala de Stedile (2006) acima soa deslocada, pois ele se baseia numa comunidade local para defender interesses nacionais – em ambos os casos com base na ideia de um território autóctone – numa época em que as relações se tornam cada vez mais transplanetárias.

Da mesma forma, pode-se perguntar ainda: quem somos “nós”? A quem o MST se refere quando afirma que “a Vale é nossa” (*vide* Anexo A, p. 217) ou “o petróleo é nosso” (O PETRÓLEO..., 2008, p. 2)? Essas afirmações provocam uma homogeneização do povo brasileiro baseada na ideia de uma nação igualmente homogênea, unitária. Tenta-se estabelecer fronteiras externas nítidas quando as próprias fronteiras internas estão marcadas pela heterogeneidade conflituosa, que se expressa também no próprio MST. Mais que tentar traçar uma identidade única para o sem-terra, o movimento a estende para todo o povo brasileiro, muito provavelmente para criar um sentimento de pertença com base no território nacional. Dessa forma, identificando-se com essas causas, os brasileiros também estariam aptos a acolher a luta pela reforma agrária. Essa ideia ecoa o *slogan* do movimento entre 1995 e 2000: “Reforma agrária: uma luta de todos!” (HISTORY..., 2006). Ela também está presente no quadro “Somos todos MST” (*vide* Anexo B, p. 219). Nele, o MST não são os sem-terra, mas todas aquelas personalidades que o apoiam. A diferença é que não são todos brasileiros. O “nós” agora tornou-se universal. Fica claro, portanto, que a luta do movimento extrapola as fronteiras da nação e que a tão defendida soberania nacional é apenas um construto, que se desfaz no próprio ato de se afirmá-la.

A relação com outros países e povos é sintomática. Há uma simpatia generalizada em relação à Palestina, Cuba, Venezuela e China. Estados Unidos e Israel, por outro lado, aparecem como os grandes opressores de nações e povos subalternos. Essa separação é coerente com a linha política do movimento, a de apoiar povos subalternos em seus conflitos com países opressores. Mas essa lógica não se aplica ao caso do Tibete. É o que fica evidente no texto de Buzetto (2008), que procura justificar a anexação do território tibetano pela China. O autor afirma que o Tibete sempre foi um território em disputa e é parte da China há mais de 700 anos (p. 28). A invasão chinesa em 1949 não passaria de uma “falsa idéia”. Sem demonstrar um conhecimento mais aprofundado sobre o Tibete, Buzetto apoia a grande narrativa da nação poderosa que invade um território visto como atrasado para “libertar” seu povo. No caso chinês, é como se a revolução permanente de Trotski estivesse em pleno vigor. Para Buzzetto (2008, p. 29), “A revolução chinesa foi bastante generosa com o povo tibetano”, já que combateu o regime “teocrático-feudal” que dominava aquele país. Mas essa é uma situação bastante diferente daquela que ocorreu no Nepal, onde “a última monarquia hindu” sucumbiu como resultado de lutas internas pelo poder (STEINMANN, 2006, p. 63) – nas quais participaram decisivamente populações camponesas – e não pela invasão de um país mais poderoso. Uma ingerência que tende a desconsiderar os mecanismos da cultura local e seu arraigado sistema político, podendo acarretar um sério desequilíbrio social. O pouco

conhecimento que Buzetto tem sobre a cultura tibetana é evidente na lista de livros sugeridos: “para conhecer melhor a China e o Tibete” (p. 31), ele recomenda oito livros, todos sobre a China. Um deles intitula-se *China: o renascimento do império*. Não há como esconder a simpatia do MST a países comunistas como China e Cuba. O problema é que, nesse processo, o movimento tende a ignorar suas deficiências, especialmente no que se refere a questões políticas. Se o movimento critica os Estados Unidos e Israel por serem “imperialistas”, a China recebe tratamento diferente por ser comunista. Cuba e Palestina têm o direito de se defender dos Estados Unidos e Israel respectivamente, mas o Tibete é considerado separatista. Esse apoio quase que incondicional a Cuba e China baseia-se na ideia de que são governos populares. O que ocorre, todavia, é uma idealização da noção de povo, em que a soberania nacional justifica a uniformização dos diversos segmentos da sociedade (RAJAGOPALAN, 2003), “convertendo o Povo em Um” (BHABHA, 1998, p. 211). Não se pode esquecer que a política do Estado-nação moderno foi muitas vezes responsável pela supressão das identidades das minorias, conforme defendem Scholte (2005, p. 305) e Brydon e Coleman (2008, p. 13). Paradoxalmente, a invasão chinesa ao Tibete causou uma diáspora de monges e intelectuais que difundiu para boa parte do planeta, em especial o Ocidente, a cultura tibetana e sua vertente budista.

Mesmo assim, há espaço nas mídias do MST para visões alternativas. O jornalista esportivo José Trajano (2008, p. 51) afirmou em entrevista à *Revista Sem Terra* que a questão do Tibete foi abafada durante os jogos olímpicos na China. Teria havido uma forte censura aos jornalistas durante os jogos, não apenas em relação aos tibetanos, mas também a respeito de outros assuntos polêmicos. A expressão “direitos humanos”, por exemplo, era automaticamente apagada de seus computadores. Já Marina dos Santos, da coordenação nacional, em entrevista ao autor deste trabalho (*vide* nota 6, p. 42), afirmou que “O MST se envolve recorrentemente com questões internacionais e se solidariza com os povos oprimidos de todo o mundo, principalmente os campesinos e os que lutam por transformação social – o que não significa que consiga se pronunciar acerca de todos”. A sem-terra se refere não à questão tibetana, mas à dos monges budistas de Mianmar, que foram fortemente reprimidos pelo governo militar socialista quando se manifestavam por mudanças em 2007. Apesar do apelo popular das manifestações e da atuação contundente das forças governamentais, não houve qualquer menção ao conflito nas mídias do MST.

3.3 Tradição e hibridismo em manifestações culturais

3.3.1 A influência africana e indígena

Conforme já discutido, pensar a fusão entre as manifestações culturais estrangeiras e as locais como natural e harmoniosa no passado tem suas limitações, pois ela sempre se deu e se dá num contexto de conflito e negociação. E não se trata apenas do contraste entre uma cultura hegemônica e outras locais. Mesmo a formação da cultura dita popular, com todos os ingredientes que a compõem, sejam eles de culturas hegemônicas ou não, é fruto dessa relação conflituosa. É o que demonstram alguns textos publicados na *Revista Sem Terra* (DIAS, 2007; GUIDI, 2008; MAGALHÃES FILHO, 2008) cujo objeto principal são manifestações culturais populares do Brasil com forte influência africana e indígena. Apesar da semelhança nos temas, as abordagens diferem, pois tanto podem prescrever a manutenção das tradições "puras" quanto ressaltar a contribuição de novos elementos para a revitalização das expressões culturais.

O texto de Magalhães Filho (2008) insere-se no primeiro caso. O tema em questão é a capoeira angola, de origem afro-baiana. Segundo o autor (p. 32), mais que uma técnica de domínio corporal, a capoeira angola contém um alto teor filosófico e possibilita o acesso a uma cosmovisão primitiva. Seu maior representante seria Mestre Pastinha, que em 1941 fundou o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA) em Salvador. Para Magalhães Filho, a capoeira angola é típica da cultura popular de matriz africana, cuja incorporação de valores ancestrais representa uma resistência afro-brasileira "ao processo de homogeneização ocidentalizante promovido pela indústria cultural". Esse processo estaria representado, não por elementos importados, mas pela "luta regional baiana", vista como "violenta, ocidentalizante e descaracterizada". Contra essa capoeira "moderna, da moda", Mestre Pastinha iria optar por resgatar a capoeira tradicional da Bahia cujas raízes se encontrariam na África. O discurso do autor, portanto, não é o da mescla dos elementos culturais vindos de fora com os locais. Ele faz uma opção clara por uma vertente que estava em disputa com outras. Para isso, ele se baseia na ideia de que a opção escolhida tem uma origem que precisa ser preservada, e não uma cópia deformada que se afasta da tradição: "Havia na cidade de Salvador (BA) diferentes formações de bateria, e diferentes pensamentos sobre a capoeira tradicional baiana" (p. 33). O objetivo da fundação do CECA seria então a "perpetuação de *uma dessas linhas*, ancorado (*sic*) no saber dos mais velhos" (grifos meus). Evocando Hobsbawm (1992), Magalhães Filho (2008, p. 32) vai mais longe ao referir-se à capoeira

regional como “invenção da tradição”, enquanto Mestre Pastinha é reverenciado como o “guardião do patrimônio cultural afro-brasileiro”, representado pela capoeira angola. Daí se pode concluir que o autor considera invenção da tradição somente as manifestações que se afastariam da “origem”. Somente a cópia, portanto, poderia ser inventada; o modelo “original” deve manter-se intocado.

Outro aspecto ressaltado na capoeira angola de Mestre Pastinha é sua sistematização como instrumento pedagógico ao ser adotada no CECA. Nisso ela também se opõe ao ensino de capoeira espontâneo das ruas, “feito por oitiva, por observação, em lugares públicos e muitas vezes sob a influência do álcool” (p. 33). Um dos objetivos seria afastar a capoeira das ruas e dos bares, evitando assim o ambiente de “valentia” e violência geralmente associado a esses lugares. No outro extremo, no entanto, o autor critica a interferência do poder público nas tradições populares, referindo-se à aprovação da Lei n°. 9.696/98, que exige formação superior em Educação Física para todos aqueles que atuam no ensino de atividades físicas como dança, capoeira e ioga. A transformação da capoeira em esporte, segundo ele, é a revitalização da capoeira regional, adotada em academias de ginástica, passível de ser adotada nas escolas e até mesmo de ser disputada nas Olimpíadas. Dessa forma, os mestres formados nessa linha, “exímios atletas acrobatas” (p. 35), estariam privilegiando o trabalho corporal em detrimento do educativo, agindo como “líderes imaturos”. Por extensão, Magalhães Filho critica ainda a apropriação das expressões populares transmitidas oralmente, como a capoeira angola, por pesquisadores acadêmicos. Para ele, o registro impresso pode vir a se constituir uma “deturpação”, um “falseamento” desses ensinamentos. Esse temor remete à noção de escritura de Derrida (2006). O filósofo francês detecta no pensamento ocidental a tendência em considerar a escritura mera substituta ou representante da fala, o que reflete oposições mais profundas: presença (constitutiva da fala) *versus* ausência (implícita na escritura), original *versus* cópia, entre outras. Uma vez mais, Magalhães Filho concebe a cópia como uma deformação do original. Ele ainda critica as pesquisas acadêmicas na área por causa do potencial dos pesquisadores em se transformarem em autoridades constituídas, já que têm mais acesso ao mercado do “que os verdadeiros guardiões do nosso patrimônio cultural” (2008, p. 35). Em toda a discussão acima, nota-se a tentativa do autor de estabelecer a capoeira como algo especializado e esotérico, intocado na sua pureza. A seu ver, existe apenas uma maneira correta de se fazer e ensinar capoeira, e ela corre o risco de ser contaminada seja por manifestações desordenadas e espontâneas que se desenvolvem nas ruas, seja pela sua institucionalização pelas academias e universidades. O texto de Magalhães Filho opõe-se, portanto, a uma diversidade que, numa relação conflituosa, é o próprio motor da preservação.

Sem a inserção do novo, a tradição se cristaliza, perde o impulso e se transforma em peça de museu.

Essa ideia está presente no texto que vem logo a seguir na revista. Escrevendo sobre o jongo (*vide* Anexo G, p. 225), expressão cultural baseada no canto e na dança que teria sido criada por escravos da região Sudeste do país, Guidi (2008, p. 36) afirma logo no primeiro parágrafo: “Sua prática é marcada pela diversidade de formas que pode assumir segundo o grupo e região em questão”. A escritora explica que o jongo, também chamado de batuque, caxambu ou tambu, originou-se como uma forma de expressão cifrada e metafórica usada pelos escravos para escapar ao controle senhorial. Representava, portanto, uma liberdade de comunicação fundamental para a articulação comunitária dos cativos. Ela acrescenta, contudo, que o jongo hoje é uma prática que não se restringe apenas aos descendentes de escravos, tendo se adaptado a novas circunstâncias:

> Muitos pontos de jongo rememoram a escravidão e a abolição, mas ainda assim há espaço para novas criações e mudanças que refletem o presente. Como toda tradição, o jongo está em constante transformação, negociação necessária devido aos novos valores e modos de vida trazidos pelas crescentes urbanização e massificação de expressões culturais tradicionais. (GUIDI, 2008, p. 37)

Pode-se dizer que esse é um exemplo da explosão do *continuum* da história proposta por Benjamin (1994b, p. 230), a qual, ao romper a serialidade temporal do progresso e fazer emergir as lacunas, desfaz qualquer nexo causal entre os eventos e promove a releitura de fatos passados à luz de novos acontecimentos, permitindo, sobretudo, a transformação do presente. Na narrativização de sua prática histórica, os jongueiros recriam seu passado e transformam seu presente. Para Guidi, a conquista de novos espaços e adeptos deve-se à persistência dos descendentes de jongueiros, que veem no jongo mais que um passatempo ou a preservação da memória de seus antepassados, pois ele pode atuar como elemento de integração comunitária e afirmação da identidade negra. A autora não descarta, porém, a ameaça de descaracterização que representa essa abertura para um novo público em novas circunstâncias, já que implica a possibilidade de massificação do jongo nos termos de um mercado cultural. E a demanda desse mercado, cada vez mais presente no cotidiano dessas comunidades, poderia provocar uma homogeneização. Paula (2007, p. 43), escrevendo sobre a viola-de-cocho mato-grossense em outro artigo também da seção “Cultura”, afirma, por sua vez, que a indústria cultural transfere a motivação do lucro para as “criações espirituais”, dando preferência à comercialização em detrimento do conteúdo das obras. “A partir do momento em que essas mercadorias asseguram a vida de seus produtores no mercado, elas já

estão contaminadas por esta motivação." Yúdice minimiza a possibilidade de uma tal homogeneização e contaminação quando propõe que a cultura como recurso extrapola o âmbito da mercadoria para assumir outros papéis, como estimular o crescimento econômico e melhorar as condições de vida das comunidades:

> Compatível com as reconversões neoliberais da sociedade civil, a cultura como recurso é considerada uma forma de prover assistência social e qualidade de vida dentro do contexto de uma redução progressiva dos recursos públicos e da retirada do Estado como garantia de uma vida digna. Todavia, os novos movimentos sociais que se supunham controvertidos têm causa comum com as fundações internacionais e com muitos órgãos governamentais criando uma sociedade civil "colaboradora". Essa tendência é global e local e realmente demarca um novo desenvolvimento na conceitualização do escopo da cultura, da política e da agência. (2004, p. 373)

Se a proposição de Yúdice aparenta incorrer num otimismo desmesurado, Guidi (2008, p. 38) por sua vez demonstra mais cautela. Para ela, o mercado cultural contém elementos contrários ao conjunto de valores contidos em expressões culturais como o jongo e que são responsáveis por manter uma comunidade solidária. O mercado, nesse caso, pode representar uma ameaça de desagregação. Ao mesmo tempo, contudo, ele pode significar uma oportunidade de divulgação mais ampla das tradições dessa comunidade, trazendo novos adeptos. A solução para ela, portanto, é buscar um equilíbrio, pois descartar incondicionalmente o papel do mercado é abrir mão do acesso a novos valores e modos de vida que permitem ao jongo sua renovação constante.

Dias (2007) desenvolve uma abordagem semelhante ao falar das "paneleiras" do bairro Goiabeiras, na capital do Espírito Santo: mulheres que produzem artesanalmente panelas de barro conforme tradição passada de geração a geração. A autora trabalha com a ideia de que identidade e tradição estão correlacionadas e são ambas construídas socialmente. Para essa construção, teve papel determinante o processo de comercialização das panelas de barro. Se antes elas eram fabricadas para uso próprio e doméstico, hoje elas são utilizadas em restaurantes e estão disponíveis para consumo em lojas de artesanato, cujo público principal são os turistas. A passagem de objeto privado a público transformou todo o processo produtivo das panelas, que se tornaram um meio de vida para muitas famílias e se integraram à indústria turística capixaba. Mas, para conquistar seu espaço no mercado, as paneleiras precisaram afirmar-se como legítimas herdeiras da tradição de suas mães e avós, de modo que, não apenas o produto final, mas também o próprio processo de trabalho fosse determinante de sua identidade social. "É por meio dos objetos que produzem, de sua ação sobre a matéria, que as mulheres produzem a sua identidade de paneleiras, produção que se

legitima na tradição por elas conquistada.” (DIAS, 2007, p. 45) Esse novo enfoque na tradição configura-a não como uma manifestação independente e auto-reguladora, mas como construída (ou inventada). Segundo Dias, as panelas, que antes eram apenas objetos de uso coletivo, agora estão inseridas no processo de construção da identidade de suas produtoras e também, pode-se dizer, de transformação de sua realidade. Essa mudança, no entanto, é antes de grau, pois a construção da identidade está presente em ambos os momentos, levando-se em consideração, como afirma Geertz (2000, p. 49), que os símbolos significantes que perfazem os padrões culturais são pré-requisitos para nossa existência biológica, psicológica e social, mais que meramente sua expressão.

Outro aspecto levantado por Dias é que o comércio de panelas deu a suas produtoras acesso a bens de consumo que antes não faziam parte de seu cotidiano. Além disso, envolve hoje grupos maiores em sua confecção, que incluem noras, cunhadas e até mesmo maridos, irmãos e filhos. Como resultado, houve uma elevação na auto-estima dessas famílias e a estabilidade financeira conquistada permite a permanência no território, evitando a emigração. Ocorre, portanto, uma redefinição da comunidade, que, segundo Brydon (2008, p. 249), não é algo acabado, mas um processo em constante renegociação. O mesmo se pode falar da comunidade dos jongueiros mencionados acima. Na sua relação com o mercado e com o outro – turistas, consumidores e produtores de outros tipos de panelas –, as paneleiras de Goiabeiras desenvolvem um novo senso de identidade, de inserção na comunidade e de participação política. Como Guidi (2008), e contrariamente a Magalhães Filho (2008), Dias (2007) percebe a tradição como algo que se transforma continuamente, e não como uma manifestação acabada que passa de uma geração a outra imutavelmente, mesmo que para isso seja necessário envolver-se com o mercado. Envolvimento atualmente quase que inevitável, pois numa economia capitalista moderna as instituições da indústria cultural

> não são mais marginais ou sem importância, como nas fases iniciais de mercado, porém, tanto em si mesmas, como por seu freqüente entrelaçamento e integração com outras instituições produtivas, são partes da organização social e econômica global de maneira bastante generalizada e difundida. (WILLIAMS, 1992, p. 53-54)

Não se deve esquecer tampouco que o próprio MST depende do mercado para a comercialização de seus produtos agrícolas. Segundo Gohn (2007, p. 305), nos anos 1990 o movimento, sem abandonar seus ideais socialistas, redefiniu suas estratégias para se inserir numa economia de mercado, inclusive o externo, e não mais exclusivamente para a subsistência. O grau adequado desse envolvimento talvez não se possa definir de antemão, mas sua fórmula pode estar nas palavras do DJ carioca que – na perspectiva de uma absorção

das formas culturais da periferia pela indústria do entretenimento – afirma que "a aposta é dançar com o demônio sem sair queimado" (YÚDICE, 2004, p. 214). A discussão acima evidencia também o fato de que a sobrevivência das tradições e das formas culturais depende de sua relação com o novo, ou, pode-se dizer, da maneira como a tradição e a identidade se inventam e se reinventam. Como afirmado no início deste capítulo, embora o movimento não deixe de afirmar sua filiação nacional e popular, ele está marcado pelo hibridismo desde sempre e elementos da cultura estrangeira e de massa infiltram-se aqui e ali. Ao se evocar o velho, algo de novo se introduz. Dessa forma, a afirmação da tradição não é necessariamente uma volta à raiz, mas a possibilidade de um novo começo. É o que os textos de Dias e Guidi parecem sugerir.

3.3.2 Cinema e teatro

Cinema e teatro estão também entre as manifestações culturais que o MST vem desenvolvendo. Distintamente da música, que como vimos tem o papel de resgatar uma certa identidade do sem-terra e do brasileiro, o cinema e o teatro assumem uma função política em outra direção. São usados para fins mais didáticos, como forma de enfatizar aos membros do movimento as causas pelas quais lutam ou devem lutar. No caso do cinema, este é mais um recurso que está extremamente identificado com alguns dos principais adversários do movimento: a globalização neoliberal, e suas tendências homogeneizantes, e os Estados Unidos. Por outro lado, essa sua utilização pelo MST contraria as teses mais pessimistas sobre o papel alienante da indústria cultural. Nesse contexto, Walter Benjamin vê uma forte relação entre arte e política. Ele vislumbra a possibilidade de transformação sociocultural a partir do próprio processo da reprodutibilidade técnica da obra de arte, que está pressuposta na indústria cultural. Na verdade, ele considera que "Por princípio a obra de arte sempre foi reprodutível" (BENJAMIN, 1992a, p. 75). Sempre foi possível imitar o que o ser humano produziu e, em alguns casos, até mesmo para fins mercantis. O que muda, para Benjamin, é a "aura" da obra de arte. Com a técnica de reprodução, ela deixa de existir, "liberta[ndo] o objecto reproduzido do domínio da tradição" (p. 79). A ocorrência única dá lugar à ocorrência em massa, em estreita correlação com a sociedade moderna. E, se há alteração nas técnicas, muda também o modo de percepção sensorial do ser humano, condicionado não apenas de forma natural, mas também historicamente. De maneira análoga, pode-se dizer que, com a mudança no modo como o ser humano percebe o mundo, a própria realidade muda, o que pressupõe uma intervenção humana crítica. Por outro lado, as transformações sociais também

suscitam uma alteração na recepção, beneficiando novas formas de arte. Para Benjamin, o cinema surgiu com o desenvolvimento de técnicas que já estavam preparando o público para a recepção de imagens em movimento. Bourdieu argumenta que esse é um processo que requer tempo e pode se passar com qualquer formação cultural ou artística e teoria científica ou política. Segundo ele,

> A transformação dos instrumentos e dos produtos da atividade artística precede e condiciona necessariamente a transformação dos instrumentos de percepção estética, transformação lenta e trabalhosa já que se trata de minar um tipo de competência artística e substituí-la por um outro tipo, por um novo processo de interiorização forçosamente longo e difícil. (BOURDIEU, 1999, p. 293)

As transformações advindas da técnica de reprodução, segundo Benjamin (1992a), decorrem, portanto, do fim do padrão de autenticidade típico da obra de arte convencional, baseada na unicidade. Modifica-se a função social da arte: "Em vez de assentar no ritual, passa a assentar numa outra *praxis*: a política" (p. 84). O prazer do espetáculo também é importante para a atitude crítica. De acordo com Benjamin, a arte que melhor traduz esse aspecto é o cinema, em oposição à pintura: "quanto mais o significado social de uma arte diminui, tanto mais se afastam no público as atitudes, críticas e de fruição – como reconhecidamente se passa com a pintura. [...] No cinema, coincidem as atitudes críticas e de fruição do público" (p. 101). Essa visão social e política do cinema é importante para uma resposta ao que Benjamin chama de "estética da política" – praticada pelos fascistas, no período entre as duas guerras mundiais, como forma de atribuir valor estético à autodestruição humana. Em contraste, os recursos de reprodução técnica poderiam ser utilizados para a mobilização da massa com vistas a uma intervenção na estrutura social: "O comunismo responde [à estética da política] com a politização da arte" (p. 113).

O MST se insere nesse quadro na maneira como faz uso de manifestações culturais – em especial o cinema e o teatro – para a politização do trabalhador rural. No cinema, há produções, em geral documentários, que tratam do cotidiano e das lutas do sem-terra. Mas há também a realização de mostras voltadas para assentados que não têm acesso ao cinema. Ou ainda como alternativa às salas de exibição comercial das cidades. Isso porque em geral a programação escolhida tem um conteúdo marcadamente político, que expressa os ideais do movimento. O projeto Cinema na Terra, por exemplo, apresenta filmes do grande circuito, como *Diários de motocicleta*, *Cidade baixa* e *Cinema, aspirinas e urubus*, documentários, tais como *Entreatos* e *Peões*, além de filmes sobre o próprio MST e outros movimentos sociais ou minoritários. Indígenas do Rio Grande do Sul, que produziram o vídeo *Lenda das queichadas*,

puderam vê-lo pela primeira vez utilizando os equipamentos do projeto. Em comum, todos esses filmes têm o fato de serem produções nacionais, com exceção de *Diários de motocicleta*, de produção multinacional. O projeto tem como um dos objetivos "alfabetizar esteticamente" os assentados e inclui discussões sobre as obras. No entanto, a seleção criteriosa dos filmes em torno de determinadas temáticas leva a crer que a discussão política sobrepõe-se à alfabetização estética. E entra em cena novamente a promoção de uma certa cultura brasileira. Um dos agentes culturais do projeto afirma que o pouco acesso a filmes que retratem questões agrárias e sociais os estimulou a "fazer exibições de filmes que realmente divulgassem a cultura brasileira, que fortalecessem as nossas raízes e que estimulassem a reflexão" (STEDILE, 2007, p. 29).

Há algumas exceções. Uma resenha da *Revista Sem Terra* (NADER, 2007) reúne três filmes de países diferentes sob um tema em comum, a corrupção pública: *Saneamento básico*, do Brasil, *A comédia do poder*, da França, e *Viver*, do Japão. Como no caso do exercício de espanhol do *Jornal das Crianças Sem Terrinha* (2008b, p. 4) mencionado anteriormente, o diferente é introduzido a partir do familiar, considerando-se que o familiar, nesse caso, é o combate à corrupção, temática que combina perfeitamente com a linha de denúncia da revista. O diferente, por sua vez, não se limita à introdução da obra cinematográfica de outros países, mas diz respeito principalmente à apresentação de filmes que comportam uma leitura que vai muito além da obra de denúncia. Assim, espectadores que tenham a oportunidade de assisti-los se veem diante de uma diversidade de narrativas que ampliam seu horizonte interpretativo e, portanto, narrativo. Em consequência, a "alfabetização estética" torna-se mais rica. O resenhista, entretanto, prefere concentrar-se noutro aspecto:

> os três filmes provam [...] que só mesmo atuando na base da pressão o povo tem condições de ver atendidas suas necessidades mais prementes.
> Na verdade, cada vez mais o cinema presta um serviço muito além das superproduções hollywoodianas, que fazem a cabeça principalmente de jovens desatentos ou comprometidos com o *status quo*, o que é uma lástima. (NADER, 2007, p. 49)

Nessa citação, em primeiro lugar, o cinema é medido pela sua capacidade de mobilização política. Em segundo lugar, o espectador é tratado como um sujeito passivo, que precisa ser libertado da ideologia que o aprisiona. Ou que trafega pelo caminho errado e precisa, portanto, ser guiado para o caminho do "bem". Por fim, uma vez mais a cultura anglo-americana é homogeneamente tratada como invasora e como uma ameaça de contaminação, devendo por isso ser combatida.

No teatro, a situação é semelhante. O MST tem cerca de trinta grupos de teatro no país todo. A temática segue uma linha semelhante à do cinema discutida no parágrafo anterior. Uma das grandes influências é o Teatro do Oprimido, de Augusto Boal. Um integrante do Coletivo de Cultura do movimento afirma:

> O teatro existe no Movimento como manifestação estética espontânea desde a origem do MST, juntamente com a música, a poesia e as artes plásticas. E todas essas linguagens aparecem fundidas nas místicas, manifestações estéticas e políticas em que se fortalece a memória das lutas passadas, se reafirmam os valores e apontam no horizonte nossos objetivos estratégicos. (SEM TERRA..., 2006)

Esse depoimento mostra como existe no interior do movimento uma diversidade de linguagens, com distintas origens. Elas também fazem parte da construção da identidade heterogênea e multimodal do sem-terra, ao lado de outras mais previsíveis, como a música e o linguajar caipiras, ainda que não se possa falar de apenas uma música e um linguajar caipiras, pois também aí a diversidade é grande. No entanto, a insistência numa temática dirigida pode reprisar, às avessas, os problemas que o próprio movimento critica na indústria cultural neoliberal. Em detrimento dessa heterogeneidade de linguagens, corre-se o risco de haver uma homogeneização artística e cultural que, em última instância, não promove nem a reflexão crítica nem o que Benjamin definiu como "politização da arte" (1992a, p. 113). Como na canção de protesto, já mencionada anteriormente, "a história aparece como uma linha a ser seguida por um sujeito pleno de sua convicção [...], que se move em conjunto com uma coletividade histórica para vencer obstáculos, visando atingir aquele fim que desponta teleologicamente no horizonte temporal" (WISNIK, 1999, p. 122). Wisnik está falando da década de 1960, mas tudo indica que deriva dali o projeto cultural do MST, que, aparentemente, retomou boa parte das discussões que agitavam o cenário político-cultural da época. O trabalho iniciado pelas Ligas Camponesas, interrompido pelo golpe militar de 1964, por exemplo, teve forte influência sobre o movimento (HISTORY..., 2003; QUEM..., 2006), da mesma maneira como o grupo Arena influenciou sua produção teatral, "herdeira direta da experiência de articulação inter-classes sociais ocorrida no momento pré-golpe de 1964" (BRIGADA NACIONAL DE TEATRO DO MST PATATIVA DO ASSARÉ, 2007, p. 40). Brown (2005) comenta que a situação política na década de 1960 favorecia um teatro como o do Arena, em São Paulo, também de Augusto Boal. Entretanto, seus resultados poderiam ser ambíguos: "Técnicas artísticas revolucionárias se transformam, na melhor das hipóteses, numa reprodução dos problemas inerentes ao populismo de esquerda e, na pior das hipóteses, num signo digerível da inocência do público" (p. 189).

Obviamente, a adequação de um determinado projeto cultural depende da situação política do momento e de como interpretá-la, como sugere o próprio Brown, levando-se em conta ainda que o Arena atuava no meio urbano e para uma classe social totalmente diversa daquela dos sem-terra. A proposta cultural do MST, assim como as de outros movimentos sociais, sugere que nem toda cultura está subsumida à economia e ao capitalismo neoliberal, desafiando a tendência à uniformidade, e que é possível haver resistência de dentro do próprio sistema sem uma completa integração. Mesmo assim, podem-se entrever problemas. No contexto das reivindicações políticas do MST, sua visão do papel da arte parece coerente: uma maneira de colocar o trabalhador rural em contato com formas artísticas às quais ele normalmente não tem acesso, além de usá-las para produzir um todo coeso no qual o sem-terra possa se inserir e que dê sentido a sua luta. Mas talvez não seja suficiente. Sem a multiplicidade, o resultado também pode ser a regressão. Baseando-se no dramaturgo alemão Bertolt Brecht, Benjamin fala da função organizativa do autor que busca trabalhar tanto o produto quanto os meios de produção, transformando espectadores em participantes: mas sua função organizativa "não tem, de maneira nenhuma, que limitar-se à sua função propagandística" (1992b, p. 151). Brecht tem grande influência sobre o teatro dos sem-terra. Mas ao adotar sua ideia de utilizar as peças como "ferramenta de formação" (NIKIFOROS, 2009a, p. 38), eles excluíram a função do teatro como entretenimento. E conforme discutido anteriormente em relação ao papel político do cinema na visão de Benjamin (1992a) o prazer do espetáculo também é importante para a atitude crítica.

Existe assim uma forte tendência no MST de tratar a cultura como: um instrumento "a serviço da classe trabalhadora" (BECHARA, 2008, p. 6); o meio pelo qual se pode "inserir conteúdos de luta" no movimento (CARMO, 2009, p. 6); ou fazer a revolução, segundo Joseane, da coordenação nacional (*vide* nota 21, p. 104). Quando não engajada politicamente, ela precisa estar ancorada em manifestações consideradas populares, o que, pode-se dizer, é também uma forma de engajamento. De acordo com uma representante do setor de comunicação da ENFF, somente música popular e de raiz podem ser tocadas em eventos oficiais e públicos na escola, como é o caso das produções do grupo Tarancón, que fez uma apresentação lá. Música de massa é permitida desde que não em público. Ela mesma afirmou gostar de "pagode melancólico", mas o ouve apenas em sua casa. Rap, funk e afins podem ser tocados em público somente se tiverem letras engajadas.[28] Ela citou também o exemplo de

[28] Conforme mencionado no primeiro capítulo, essa prática se assemelha à de certas seitas religiosas paras as quais a música não passa de um veículo para se atingir corações e mentes, tornando-se apenas uma coadjuvante da "palavra".

duas alunas venezuelanas que decidiram tocar *reggaeton* num evento da ENFF. Esse tipo de música, afirmou ela, é "mais apelativo" que o funk carioca. As alunas justificaram sua escolha argumentando que esse é um ritmo popular na Venezuela, já que a proposta era que as pessoas apresentassem manifestações populares de seus países. Mesmo assim, elas foram proibidas de seguir com a apresentação.

O papel da cultura e da arte no processo de politização das "massas", por meio da "agitação e propaganda", é o tema de discussão de um programa da rádio virtual Vozes da Terra (AGITAÇÃO..., 2007). De acordo com esse programa, com "o avanço do capitalismo no mundo" e a consequente difusão da indústria cultural, a produção cultural e artística foi apropriada pelas classes dominantes. Como resultado, a cultura transformou-se em mercadoria e "a arte perdeu seu lugar para o espetáculo, para o show, para o entretenimento". Seria necessário, portanto, que trabalhadores e movimentos organizados resgatassem uma espécie de cultura que reproduzisse "a forma de vida, a forma de luta, os objetivos, o imaginário, os valores da classe trabalhadora". Cultura, nesse caso, torna-se sinônimo de ideologia. Mais que uma ferramenta, ela representa um conjunto de valores coesos que expressam a visão de mundo de um grupo social e pode ser usada para "desmascarar" a ideologia dominante:

> As nossas expressões precisam sempre partir da luta de classes, representar as contradições e não escamoteá-las. Temos que apresentar os lados em oposição e superar a fragmentação, partindo do específico para demonstrar a totalidade. Por isso, a agitação e propaganda é para nós uma importante ferramenta. (AGITAÇÃO..., 2007)

Não se pode dizer, no entanto, que essa seja uma postura unânime dentro do movimento. Para Pedro Sebastião da Rocha, militante do MST e antigo "companheiro de luta" de Chico Mendes (CARMO, 2009, p. 6), o V Encontro Nacional de Violeiros e Violeiras, organizado pelos sem-terra, é um espaço para se conhecer novas pessoas e trocar ideias: "É o encontro da cultura. Esses são os momentos felizes da gente, porque não vivemos só para ficar ocupados com as situações da vida, a gente vem pra se divertir também".

Excedendo-se no didatismo e no realismo – que, em alguns momentos, tendem a uma espécie de doutrinação – e presos à tradição (romântica, diga-se de passagem), os militantes do MST podem estar promovendo uma variante particular de alienação e não a consciência crítica que tanto proclamam, o que compromete também a alfabetização estética mencionada anteriormente e a tentativa de tornar os espectadores em produtores (GOMES; CANOVA, 2007, p. 38-39). A cultura assume um papel meramente instrumental (assim como também a

linguagem, em muitos casos) e a arte, em suma, não passa de uma ferramenta pedagógica, incorporada na educação e usada para situar o sem-terra na sua luta política. Uma pedagogia que, no MST, tem uma relação insistente com a disciplina e o ativismo, o que pode sufocar manifestações culturais espontâneas que o próprio movimento exalta. Ousados na sua atuação política, falta aos sem-terra ousadia na atuação cultural e artística para alcançar a transformação e a renovação da sociedade a que se propõem. De outra maneira, conseguirão apenas uma reforma limitada e corporativa.

Já foi mencionado anteriormente que o MST procura se articular com outros movimentos sociais que tenham ao menos uma causa em comum: a luta contra a opressão de poderes hegemônicos e totalizantes. Essa luta pode ter uma dimensão tanto local quanto global, dependendo de quais atores estão envolvidos. No entanto, há uma aparente contradição quando o movimento adota um discurso nacionalista e promove uma variante particular de cultura, baseada na tradição, com o objetivo de universalizá-la, pelo menos em território nacional. Construir identidades diferenciais com um total isolamento em relação ao mundo exterior não é, para Laclau (1996, p. 29), uma alternativa política viável, pois a preservação de identidades puras pode ser usada como desculpa para a consolidação de formas de subordinação e exclusão. Laclau aponta que o oprimido não pode afirmar sua identidade sem afirmar também a do opressor: a diferença que os define é um componente essencial da identidade do oprimido. Nesse caso, é importante a ideia de que uma identidade não pode ser formulada sem se contrastá-la com seu contexto. Ao se fazer a diferenciação, também o contexto é definido. O oposto é igualmente válido: “não posso destruir um contexto sem destruir, ao mesmo tempo, a identidade do sujeito particular que efetua a destruição” (LACLAU, 1996, p. 27). Teóricos dos multiletramentos (THE NEW LONDON GROUP, 2000, p. 21) afirmam que o discurso das gangues de afro-americanos em Los Angeles está historicamente vinculado ao da polícia local, de modo que eles se moldam um ao outro, e pode-se dizer que o mesmo se aplica a narrativas e identidades. Não é, portanto, uma relação de simples oposição. Segundo Derrida, “Não há ética sem presença *do outro* mas, também e por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, diferência, escritura” (2006, p. 171 – grifo no original).

Por essa razão, um movimento social não se define pelas suas qualidades particulares e intrínsecas, mas pelas relações de poder que caracterizam o contexto em que ele está inserido. Transformadas essas relações, modifica-se também sua identidade. No atual contexto da globalização hegemônica, a música e a culinária caipiras promovidas pelo MST adquirem significado principalmente em conexão com o estilo *country* norte-americano. O mesmo se

aplica à oposição entre a língua portuguesa e a inglesa. São contra-narrativas fazendo frente a uma narrativa canônica dominante. Se houver uma mudança nessa relação, os significados também mudarão. Todavia, quando o MST lança mão de discursos puristas para afirmar sua identidade, ele está negando as próprias relações de poder existentes entre os grupos sociais.

A identidade nacional que o movimento deseja promover assume as particularidades definidoras do sem-terra, como se fossem próprias de uma essencialidade inerente. O problema com essa postura é que, segundo Laclau (1996, p. 27), "se a particularidade se afirma como mera particularidade, numa relação puramente diferencial com outras particularidades, ela está sancionando o *status quo* na relação de poder entre os grupos". Se a diferença é colocada como algo essencial, então qualquer particularidade, de qualquer linhagem ou espectro, está apta a se tornar universal. Um bom exemplo dessa possibilidade está no Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), cujo objetivo principal é defender e promover a chamada cultura gaúcha não apenas como uma manifestação regional, mas também como tipicamente brasileira (OLIVEN, 1992). Esse movimento busca ainda resgatar muito da cultura indígena local e defender o que ele acredita ser os costumes do campo, a exemplo do MST. Entretanto, seus fundadores eram filhos de latifundiários e membros da classe média urbana, e não trabalhadores rurais sem terra. O que o MTG faz, na verdade, é inventar uma tradição camponesa que, no seu entender, representa o "verdadeiro" gaúcho como uma das manifestações culturais brasileiras mais típicas. Esses são aspectos que em geral se ignoram quando as particularidades são tratadas como essenciais, fora do contexto onde se dão as relações de poder. Tanto no caso do MST quanto do MTG, a ideia de uma cultura brasileira típica, assim como do "verdadeiro" índio ou gaúcho, uma vez mais remete à discussão sobre origem e cópia (DELEUZE, 2000; DERRIDA, 2006). O que se evoca é um modelo original do qual as cópias – estilo *country*, cultura de massa – não passam de suas deformações. Entretanto, pode-se pensar nelas como sendo o suplemento que preenche uma ausência, algo que "vem no lugar de um desfalecimento" (DERRIDA, 2006, p. 371); portanto, parte já integrante do que se quer como modelo original.

Outra questão a ser considerada é que, ao eleger o rural e o sertanejo como definidores da cultura nacional, o MST exclui parceiros que não se encaixam nessa categoria, principalmente os de base urbana. Por um lado, o movimento se alia a grupos sociais para lutar por causas em comum, mas por outro os exclui pela própria diferença. No entanto, a parceria entre os sem-terra e o Movimento Hip Hop (TONI C, 2006, p. 36) – que é urbano e influenciado por elementos culturais norte-americanos – contrasta com as visões essencialistas que o MST tem de cultura brasileira. Diferentemente do *country*, o *hip hop* é

uma expressão cultural fortemente identificada com as minorias raciais e sociais que vivem nas periferias das grandes cidades. Para Pennycook (2007, p. 92), devido a sua massiva presença em várias partes do mundo, o *hip hop* já não reflete uma identidade tipicamente afro-norte-americana. Embora o desenvolvimento de expressões locais de *hip hop* possa apropriar-se de características do estilo afro-norte-americano, Pennycook afirma que, ao mesmo tempo, o contexto local contribui com uma vasta gama de formas culturais, musicais e linguísticas, que eventualmente podem mesmo vir a se opor ao estilo desenvolvido nos Estados Unidos. No Brasil, o funk carioca tem características semelhantes. De acordo com Facina e Barros (2009, p. 46), sua origem, ainda na década de 1970, está na mescla de tradições musicais afro-descendentes brasileiras e norte-americanas. Mais recentemente, ele incorporou a poesia do *rap* para falar da realidade da favela:

> O funk é produto dos próprios funkeiros, veio diretamente do chão dos bailes. Em cima das batidas vindas dos EUA, como o *voltmix* e o *hassan*, juntando melodias de samba, cantigas de roda ou outras oriundas da música pop nacional ou internacional, os raps valorizavam as favelas e também denunciavam os problemas sociais e políticos do Brasil. (p. 47)

A exemplo dos sem-terra, os *funkeiros*, segundo os autores, passaram a fazer alianças com outras organizações e movimentos sociais, como partidos políticos, sindicatos e movimento estudantil. A parceria entre o MST e o Movimento Hip Hop revela o encontro de dois grupos sociais com características diversas, mas com muito em comum. Ambos se consideram oprimidos e lutam para mudar essa situação. Além disso, as condições das periferias das grandes cidades são resultado, ao menos em parte, do êxodo rural causado pelos latifúndios, que acabou inchando os centros urbanos e deixando muitos agricultores desempregados, conforme já discutido no primeiro capítulo. O Movimento Hip Hop e o funk, à sua maneira, promovem também o alisamento do espaço estriado das metrópoles. Como afirma Yúdice (2004, p. 175), "A cultura funk do Rio de Janeiro implica uma total reconfiguração do espaço social". O encontro dos dois movimentos aponta ainda para a superação da dicotomia entre o urbano e o rural, numa situação em que ambos se complementam e que torna mais evidente a feição urbana do MST.

Nesse caso, em vez da identidade de "tradição" – que tenta recuperar uma "pureza anterior" – é a identidade de "tradução" – sujeita "ao plano da história, da política, da representação e da diferença" (HALL, 2003, p. 87) – que volta a predominar. O movimento narrativo duplo em que se inscreve o MST evidencia a sutileza das fronteiras que delimitam as questões culturais e linguísticas. "Todo ato cultural vive essencialmente nas fronteiras", diz

Bakhtin (1990, p. 274). Por essa razão, os pontos nodais que formam uma rede social são eficazes quando produzem identidades novas e dinâmicas e não quando afirmam particularidades estáticas, separadas do contexto conflituoso da articulação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diversos conflitos presentes na ação e na auto-representação do MST são ilustrativos de sua ampla heterogeneidade. É justamente essa pluralidade que torna possível a análise desenvolvida neste trabalho, que concebe os conflitos como um ponto de partida e não um obstáculo a ser superado. Devido a sua identidade multifacetada, o MST tem a sua disposição inúmeras possibilidades de representação. Não se trata apenas de elaborar narrativas de resistência a partir da identidade de seus adversários, nem tampouco de transformar a sociedade de acordo com princípios socialistas, humanistas e cristãos. Há muitos outros aspectos envolvidos. Há muitas outras lutas, identidades e narrativas em questão. Se a solidariedade e a união são normalmente celebradas como condição necessária para engajar-se na luta, a fratura e a fragmentação existentes no interior do MST podem também ser utilizadas para provocar uma postura mais crítica diante das vicissitudes que a luta impõe. Além de fornecerem um rico material para novos projetos.

Por não ser um movimento formado em torno de atributos específicos de certos grupos minoritários como etnia ou gênero, o MST extrapola os interesses próprios de sua classe para congregar os de variados outros grupos. Assim aspectos socioculturais se sobrepõem aos físicos e biológicos. O sem-terra é, na verdade, um desenraizado, e por essa razão tem um grande potencial de novidade e transformação. Sua própria diversidade impede qualquer tipo de essencialismo. Com maior liberdade de escolha, o resultado é uma identidade mais contingente. Assim quando o movimento baseia-se em variáveis como território e língua para defender uma identidade nacional, torna-se evidente que ela é mais construída que essencial, fruto de uma opção entre tantas outras. Mas, apesar do apego a um discurso socialista e nacionalista mais típico de uma formação política mundial anterior, o movimento tem mostrado alta adaptabilidade no complexo tabuleiro sociopolítico internacional e tirado bom proveito da flexibilidade do momento político e da mutabilidade das circunstâncias, em muitos casos possibilitada por ferramentas como as novas tecnologias, que também desempenham papel importante na construção da identidade do sem-terra. Com um inimigo multifacetado, de fronteiras movediças, o movimento tem sido eficaz não apenas em manter-se na luta, mas também em influenciar outros atores e em conquistar espaço e reconhecimento, além de outros bens mais materiais.

Parte da atuação do MST concentra-se em dar acesso ao direito coletivo de narrar aos que estão à margem da sociedade, excluídos do sistema capitalista neoliberal, sejam eles trabalhadores rurais ou não. O movimento atua, portanto, nas brechas deixadas pelo Estado e

pela sociedade civil, embora não considere seu objetivo substituir o Estado, que seria ainda o agente principal na condução da reforma agrária (STEDILE; FERNANDES, 2005, p. 121) e também da educação formal. Essa ocupação de espaços ociosos, por assim dizer, lembra a atuação de seitas religiosas e seus profetas que lutam pelo monopólio sobre os leigos (BOURDIEU, 1999, p. 58). Como muitas religiões que convertem criminosos e viciados, incorporando novos fiéis, o MST de maneira semelhante congrega excluídos e marginalizados. Estes se tornam, portanto, cruciais para a existência e continuidade do movimento. É uma condição histórica. A diferença é que, no caso do MST, a luta não é por um monopólio, mas por uma hegemonia. Pode-se dizer ainda que muito dessa filiação deve-se menos a convicções ideológicas que a questões pragmáticas e anseios identitários. Em primeiro lugar porque, para muitos sem-terra, essa é uma questão de sobrevivência. Em segundo lugar porque, tanto no caso das religiões como no do MST, os filiados assumem uma nova identidade, não mais baseada na exclusão e sim na pertença a um grupo social. Um dos conflitos do movimento surge dessa clivagem entre o pragmático e o ideológico: trabalhadores rurais que necessitam de um mercado consumidor empunham a bandeira do socialismo e pregam o fim do capitalismo.

O MST, como grupo social, situa-se na periferia de um país considerado periférico. Mesmo assim, em torno dele giram atores sociais de tantos outros países, independentemente da situação geopolítica destes. Com a crescente importância das novas tecnologias e o esmaecimento de fronteiras, físicas ou culturais, velhas dicotomias como centro *versus* periferia e local *versus* global tornam-se obsoletas, dando aos movimentos sociais minoritários novos poderes de atuação e representação. Como afirma Mignolo (2003, p. 401), esses novos atores sociais estão “reformulando as regras do jogo” ao demonstrar que projetos globais podem emergir de diferentes histórias locais.

Ao transcender sua identidade de resistência (CASTELLS, 1999b, p. 24) ou de tradição (HALL, 2003, p. 87), o MST se expande para abarcar a luta global de parceiros nacionais e internacionais contra um inimigo comum, multidimensional e onipresente, assumindo uma identidade de projeto (CASTELLS, 1999b, p. 24) ou de tradução (HALL, 2003, p. 87). Dessa forma, o movimento garante também seu direito de narrar, e de construir sua identidade, não como agente individual, mas como parte de “toda uma rede discursiva, cultural, política [e] institucional” (BHABHA, 2001). O inglês e as novas tecnologias de comunicação são fundamentais nesse processo e contribuem para a formação da identidade de resistência e de projeto do MST, assim como de seus aliados mundiais. A dimensão nacional *versus* estrangeiro perde também muito de sua força diante dos novos desdobramentos das

relações de poder em escala global. Se os adversários estão aqui dentro e lá fora, os aliados também. Fiorin (2002, p. 122), ao discutir a polêmica sobre o uso de estrangeirismos no Brasil, afirma que "A esquerda é internacionalista. Deve contrapor o internacionalismo proletário ao internacionalismo burguês", ressaltando uma oposição entre a classe trabalhadora e a burguesia, a qual pode estar ou não a favor da globalização, dependendo de seus interesses imediatos. Essa oposição, no entanto, restringe-se a uma simples dicotomia de classes que encobre contradições mais amplas entre os variados grupos e movimentos sociais que compõem a sociedade, como se viu no decorrer deste trabalho. Para evitá-la, talvez seja preferível recorrer ao termo "transnacional popular" – mais condizente com os tempos atuais que "internacionalismo proletário" –, seguindo-se a terminologia de George Yúdice (2004, p. 300), para quem a cultura nacional hoje se define apenas na sua interação com referentes culturais transnacionais. Mesmo assim, não se pode deixar de mencionar que seria necessário, no final das contas, evitar assumir uma visão essencialista de "popular".

Mesmo nas visões mais tradicionais de marxismo, os interesses de classe se contrapõem aos de nação. É esse o caso da afirmação de Fiorin (2002) no parágrafo anterior. Indo-se além da substituição de uma abordagem internacionalista por uma transnacionalista, pode-se pensar na adoção de outras teorias de natureza semelhante: transdisciplinar, (MIGNOLO, 2003), transplanetária (SCHOLTE, 2005), transgenérica, transcultural (PENNYCOOK, 2007) ou de tradução cultural (BHABHA, 1998), entre outras. Todas partiriam do princípio da *trans*gressão, que "pode ser vista como o desejo de ir além, de pensar de outra forma, de transcender as fronteiras" (PENNYCOOK, 2007, p. 41). Pressupõem, portanto, fluxo e movimento. Se os fluxos transnacionais e transplanetários das grandes corporações tendem a representar uma ameaça de homogeneização cultural, dando sequência às grandes narrativas e projetos globais dos períodos colonial e moderno, uma primeira expectativa de resposta de seus oponentes, em especial os movimentos sociais, seriam articulações de igual abrangência, fundadas na resistência e em grandes contra-narrativas. No entanto, pensar as histórias locais subalternas como projetos globais em potencial não implica necessariamente recorrer a grandes narrativas, pois estas requerem uma visão de futuro acabado, alcançado por meio de etapas sucessivas. A identidade de projeto do MST, com sua proposta de transformação da sociedade, pode ser concebida de maneira diferente. Pode-se pensar nessa sociedade como uma referência apenas e não como a possibilidade concreta de algo acabado e definitivo. A ênfase recairia então sobre o processo de construção de tal sociedade a partir de relações sociais, pessoais e comunitárias: suas transformações diárias que não necessariamente apontam para um objetivo concreto, tendo-se

em mente que para Castells (1999b, p. 26) o que a identidade de projeto produz são sujeitos. Nesse caso, a proposta é construir identidades e auto-representações que se apoiem sobre atuações coletivas e individuais no contexto heterogêneo e conflituoso das práticas cotidianas. Isso não quer dizer que as identidades tenham uma dimensão meramente local. Línguas e novas tecnologias de comunicação garantem uma performatividade de âmbito supraterritorial. Mesmo pequenas articulações em torno de causas específicas e temporárias fazem parte fundamental do processo identitário. São articulações provisórias, que logo cedem lugar a outras, com novos aliados e contra novos não-aliados. Esse é o processo dinâmico que contribui para forjar as identidades dos atores sociais.

Ao mesmo tempo, há as práticas sociais e culturais dos assentamentos, acampamentos e ocupações. Em seu dia a dia, o sem-terra – nas relações com colegas, parceiros, familiares e mesmo oponentes – constrói a todo momento um novo ser; um ser dinâmico e imprevisível. Isso se dá em grande parte graças ao próprio MST, que proporciona ao trabalhador rural novas possibilidades de práticas e relações, novos espaços e contextos, novos agenciamentos. Nesse caso, a dimensão ideológica da luta por uma nova sociedade com base em ideais socialistas pode ser apenas a face mais evidente do movimento. Simultaneamente, múltiplas outras manifestações e agenciamentos estão se desenvolvendo. O sem-terra inscreve-se, portanto, em relações de ativismo e agência. Se o movimento tende a motivar os sem-terra para o ativismo, o presente trabalho procurou mostrar que a agência também tem um grande potencial de transformação. Na verdade, ela funciona num âmbito diferenciado. Pode-se dizer que o ativismo, na sua forma mais tradicional, tem como premissa a existência de espaços contíguos e compartimentados, com fronteiras nítidas e delineadas, a partir dos quais os sujeitos interagem em situações de confronto e/ou aliança. Essa interação não teria efeitos relevantes sobre as identidades dos sujeitos envolvidos, já que a ideia é reter o máximo possível de uma suposta identidade "original", entendida como representação da essência de um determinado sujeito coletivo. O ativismo digital – a partir da reconfiguração das noções de tempo e espaço suscitada na esteira dos fluxos transnacionais da globalização – opera já com outra lógica, conforme se viu no capítulo 2. Por outro lado, pode-se pensar na agência como transgressão, que permite transcender as fronteiras em direção ao outro, apropriando-se de discursos, mesclando ideias, criando novas e híbridas narrativas e identidades. Formulando, enfim, outros modos de pensar. Agência, segundo a proposta deste trabalho, funda-se, portanto, no conflito e na contradição, mas diferentemente do ativismo não procura superá-los em direção a um objetivo definitivo e estático. Utiliza-os para reiterar a diferença como definidora de identidades fluidas e dinâmicas. É útil pensar, nesse caso, na ideia de

“semelhanças-na-diferença” de Mignolo (2003, p. 278), que “evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única (a da noção restrita dos processos civilizadores como a marcha triunfal da modernidade), mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis”. Como resultado pode-se chegar a uma “hegemonia múltipla” (p. 418), operando num mundo de “centros múltiplos”, sem que seja dominado por qualquer um deles. O MST poderia desempenhar um importante papel numa hegemonia assim. No entanto, o ativismo engajado, com suas limitações, não seria suficiente para construir um sujeito em sintonia com uma ordem política dessa estatura, principalmente quando baseado no marxismo, que, como afirma Mignolo, não deixa de ser também um projeto global. Esse é um dos aspectos que fundamentam a presente proposta de se trabalhar a partir da agência e da performatividade como forma de se engajar no mundo.

No decorrer desta análise, as místicas do MST foram abordadas extensivamente. Isso porque elas englobam várias das temáticas discutidas aqui: narrativa, multimodalidade, cultura, artes e religião. Estão, portanto, inscritas em procedimentos de linguagem, cultura e identidade. Nas místicas, podem-se encontrar elementos já criticados neste trabalho em relação a outras manifestações do movimento, como menções a uma vitimização com base no calvário cristão e o comprometimento com uma arte engajada. Essas características não têm em si uma conotação positiva ou negativa. O importante é que elas se encontram diluídas no interior da mística, em meio a tantas outras práticas, narrativas e representações. Em alguns casos, elas são dominantes, mas não necessariamente. Isso depende também da ocasião, do momento e do contexto em que a mística é encenada. Como ela não tem uma fórmula definida e reencena situações extraídas da memória, está inscrita num processo de diferença e repetição (DELEUZE, 2000). Assim, no aspecto religioso, por exemplo, há influências de práticas mais próximas do cotidiano do sem-terra, que podem ter sua origem tanto no cristianismo quanto em religiões indígenas e afro-brasileiras. Muitas vezes, essas práticas se expressam por meio de temáticas ambientalistas, que conectam a localidade do sem-terra com a globalidade de sua luta. As místicas são também multimodais, mas não há uma hegemonia do modo linguístico, como costuma acontecer em outras manifestações do movimento. Como expressão artística, elas mesclam vários gêneros e, salvo exceções, não têm necessariamente uma mensagem específica para transmitir. Essas são características que as diferem, por exemplo, das peças teatrais do movimento. A mística contém uma narrativa, mas ela não é necessariamente linear nem engajada politicamente. Está mais aberta, portanto, a diferentes interpretações. Isso se deve em grande parte devido à não hegemonia do modo linguístico. Parafraseando-se Mignolo (2003, p. 418), pode-se dizer que as místicas contêm “centros

múltiplos" de produção de significados. Se suas evocações do passado podem sugerir o resgate de uma tradição tida como perdida ou por se perder, por outro lado permitem ser interpretadas como a construção da memória do sem-terra. Da mesma forma, a prospecção temporal em direção a um futuro definitivo cede lugar à celebração de futuros imaginados, múltiplos e diferentes.

As místicas podem ser vistas como um símbolo cultural da luta do MST. Talvez não sejam, na prática, tão eficazes contra armas, latifúndios e os discursos da mídia, mas, com sua linguagem multifacetada, colaboram fortemente para redesenhar futuros com base na memória coletiva e em práticas cotidianas. Elas refletem as identidades dos sem-terra, mas são ao mesmo tempo importantes meios pelos quais essas identidades são construídas e reformuladas, fazendo emergir um sujeito dinâmico, capaz não apenas de se adaptar às novas e flutuantes configurações políticas do mundo atual, mas também de contribuir significativamente para sua definição.

REFERÊNCIAS

Textos críticos, teóricos e artísticos

ALLAHAR, Anton. The social construction of primordial identities. In: HIER, Sean; BOLARIA, B.S. (Ed.). *Identity and belonging:* rethinking race and ethnicity in Canadian society. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2006. p. 31-42.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas.* Trad. Catarina Mira. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1991.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética:* a teoria do romance. Trad. Aurora Fornoni Bernardini *et alii*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. The problem of content, material, and form in verbal art. In: BAKHTIN, Mikhail. *Art and answerability*: early philosophical essays. Ed. Michael Holquist e Vadim Liapunov. Trad. Kenneth Brostrom. Austin: University of Texas Press, 1990. p. 257-325.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Trad. Yara Frateschi. 3. ed. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1993.

BARTHES, Roland. *Image, music, text.* Trad. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem, política*. Trad. Maria Luz Moita. Lisboa: Relógio d'Água, 1992a. p. 71-113.

BENJAMIN, Walter. O autor enquanto produtor. In: BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem, política.* Trad. Maria Luz Moita. Lisboa: Relógio d'Água, 1992b. p. 137-156.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 222-232.

BHABHA, Homi. Unpacking my library … again. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (Ed.). *The post-colonial question: common skies, divided horizons.* London: Routledge, 1996. p. 199-211.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L.L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BHABHA, Homi. *The right to narrate*: interview with Homi Bhabha. 19 mar. 2001. Entrevista concedida a Kerry Chance. Disponível em: <http://hrp.bard.edu/resource_pdfs/chance.hbhabha.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2007.

BHABHA, Homi. On writing rights. In: GIBNEY, Matthew J. *Globalizing rights*: The Oxford Amnesty Lectures. Oxford: OUP, 2003. p. 162-183.

BOEHMER, Elleke. *Colonial and postcolonial literature.* Oxford: OUP, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Trad. Sergio Miceli *et alii*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca*: a história do MST. Trad. Rubens Galves Merino. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

BRASIL. Secretaria de Educação Básica. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio:* linguagens, códigos e suas tecnologias. Brasília: MEC/SEB, 2006. v. 1. p. 85-124.

BRASIL. Ministério da Ciência e Tecnologia. *Mapeada exclusão digital no Brasil*. 7 ago. 2007a. Disponível em: <http://agenciact.mct.gov.br/index.php/content/view/45227.html>. Acesso em: 29 ago. 2007.

BRASIL. Ministério da Ciência e Tecnologia. *Acesso à internet pode aprofundar as desigualdades entre ricos e pobres.* 7 ago. 2007b. Disponível em: <http://agenciact.mct.gov.br/index.php/content/view/45229.html>. Acesso em: 29 ago. 2007.

BRASIL já tem 41 milhões de usuários de internet. *Agência Estado*, 28 jun. 2008. Disponível em: http://br.noticias.yahoo.com/s/28062008/25/manchetes-brasil-em-41-milhoes-usuarios-internet.html. Acesso em: 28 jun. 2008.

BRUNER, Jerome. *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

BROWN, Nicholas. *Utopian generations*: the political horizon of twentieth-century literature. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

BRYDON, Diana. Why community matters. In: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts.* Vancouver: UBC Press, 2008. p. 246-259.

BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. Globalization, autonomy, and community. In: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts.* Vancouver: UBC Press, 2008. p. 1-28.

BURNETT, Robert; MARSHALL, David. *Web theory: an introduction.* London: Routledge, 2003.

CANADÁ. Statistics Canada. *Canadian Internet use survey.* 12 jun. 2008. Disponível em: <http://www.statcan.ca/Daily/English/080612/d080612b.htm>. Acesso em: 28 jun. 2008.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 6. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 2. ed. Trad. Roneide V. Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999b.

CASTELLS, Manuel. Informationalism, networks, and the network society: a theoretical blueprint. In: CASTELLS, Manuel (Ed.). *The network society: a cross-cultural perspective*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2004. p. 3-45.

CAVALCANTI, Marilda C. Metodologia da pesquisa em Lingüística Aplicada. *Intercâmbio*, São Paulo, p. 41-48, 1991.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.

CITIZENS' media. In: WIKIPEDIA. Disponível em: < http://em.wikipedia.org/wiki/Citizens%27_media>. Acesso em: 31 jul. 2008.

COLLINS, Jeff; MAYBLIN, Bill. *Introducing Derrida*. Cambridge: Icon Books, 2000.

COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000a.

COPE, Bill; KALANTZIS, Mary. Introduction: Multiliteracies: the beginnings of an idea. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000b. p. 3-8.

COPE, Bill; KALANTZIS, Mary. Design for social futures. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000c. p. 203-234.

DARTNELL, Michael Y. *Insurgency online: web activism and global conflict*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997. vol. 5.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DOWNING, John. Radical media and globalization. In: ARTZ, Lee; KAMALIPOUR, Yahya R. (Ed.). *The globalization of corporate media hegemony*. Albany, NY: SUNY Press, 2003. p. 283-293.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura.* Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005.

ESCOBAR, Arturo. *Encountering development:* the making and unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social.* Trad. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2001.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and globalization.* London/New York: Routledge, 2006.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *(Re)tratos discursivos do Sem-Terra*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

FIORIN, José Luiz. Considerações em torno do projeto de lei nº. 1676/99. In: FARACO, Carlos A. (Org.) *Estrangeirismos: guerras em torno da língua.* 2. ed. São Paulo: Parábola, 2002. p. 107-125.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil.* 27. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1998.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 7-19.

GARMANY, Jeff. The spaces of social movements: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra from a socio-spatial perspective. *Space and Polity*, v. 12, n. 3, p. 311-328, 2008.

GEE, James Paul. Orality and literacy: from *The savage minds* to *Ways with words*. *Tesol Quarterly*, v. 20, n. 4, p. 719 -746, 1986.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures.* New York: Basic Books, 2000.

GILROY, Paul. Identity, belonging, and the critique of pure sameness. In: HIER, Sean; BOLARIA, B.S. (Ed.). *Identity and belonging:* rethinking race and ethnicity in Canadian society. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2006. p. 117-126.

GIROUX, Henry. Challenging neoliberalism's new world order. In: GIROUX, Henry. *Border crossings.* 2. ed. New York/London: Routledge, 2005. p. 209-220.

GOEDDERTZ, Tamara; KRAIDY, Marwan M. The "Battle in Seattle": U.S. prestige press framing of resistance to globalization. In: ARTZ, Lee; KAMALIPOUR,Yahya R. (Ed.). *The globalization of corporate media hegemony.* Albany, NY: SUNY Press, 2003. p. 79-92.

GOHN, Maria da Glória. *Mídia, terceiro setor e MST*: impactos sobre o futuro das cidades e do campo. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOHN, Maria da Glória. Apresentação. In: SOUZA, Maria Antônia de. *Educação e cooperação nos assentamentos do MST.* Ponta Grossa: UEPG, 2006. p. 9-12.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais.* 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

GÖRLACH, M. Language and nation: the concept of linguistic identity in the history of English. *English World-Wide,* v. 18, n. 1, p. 1-34, 1997.

GRAMSCI, Antonio. The Southern Question. In: GRAMSCI, Antonio. *The modern prince and other writings.* New York: International Publishers, 1968. p. 28-51

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere.* 2. ed. Trad. Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 1

GRAZIANO, Xico. *O carma da terra no Brasil.* São Paulo: A Girafa, 2004.

GUEDES, Paulo C. E por que não nos defender da língua? In: FARACO, Carlos A. (Org.) *Estrangeirismos: guerras em torno da língua.* 2. ed. São Paulo: Parábola, 2002. p. 127-142.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory*: a reader. New York: Columbia University, 1994. p. 392-403.

HALL, Stuart. When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit. In: CHAMBERS, Iain; CURTI, Lidia (Eds.). *The post-colonial question*: common skies, divided horizons. London: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 7. ed. Trad. Tomaz T. da Silva e Guacira L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. The future of identity. In: HIER, Sean; BOLARIA, B.S. (Ed.). *Identity and belonging:* rethinking race and ethnicity in Canadian society. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2006. p. 249-269.

HARAWAY, Donna J. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature.* New York: Routledge, 1991.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império.* 4. ed. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HOBSBAWM, Eric J. Introduction: inventing traditions. In: HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Ed.). *The invention of tradition.* Canto Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 1-14.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil.* 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

HUMM, Maggie. Pelos caminhos da crítica feminista. *Organon,* n. 16, p. 81-98, 1989.

IANNI, Octavio. O príncipe eletrônico. In: IANNI, Octavio. *Enigmas da modernidade-mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 139-166.

JURIS, Jeffrey S. Networked social movements: global movements for global justice. In: CASTELLS, Manuel (Ed.). *The network society: a cross-cultural perspective.* Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2004. p. 341-362.

KEHL, Maria Rita. Quando a psicanálise encontra o MST. *Zero Hora*, Porto Alegre, 27 jun. 2009. Entrevista concedida a Patrícia Rocha. Disponível em: <http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2559394.xml&template=3898.dwt&edition=12593&section=1029>. Acesso em: 28 jun. 2009.

KNIJNIK, Gelsa. Intelectuais, movimentos sociais e educação. In: VEIGA-NETO, Alfredo José da (Org.). *Crítica pós-estruturalista e educação.* Porto Alegre: Sulina, 1994. p. 57-82.

KRESS, Gunther. Design and transformation: new theories of meaning. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000a. p. 153-161.

KRESS, Gunther. Multimodality. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000b. p. 182-202.

KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. *Reading images: the grammar of visual design.* 2. ed. Abingdon: Routledge, 2006.

KROKER, Arthur. Foreword. In: DARTNELL, Michael Y. *Insurgency online: web activism and global conflict.* Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. ix-xii.

LACLAU, Ernesto. Universalism, particularism and the question of identity. In: LACLAU, Ernesto. *Emancipations.* London/New York: 1996. p. 20-35.

LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. 2. ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy.* 2. ed. London: Verso, 2001.

LACOSTE, Yves. Por uma abordagem geopolítica da difusão do inglês. In: LACOSTE, Yves; RAJAGOPALAN, Kanavillil (Org.). *A geopolítica do inglês.* Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2005. p. 7-11.

LANKSHEAR, Colin; SNYDER, Ilana; GREEN, Bill. *Teachers and Technoliteracy: managing literacy, technology and learning in schools.* St. Leonards, Australia: Allen & Unwin, 2000.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LA TAILLE, Yves de; HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth. Valores dos jovens de São Paulo. *Edições SM*, 2007. Disponível em: <

http://www.edicoessm.com.br/ArchivosColegios/edicoessmAdmin/Archivos/documentos/estudo_isme_screen.pdf>. Acesso em: 17 set. 2008.

LEANDER, Kevin M.; MCKIM, Kelly K. Tracing the everyday 'sitings' of adolescents on the Internet: a strategic adaptation of ethnography across online and offline spaces. *Education, Communication & Information*, vol. 3, n. 2, p. 211-240, jul. 2003.

MAGRITTE, R. *La trahison des images.* 1929. 670px × 514px. 173.66 Kb. Formato JPEG. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:MagrittePipe.jpg>. Acesso em: 22 maio 2009.

MANOVICH, Lev. *The language of new media.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*: as categorias do tempo. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Unesp, 1995.

MARX, Karl. On the Jewish Question. In: BOTTOMORE, Tom (Ed.) *Karl Marx: early writings.* New York: McGraw-Hill, 1964. p. 1-40

MATTELART, Armand. *Diversidade cultural e mundialização*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2005.

MCLAREN, Peter. *Utopias provisórias*: as pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Trad. Helena B. Mascarenhas de Souza. Petrópolis: Vozes, 1999.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (Org.). *Margens da cultura*: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. The ecology of writing among the Kashinawá: indigenous multimodality in Brazil. In: CANAGARAJAH, A. Suresh. (Ed.). *Reclaiming the local in language policy and practice*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2005. p. 73-95.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais:* colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTE MÓR, Walkyria. Língua e diversidade cultural nas Américas multiculturais. *Crop*, n. 8, p. 311-329, 2002.

MONTE MÓR, Walkyria. Reading *Dogville* in Brazil: image, language and critical literacy. *Language and Intercultural Communication*, v. 6, n. 2, p. 124-135, 2006.

MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST.* São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MOUFFE, Chantal. Feminism, citizenship, and radical democratic politics. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven (Ed.). *Social postmodernism*: beyond identity politics. Cambridge/New York: Cambridge, 1995. p. 315-331.

NORTON, Bonny. Language, identity, and the ownership of English. *Tesol Quarterly*, v. 31, n. 3, p. 409-429, 1997.

OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo*: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

PATTON, Cindy. Refiguring social space. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven (Ed.). *Social postmodernism*: beyond identity politics. Cambridge/New York: Cambridge, 1995. p. 216-249.

PENNA, João Camillo. "O ser humano é por definição obsoleto". *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 36, p. 24-25, nov. 2007. Entrevista concedida a Léo Arcoverde.

PENNYCOOK, Alastair. *Global Englishes and transcultural flows.* London: Routledge, 2007.

PETERS, Michael; LANKSHEAR, Colin. Postmodern counternarratives. In: GIROUX, Henry et alii. New York/London: Routledge, 1996. p. 1-39.

PICOLI, Fiorelo. *O capital e a devastação da Amazônia.* São Paulo: Expressão Popular, 2006.

POMPEU, Renato. Para os místicos, 2012 é o ano-chave. *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 23, p. 24-25, abr. 2005.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma lingüística crítica*. São Paulo: Parábola, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro.* 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento.* Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

ROBLES-CALDERÓN, Wilder. *Peasant mobilization, land reform and agricultural co-operativism in Brazil:* the case of the landless rural workers movement (MST), 1984-2004. 2007. 465 f. Tese (Doutorado em International Development Studies) – Department of Sociology and Anthropology, University of Guelph, Ontario, 2007.

RODOWICK, D.N. *Reading the figural, or, philosophy after the new media.* Durham: Duke University Press, 2001.

RODRÍGUEZ, Clemencia. The renaissance of citizens' media. Disponível em: <http://www.wacc.org.uk/de/layout/set/print/content/view/full/416>. Acesso em: 31 jul. 2008.

RUSHDIE, Salman. In good faith. In: RUSHDIE, Salman. *Imaginary homelands.* London: Granta/Penguin, 1991. p. 393-414.

RUSHDIE, Salman. *The satanic verses.* New York: Picador, 1997.

SAID, Edward. O orientalismo reconsiderado. In: SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 61-78.

SALGADO, Sebastião. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANCHES, Pedro A. Arte na zona de guerra. *CartaCapital*, São Paulo, n. 416, p. 64-65, 25 out. 2006.

SANTIAGO, Silviano. O cosmopolitismo do pobre. In: SANTIAGO, Silviano. *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 45-63.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHOLTE, Jan Aart. *Globalization*: a critical introduction. 2. ed. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2005.

SELBER, Stuart A. *Multiliteracies for a digital age*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2004.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Trad. Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999.

SNYDER, Ilana. Beyond the hype: reassessing hypertext. In: SNYDER, Ilana (Ed.). *Page to screen: taking literacy into the electronic era*. London: Routledge, 1998. p. 125-143.

SOJA, Edward W. *Thirdspace*: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.

SOUZA, Maria Antônia de. *Educação e cooperação nos assentamentos do MST*. Ponta Grossa: UEPG, 2006.

SPLITTER, Laurence J. Do the groups to which I belong make me me?: reflections on community and identity. *Theory and Research in Education*, n. 5, p. 261-280, 2007.

STEINMANN, Brigitte. A revolução no Nepal: Mao, os brâmanes e os camponeses. In: MORAES, Reginaldo C.C. de (Org.). *Globalização e radicalismo agrário*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 63-89.

THE NEW LONDON GROUP. A pedagogy of multiliteracies: designing social futures. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary (Ed.). *Multiliteracies*: literacy learning and the design of social futures. London: Routledge, 2000. p. 9-37.

THIAGO, Elisa M.C.P.S. *O texto multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade*. 2007. 270 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna*. Trad. Carmen Grisci e outros. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

TORRES, Maurício. Os povos da floresta e o desmatamento da Amazônia. *Especial Caros Amigos*, São Paulo, n. 34, p. 16-19, set. 2007.

URBINATI, Nadia. Le passioni e la politica. Il meridione di Antonio Gramsci. *Studi Storici*, p. 465-488, abril-junho 1996.

VILELA, Ivan. *Paisagens*. Campinas, SP: Sony, p1998. 1 CD.

WILBER, Ken. *Um Deus social*. Trad. Claudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 1987.

WILBER, Ken. *A sociable God*. 2. ed. Boston: Shambhala, 2005.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio L. de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WISNIK, José M. Algumas questões de música e política no Brasil. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Cultura brasileira*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1999. p. 114-123.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura*: usos da cultura na era global. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ZACCHI, Vanderlei J. *Discurso, poder e hegemonia: dilemas do professor de língua inglesa*. Campinas, 2003a. Dissertação (Mestrado em Lingüística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

ZACCHI, Vanderlei J. A questão meridional em Gramsci e globalização contra-hegemônica. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 11., 2003, Campinas. *Anais eletrônicos...* Campinas: Unicamp, 2003b. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/sbs_v01/xicongresso/gt24_sex05_09.shtml>. Acesso em: 15 jan. 2007.

ZACCHI, Vanderlei J. Estrangeirismos, nacionalismo e ensino de língua inglesa. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE LINGÜÍSTICA APLICADA, 7., 2004, São Paulo. *Anais...* [São Paulo: s.n., 2004a]

ZACCHI, Vanderlei J. Estudos pós-coloniais: do nacionalismo à institucionalização acadêmica. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 9., 2004, Porto Alegre. *Anais...* [Porto Alegre: s.n., 2004b]

Textos analisados

ABOUT the MST. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

AGITAÇÃO e propaganda como tática de transformação. *Vozes da Terra*, 8 out. 2007. Disponível em <http://www.mst.org.br/mst/mp3/4327_1.mp3>. Acesso em: 10 jul. 2009. Arquivo de áudio (7 min 24 s).

AINDA dá tempo de salvar a nossa comida e o meio ambiente! Disponível em: <http://www.greenpeace.org.br/transgenicos/?cyber=7&codigo=111>. Acesso em: 29 maio 2007.

APRIL 17th – International Day of Peasant Struggle. *Global Exchange*, 17 abr. 2006. Disponível em: <http://www.globalexchange.org/countries/brazil/3880.html>. Acesso em: 11 dez. 2008.

ARBEX JR., José. Haja cruz. *Caros Amigos*, n. 109, p. 10, abr. 2006.

AUGUSTO, Danilo. Assentamento, espaço de organização. 30 maio 2008. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=5419>. Acesso em: 31 maio 2008.

AVELLAR, José Carlos. Cinema, política e transformação social. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 46, p. 47-50, ago.-set. 2008. Entrevista concedida à Brigada de Audiovisual da Via Campesina Brasil.

BANCADA ruralista continua ofensiva contra movimentos. 20 jun. 2008. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=5512>. Acesso em: 9 fev. 2009.

BARALDI, Marcio. A crise que atinge a todos. 31 jul. 2006. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1507>. Acesso em: 21 nov. 2008.

BECHARA, Cássia. Política e arte, arte e política. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 288, p. 6, nov.-dez. 2008.

BOAL, Augusto. Pela educação, pedagogia e cultura. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 43, p. 31, jan.-fev. 2008.

BOGO, Ademar. A reforma agrária e o povo brasileiro. *Centro de Mídia Independente*, 28 maio 2005. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/eo/blue/2005/05/317658.shtml>. Acesso em: 10 ago. 2007.

BOGO, Ademar; OLIVEIRA, Willi C. de. Nosso hino. 8 jun. 2006. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=219>. Acesso em: 6 fev. 2009.

BRÉSIL: Mouvement des Paysans Sans Terre (MST). Realização de Carême de Partage / Développement et Paix. 2007. 1 DVD (4 min 48 s).

BRIGADA NACIONAL DE TEATRO DO MST PATATIVA DO ASSARÉ. Teatro e reforma agrária. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 40, nov.-dez. 2007.

BRUNETTO, Egídio. Sobre o internacionalismo e o MST. 30 jan. 2009. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=6250>. Acesso em: 25 maio 2009.

BUZZETTO, Marcelo. Separatismo e imperialismo no Tibete. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 46, p. 28-31, ago.-set. 2008.

CAMPANHA contra transgênicos ganha espaço em todo o mundo. 7 mar. 2003. Disponível em <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1785>. Acesso em: 30 ago. 2007.

CAMPANHA pela demarcação das terras indígenas. 9 fev. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=2775>. Acesso em: 10 ago. 2007.

CAMPOS, Christiane. A força feminina contra o deserto verde. *Brasil de Fato*, 16-22 mar. 2006. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/impresso/anteriores/159/nacional/materia.2006-03-20.6457695711>. Acesso em: 27 set. 2007.

CARMO, Eduardo. Mestres e mestras do saber popular. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 293, p. 6, jun. 2009.

CARTA das mães sem terra. 8 maio 2007. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3504>. Acesso em: 12 fev. 2009.

CASSOL, Daniel. Prisões de Sem Terra aumentam no Brasil, informa OAB. 14 jun. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3693>. Acesso em: 26 set. 2007.

CASTRO, Bernadete. Cultura guarani e a metrópole. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 45, p. 42-44, jun.-jul. 2008.

CAVALCANTI, Peregrina. "A pistolagem é a cara da história do Brasil". *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 5-8, nov.-dez. 2007. Entrevista concedida a Beatriz Pasqualino.

COGGIOLA, Osvaldo. 1968: o ano revolucionário. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 45, p. 27-30, jun.-jul. 2008.

CULTURA e movimento. *Vozes da Terra*, 18 abr. 2007. Disponível em <http://www.mst.org.br/mst/mp3/3512_1.mp3>. Acesso em: 23 maio 2009. Arquivo de áudio (8 min 44 s).

CULTURE collective. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

DATAS. *Veja.com*, 14 mar. 2007. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/140307/datas.shtml>. Acesso em: 26 set. 2007.

DIAS, Carla. Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 41, p. 43-45, set.-out. 2007.

ENGELMANN, Solange. Camponeses recuperam fontes de água em assentamentos. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 47, p. 32-34, out.-nov. 2008.

ENTIDADES querem impedir liberação de milho transgênico. 14 fev. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=2834>. Acesso em: 24 fev. 2007.

EUCALIPTO: devastação e violência no Brasil. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 36, p. 20-21, nov.-dez. 2006.

FACINA, Adriana; BARROS, Mardonio. Funk é cultura e resistência. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 50, p. 46-49, mai.-jun. 2009.

FADEL, Evandro. Meta de deputado é 'destruir' o MST. 22 set. 2006. Disponível em: <http://www.udr.org.br/invasao47.htm>. Acesso em: 26 set. 2007.

FIDELES, Nina. Incra e madeireiros distorcem Reforma Agrária no Pará. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 10-13, nov.-dez. 2007.

FOOD sovereignty at the World Social Forum. 23 jan. 2007. Disponível em: <http://www.viacampesina.org/main_en/index.php?option=com_content&task=view&id=270&Itemid=34>. Acesso em: 25 fev. 2007.

FRIENDS of the MST UK meeting 14th Nov 2005. Disponível em <http://www.brazilnetwork.org/?mod=PageMod.showComponent&component_id=171>. Acesso em: 23 dez. 2006.

FRIENDS of the MST: 2006 year in review. 15 dez. 2006. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/410>. Acesso em: 23 dez. 2006.

GENDER sector. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

GOMES, Cristiane. Música e a dança que alimentam a alma de um povo. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 44-46, nov.-dez. 2007.

GOMES, Cristiane. Distantes, mas com sentimentos universais. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 44, p. 43-44, abr.-maio 2008.

GOMES, Thalles; CANOVA, Felipe. Em cartaz, *Lutar Sempre! Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 38-39, nov.-dez. 2007.

GUIDI, Rebecca de Luna. Jongo: mais que uma dança. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 43, p. 36-38, jan.-fev. 2008.

HASHIZUME, Maurício. Interesses ruralistas prevaleceram mais uma vez em 2008. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 49, p. 10-15, mar.-abr. 2009.

HISTORY of the MST. 12 fev. 2003. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

HISTORY of MST slogans. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

INTERNATIONAL Relations Collective. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

JABOR, Arnaldo. As pérolas pescadas no excremento. *O Povo Online*, Fortaleza, 14 mar. 2006. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/opovo/colunas/arnaldojabor/575425.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

JAKOBSKIND, Mário Augusto. “Neutralidade” da ciência e silêncio comprometedor. *Observatório da Imprensa*, 13 mar. 2006. Jornal de Debates. Disponível em: <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=372JDB003>. Acesso em: 26 set. 2007.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 1, out. 2007. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 6, set. 2008a. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 7, out. 2008b. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. São Paulo: [s.n.], n. 11, abr. 2009. 4 p.

KOROL, Claudia. Nosso Che. Trad. Daniel S. Pereira. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 277, p. 3, out. 2007.

LETRAVIVA – Che vive! 9 out. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4334>. Acesso em: 15 jan. 2009.

LUTAR sempre! 5º. Congresso Nacional do MST. Produção da Brigada de Audiovisual da Via Campesina. Guararema, SP, set. 2007a. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=BRDFd2c3eTo>. Acesso em: 10 jul. 2008. Arquivo de audiovisual. Parte 1 (9 min 59 s).

LUTAR sempre! 5º. Congresso Nacional do MST. Produção da Brigada de Audiovisual da Via Campesina. Guararema, SP, set. 2007b. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=kigmWJxiw8c>. Acesso em: 10 jul. 2008. Arquivo de audiovisual. Parte 2 (9 min 59 s).

LUTAR sempre! 5º. Congresso Nacional do MST. Produção da Brigada de Audiovisual da Via Campesina. Guararema, SP, set. 2007c. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=hmk37OvhY4E>. Acesso em: 10 jul. 2008. Arquivo de audiovisual. Parte 3 (9 min 55 s).

LUTAR pela Reforma Agrária e pela livre manifestação. 14 ago. 2008. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=5718>. Acesso em: 23 nov. 2008.

MAGALHÃES FILHO, Paulo A. O legado de Mestre Pastinha na capoeira angola e na educação. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 43, p. 32-35, jan.-fev. 2008.

MALDOS, Paulo. Quantos Galdinos tombarão até que o Brasil defenda seus povos indígenas? *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 44, p. 10-12, abr.-maio 2008.

MANIFESTO das mulheres da Via Campesina. *Brasil de Fato*, 8 mar. 2006. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/especiais/desertoverde/news_item.2006-05-02.4348088083/>. Acesso em: 8 out. 2007.

MAFIOLI, Itelvina. “É preciso romper a cultura de submissão das mulheres”. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 44, p. 5-9, abr.-maio 2008. Entrevista concedida a Lourdes Vicente.

MEDEIROS, Marcelo; RÊGO, Fausto. Vinte anos em movimento. 8 mar. 2004. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=214>. Acesso em: 21 jul. 2008.

MÉSZÁROS, István. "Capitalismo ameaça futuro da humanidade". Trad. Cássia Bechara. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 43, p. 22-25, jan.-fev. 2008. Entrevista concedida a Igor F. Santos e Miguel E. Stedile.

MEXICA Movement. Disponível em: <http://www.mexica-movement.org/>. Acesso em: 24 nov. 2008.

MIGLIORI NETO, João. Economia global e a "americanização" da cultura latino-americana. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 37, p. 44-49, jan.-fev. 2007.

MIRANDA, Reila. Ribeirão Preto celebra "Encontro com Saci". *Jornal Sem Terra,* São Paulo, n. 278, p. 7, nov.-dez. 2007.

MST destrói laboratório. *Globo.com*, 8 mar. 2006. Jornal da Globo. Disponível em: <http://jg.globo.com/JGlobo/0,19125,VTJ0-2742-20060308-154490,00.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

MULHER sem terra na luta pela reforma agrária. 25 ago. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1875>. Acesso em 29 maio 2007.

MULHERES da Via Campesina ocupam fazenda da Aracruz. 8 mar. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1956>. Acesso em: 8 out. 2007.

NADER, Wladyr. Três filmes e uma só corrupção. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 41, p. 48-49, set.-out. 2007.

NESTA edição: Encontro de Violeiros, Tribunal dos Transgênicos e Campanha Nacional pelo Trabalho. 19 mar. 2004. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1811>. Acesso em: 29 jan. 2007.

NIKIFOROS, Jaqueline. Brecht: sobre arte, política e resistência. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 49, p. 37-38, mar-abr. 2009a.

NIKIFOROS, Jaqueline. Um poeta para ser lembrado. *Jornal Sem Terra,* São Paulo, n. 291, p. 12, abr. 2009b.

NOTA da Via Campesina de Pernambuco à sociedade brasileira. 18 jun. 2008. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=5498>. Acesso em: 22 jun. 2009.

OJEDA, Igor. A mística e o legado de Che Guevara. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 42, p. 26-29, nov.-dez. 2007.

OLIVEIRA, Creusa. Trabalhadoras domésticas em luta por políticas públicas. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 43, p. 26, jan.-fev. 2008.

PARA Stédile, Estado está entre os principais inimigos do MST. 13 jul. 2007. Disponível em: http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3883. Acesso em: 15 jul. 2007.

PARO, Denise. Grupo recebe abrigo e comida do MST. *Gazeta do Povo*, Curitiba, p. 3, 19 abr. 2006.

PAULA, Daniel de. Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 42, p. 41-43, nov.-dez. 2007.

PEREIRA, Camila. Invasão na universidade. *Veja.com*, 3 out. 2007. Disponível em: < http://veja.abril.com.br/031007/p_072.shtml>. Acesso em: 12 fev. 2009.

PEREIRA FILHO, Jorge. Romper a cerca do analfabetismo. *Brasil de Fato*, 28 jun. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3825>. Acesso em: 29 jul. 2008.

AS PERVERSIDADES do agronegócio para a sociedade brasileira. 17 fev. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1862>. Acesso em: 12 fev. 2009.

O PETRÓLEO tem que ser nosso! *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 286, p. 2, set. 2008.

OS POBRES possuirão a terra. 25 maio 2006. Disponível em: < http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=238>. Acesso em: 12 fev. 2009.

PUBLIC declaration: we demand an immediate halt to Israel's aggression against the Arab people. 28 jul. 2006. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/356>. Acesso em: 29 jan. 2007.

QUEM somos. 7 jun. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1>. Acesso em: 23 dez. 2006.

QUIRK, Patrick W. How to be a good friend (when you are 4,000 miles away). 24 set. 2007. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=quirkonfmstsolidarityefforts>. Acesso em: 1 out. 2007.

REBELO, Aldo. Projeto de lei nº. 1676 de 1999. In: FARACO, Carlos A. (Org.). *Estrangeirismos: guerras em torno da língua.* 2. ed. São Paulo: Parábola, 2002. p. 177-185.

RELATOR da ONU recebe relatório sobre assassinato de Keno. 13 nov. 2007. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4509>. Acesso em: 16 nov. 2007.

REQUIÃO garante realização de passeada dos sem-terra. *Jornal Hoje*, 14 jul. 2007. Disponível em: <http://www.jhoje.com.br/14072007/politica.php>. Acesso em: 11 nov. 2008.

REVISTA SEM TERRA. *Edição especial: MST 25 anos.* São Paulo, n. 48, jan.-fev. 2009.

A REVISTA Sem Terra chegou ao número 50! *MST Informa*, n. 166, 3 jun. 2009. Boletim informativo enviado por Letra Viva MST para <vanderleiz@yahoo.com> em 4 jun. 2009.

RODRIGUES, Cláudia. Mercado e mídia em causa própria. *Observatório da Imprensa*, 13 mar. 2006. Jornal de Debates. Disponível em: < http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=372JDB004>. Acesso em: 26 set. 2007.

SALOMÃO, Alexa. O triunfo da ignorância. *Portal Exame*, 27 jul. 2006. Disponível em: <http://portalexame.abril.com.br/revista/exame/edicoes/0873/economia/m0084291.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

SANSON, Cesar. Jejum antecipa caráter das lutas sociais. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 279, p. 3, jan. 2008a.

SANSON, Cesar. A Rodada Doha. *Radioagência Notícias do Planalto*, 6 ago. 2008b. Disponível em: < http://www.radioagencianp.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=5166&Itemid=43font>. Acesso em: 11 ago. 2008.

SANTOS, Marina dos. Entrevista: Marina dos Santos. *Fazendo Media*, Niterói, 8 dez. 2006. Entrevista concedida a Marcelo Salles. Disponível em: <http://www.fazendomedia.com/novas/entrevista081206.htm>. Acesso em: 27 dez. 2006.

SECTOR of production, cooperation and environment. Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

SEM ARREPENDIMENTO. *Globo.com*, 9 mar. 2006. Jornal da Globo. Disponível em: <http://jg.globo.com/JGlobo/0,19125,VTJ0-2742-20060309-154672,00.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

SEM TERRA identificam suas lutas em experiências teatrais do MST. 27 jul. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=1500>. Acesso em: 19 jul. 2007.

SOUZA, Hamilton Octavio. Mídia burguesa desinforma a sociedade. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 40, p. 32, jul.-ago. 2007.

STEDILE, João Pedro. Salve, salve o povo guarani! *Caros Amigos*, São Paulo, n. 108, p. 12, mar. 2006.

STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava gente*: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

STEDILE, Miguel. Cinema na terra leva filmes a áreas rurais. *Revista Sem Terra*, São Paulo, n. 37, p. 28-30, jan.-fev. 2007.

STEDILE, Miguel; BECHARA, Cássia. Rádios Sem Terra não pedem licença para transmitir. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 279, p. 6, jan. 2008.

STRONZAKE, Janaína. Canudos não se rendeu! *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 287, p. 14, out. 2008.

SUPTITZ, Ademar L. MST – 25 anos em marcha. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 289, p. 14, jan.-fev. 2009.

TEMPO de resistência e organização. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 278, p. 2, nov.-dez. 2007.

TODOS e todas Sem Terra estudando. 29 nov. 2006. Disponível em: <http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=2498>. Acesso em: 24 maio 2007.

TONI C. O fim do MST. *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 36, p. 36, nov.-dez. 2006.

TRAJANO, José. "Nesse quadro, Copa ou Olimpíada no Brasil é uma temeridade". *Revista Sem Terra,* São Paulo, n. 47, p. 49-51, out.-nov. 2008. Entrevista concedida a Antonio Biondi.

O TRATOR da direita. *Veja On-line*, 18 jun. 1986. Arquivo Veja. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/reforma_agraria/arquivo/180686.html>. Acesso em: 26 set. 2007.

VIOLAR é preciso. *Jornal Sem Terra*, São Paulo, n. 267, p. 10, nov. 2006.

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. Um tiro no pé. *Carta Maior*, 9 mar. 2006. Disponível em: < http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=2965>. Acesso em: 22 jun. 2009.

WHO are the Landless or Sem Terra? Disponível em: <http://www.mstbrazil.org/?q=book/print/16>. Acesso em: 23 dez. 2006.

ZAHAR, André. Maggessi critica ação de José Rainha na Rocinha; MST chama deputada de irresponsável. *Folha Online*, 23 set. 2008. Disponível em: < http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u447977.shtml>. Acesso em: 23 nov. 2008.

ZAKARIA, Fareed. Por que é difícil espalhar a democracia pelo mundo. *Época*, n. 549, p. 119, 24 nov. 2008.

ANEXO A – Página oficial do MST na Internet

MST
MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA

Inicial | Quem Somos | Biblioteca | Audiovisual | Mural | Campanhas | Indicamos | Loja da Reforma Agrária | Fale Conosco

Última atualização: 05/Setembro/2007 – 15h49

Pesquise no MST:

Oscar Niemeyer participa do Plebiscito pela Vale do Rio Doce

05/09/2007 – Ontem, dia 4 de setembro, o arquiteto Oscar Niemeyer deu o seu voto no Plebiscito Popular pela anulação da venda da Cia. Vale do Rio Doce (CVRD), demonstrando o seu apoio às mais de 60 organizações que estão organizando. “Eu apoio este Plebiscito, pois quando tem gente protestando na rua é um trabalho melhor que o meu”, afirma Niemeyer.

Não há nada de humanitário nas tropas no Haiti, diz conselheiro da OAB

05/09/2007 – Enviado pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) ao Haiti, o conselheiro efetivo da entidade no Rio de Janeiro, Aderson Bussinger, entregará nesta quinta-feira, dia 6, um relatório com duras críticas à atuação naquele país da Missão de Estabilização da ONU, liderada pelo Brasil.

Campanha Nacional de Solidariedade às Bibliotecas do MST

31/08/2007 – Em mais de duas décadas de lutas, aprendemos que é preciso romper não apenas as cercas do latifúndio, mas também derrubar as cercas que impedem o acesso ao conhecimento. Lançamos no dia 1° de agosto uma Campanha que vai arrecadar livros para os mais de 60 centros de formação do Movimento espalhados pelo Brasil. **(veja aqui como participar)**

Monocultura é tema da Romaria da Terra em SC

05/09/2007 – A monocultura do pínus e o avanço das multinacionais no setor da água são os temas da 20º Romaria da Terra e da Água, que ocorre neste domingo (9) em Correia Pinto, região serrana de Santa Catarina. As atividades iniciam às 9h da manhã no Assentamento Pátria Livre.

Carta à sociedade questiona criação do Distrito Florestal de Carajás

05/09/2007 – Três dias após debates, os participantes do Seminário “Estado, Campesinato na Amazônia: o debate sobre o Distrito Florestal de Carajás”, lançaram uma carta à sociedade brasileira manifestando posição contrária à criação do Distrito Florestal de Carajás que representa a perda da autonomia do campesinato com impactos ambientais irrecuperáveis e miséria.

Militante do MST sofre ameaça de morte no PR

04/09/2007 – O militante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) Eron de Oliveira Brum, da Brigada Contestado, localizada em Bituruna, no sul do Paraná, foi ameaçado de morte neste domingo, dia 2; dois motoqueiros passaram horas rondando o assentamento Rondom III.

MST da Bahia comemora 20 anos de luta

04/09/2007 – No dia 7 de setembro de 1987, na fazenda 4045, município de Alcobaça, Bahia, teve início uma bela história de luta. A primeira ocupação marca o princípio da trajetória do MST no estado. O Movimento já vinha se construindo há pelo menos dois anos antes da ocupação por meio de reuniões entre trabalhadores rurais oriundos do movimento sindical, setores progressistas da Igreja e militantes orgânicos do movimento, vindo de outros estados.

Mudança no clima pode acentuar seca no Nordeste

04/09/2007 – Produzir alimentos no Nordeste será cada vez mais difícil e o governo brasileiro precisa se preparar para fazer investimentos de peso em irrigação na região. O alerta é da ONU, que aponta para os efeitos das mudanças climáticas como sendo responsáveis por esse novo cenário nos Estados que já sofrem com seca.

Últimas Notícias

04/09/2007 11h28 Sem Terra ocupam duas fazendas no Paraná
03/09/2007 17h39 Trabalhador Sem Terra é assassinado em Goiânia
03/09/2007 17h35 No Dia da Independência, excluídos denunciam Brasil colônia
03/09/2007 13h05 Base do PT aprova plebiscito pela reestatização da Vale
03/09/2007 12h31 Assentados fazem mobilização em Quedas do Iguaçú
31/08/2007 16h49 Assentados cobram plano de manejo do Incra
➔ Veja todas as notícias

Últimos Especiais

➔ Campanha Nacional de Alfabetização do MST – Todos e Todas Sem Terra Estudando!
➔ Campanha Nacional pela Anulação do Leilão da Vale do Rio Doce – A VALE É NOSSA!
➔ Campanha de Solidariedade às Bibliotecas
➔ 5° Congresso Nacional do MST
➔ Jornada de Luta pela Reforma Agrária
➔ Por um Brasil Livre de Transgênicos

© 2007 MST – Todos os direitos reservados Desenvolvido por ibBrasil

Campanha Nacional pela Anulação do Leilão da Vale do Rio Doce – A VALE É NOSSA!

Entrevista

Plebiscito discute soberania do país

O Plebiscito Popular que ocorre durante a semana da pátria entre os dias 1º e 7 de setembro é antes de tudo, um exercício de democracia na qual impera a vontade do povo. O evento, entre outros pontos, discutirá a validade da privatização da Companhia Vale do Rio Doce. Em entrevista, **João Pedro Stedile**, da direção nacional do MST, fala da importância do Plebiscito para refletir sobre questões relevantes para o desenvolvimento soberano e sustentável do país.

➔Mais entrevistas

Artigo

Atentado contra o patrimônio nacional

"Ao abandonar em 1997 o controle da Companhia Vale do Rio Doce ao capital privado por um preço quase 30 vezes abaixo do valor patrimonial da empresa e sem apresentar nenhuma justificativa de interesse público, o governo federal cometeu uma grossa ilegalidade e um clamoroso desmando político. Em direito privado, são anuláveis por lesão os contratos em que uma das partes [...] obriga-se a prestação manifestamente desproporcional ao valor da prestação oposta." Leia na íntegra o texto do jurista **Fábio Konder Comparato**.

➔Mais artigos

Vozes da Terra

Ouça o programa dessa semana sobre Plebiscito questiona privatização da Vale do Rio Doce.

➔Veja todas as notícias

MST Informa

Leia a última edição: Jornada Nacional em Defesa da Educação Pública

Cadastre-se para receber o informativo:

Seu nome:

Seu e-mail:

➔Veja todos informativos

Revista Sem Terra

Edição 40
Jul/Ago 2007

Jornal Sem Terra

Edição 275
Ago/2007

Expediente
Amigos do MST:

ANEXO B – “Somos todos MST”

Revista Sem Terra, nº. 48, jan.-fev. 2009, p. 54

ANEXO C – Nomes de acampamentos e assentamentos em Sergipe

Antônio Conselheiro
Apolônio de Carvalho
Caio Prado Jr.
Carlos Marighela
Companheiros de Tche
Dom Hélder Câmara
Eldorado de Carajás
Fidel Castro
Florestan Fernandes
Irmã Dorathe
Irmã Dorothy
João Pedro Teixeira
Maria Bonita
Mário Lago
Milton Santos
Nova Califórnia
Novo Horizonte
Olga Benário
Padre Cícero
Patativa do Assaré
Paulo Freire
Rosa Luxemburgo
Salvador Allende
Sepé Tiaraju
Zumbi dos Palmares

ANEXO D – Folheto distribuído no 13°. Grito dos/as Excluídos/as – Aracaju, 2007

GRITO DOS/AS EXCLUÍDOS/AS

01- XOTE ECOLÓGICO

Não posso respirar,não posso mais nadar. A terra está morrendo, não da mais para plantar. E se plantar não nasce e se nascer não dá, até pinga da boa é difícil de encontrar.

Cadê a flor daqui?/ **Poluição comeu.**

O peixe que é do mar?/ **Poluição comeu.**

O verde onde é que está?/ **Poluição comeu.**

E nem o Chico Mendes sobreviveu.

02- RIACHO DO NAVIO

- Riacho do Navio, corre pro Pageú,/ O Rio Pageú vai despejar no São Francisco,/ O Rio São Francisco vai bater no meio do mar/ **Laiá, laiá, laiá, laiá**. O Rio São Francisco vai bater no meio do mar.

- Ah, se eu fosse um peixe, ao contrário do rio/ Nadava contra as águas e neste desafio,/ Saía lá do mar pro Riacho do Navio/ **Laiá, laiá, laiá, laiá**. Eu ia direitinho pro Riacho do Navio.

- Pra ver o meu benzinho, fazer umas caçadas,/ Ver as pegadas de boi, andar na vaquejada,/ Dormir ao som do chocalho e acordar com a passarada,/ **Laiá, laiá, laiá, laiá.** Sem rádio e sem notícia da terra civilizada. (bis)

03- É BONITA DEMAIS

REFRÃO: É bonita demais, é bonita demais. A mão de quem conduz a bandeira da paz (bis).

É a paz verdadeira que vem da justiça, irmão. É a paz da esperança que nasce de dentro do coração(bis).

É a paz da verdade, da pura irmandade, do amor. Paz da Comunidade que busca a igualdade, ô, ô, ô... (bis).

Paz que é graça e presente na vida da gente de fé. Paz no onipotente, Deus na nossa frente , Javé (Axé) (bis).

04- IRÁ CHEGAR, AXÉ

REFRÃO: Irá chegar, um novo dia, um novo céu, uma nova terra, um novo mar. E neste dia, os oprimidos, numa só voz a liberdade irão cantar.

- Na nova terra o negro não vai ter corrente. E o nosso índio vai ser visto como gente. Na nova terra o negro, o índio e o mulato. O branco e todos vão comer no mesmo prato.

- Na nova terra a mulher terá direitos. Não sofrerá humilhações nem preconceitos. O seu trabalho todos vão valorizar. Das decisões ela irá participar.

- A raça negra maioria deste chão, ainda hoje luta pela abolição. A nova terra os palmares renascidos. Será conquista deste povo não vencido.

- Na nova terra os povos todos irmanados, com suas culturas e direitos respeitados. Farão da vida um bonito amanhecer. Com igualdade no direito de viver.

05- NEGRA MARIAMA

Refrão: Negra Mariama, Negra Mariama chama. (bis)

- Negra Mariama chama pra enfeitar, o andor, porta-estandarte, para ostentar. A imagem Aparecida em nossa escravidão, com o rosto dos pequeno, cor de quem é irmão.

- Negra Mariama chama pra cantar, que Deus uniu os fracos, pra se libertar. E derrubou do trono latifundiários, que escravizaram pra se regalar.

- Negra Mariama chama pra dançar, Sarava esperança até o sol raiar. No samba está presente o sangue derramado, o grito e o silêncio dos martirizados.

- Negra Mariama chama pra lutar, em nossos movimentos sem desanimar. Levanta a cabeça dos espoliados, nossa companheira, chama pra avançar.

06- FLORIÔ

REFRÂO: Arroz deu cacho e o feijão floriô, milho na palha, o coração cheio de amor. (bis)

- Povo sem terra fez a guerra por justiça. Visto que não tem preguiça, este povo é de pegar/ Cabo de foice, também cabo de enxada,/ Pra poder fazer roçado/ E o Brasil se alimentar.

- Com sacrifício debaixo da lona preta, / Inimigo fez careta mas o povo atravessou. Romperam cercas que cercam a filosofia, de ter a paz e a harmonia para quem planta o amor.
- Erguendo a fala, gritando Reforma Agrária,/ Porque a luta não pára quando se conquista o chão. Fazendo estudo, juntando a companheirada/ Criando cooperativa/ Pra avançar a produção.

07- ORDEM E PROGRESSO

REFRÃO: Este é o nosso País/ Esta é a nossa bandeira. / É por amor a esta Pátria Brasil/ Que a gente segue em fileira.

- Queremos mais felicidade/ No céu deste olhar cor de anil,/ No verde esperança sem fogo/ Bandeira que o povo assumiu. Amarelo são os campos floridos/ As faces agora rosadas./ Se o branco da paz irradia/ Vitória das mãos calejadas. (bis)

- Queremos que abrace esta terra/ Por ela quem sente paixão. Quem põe com carinho a semente/ Para alimentar a nação. A ordem é ninguém passar fome/ Progresso é o povo feliz. A reforma Agrária é a volta do Agricultor à raiz(bis)

08- PAI NOSSO GRITAMOS O TEU NOME

REFRÃO: Pai Nosso gritamos o teu nome/ Pai Nosso teu povo passa fome!

Trabalha a terra, pra jogar uma semente.(bis)/ Espera a chuva e a chuva não cai (bis)/ A terra é Seca, não tem água, o sol é quente (bis). Espera Açude, açude não sai (bis)

- O gado morre, não tem nada pra comer,/ A gente Fica de teimoso até morrer,/ E se a fome não mata,/ Machuca demais, machuca demais (bis).

Quando não chove, a gente muda pra cidade (bis)/ Procura emprego, emprego não tem/ A filharada Passa fome de verdade (bis) Não dinheiro, dinheiro Não vem (bis).

- A gente vive de saber sobreviver,/ A gente vive de Teimoso até morrer/ E se a fome não mata machuca demais, machuca demais (bis)

A gente esconde então numa periferia (bis) E pede justiça, mas ela não vem (bis)/ A gente cansa de esperar um novo (bis) Persegue a chance e se sente ninguém (bis)
- A gente grande não tem nada pra fazer/ A criançada não tem nada pra comer/ Se esta vida não mata,/ Machuca demais, machuca demais! (bis)

09- UTOPIA

Quando o dia da paz renascer,/ Quando o sol da esperança brilhar, eu vou cantar!/ Quando o povo nas ruas sorrir e roseira de novo florir, eu vou cantar!
Quando as cercas caírem no chão,/ Quando as mesas se encherem de pão, eu vou cantar/ Quando os muros que cercam os jardins, destruídos, então os jasmins vão perfumar!

Refrão: Vai ser tão bonito se ouvir a canção cantada de novo!/ No olhar da gente a certeza de irmãos, reinado do povo!

Quando as armas da destruição destruídas em cada nação, eu vou sonhar só no coração, vai triunfar!Quando a voz da verdade se ouvir e a mentira não mais existir, será enfim,/ tempo novo de eterna justiça, sem mais ódio, sem sangue ou cobiça, vai ser assim!

10- MOMENTO NOVO

- Deus chama a gente pra um momento novo,/ De caminhar junto com seu povo./ É hora de transformar o que não dá mais/ sozinho, isolado, ninguém é capaz.

REFRÃO: Por isso vem,/ Entra na roda com a gente também/ Você é muito importante! (bis) Vem!

Não é possível crer que tudo é fácil/ Há muita força que produz a morte/ Gerando dor, tristeza e desolação é necessário unir o cordão.

Na força que hoje faz brotar a vida atua em nós pela tua graça/ É Deus quem nos convida pra trabalhar. O amor repartir e as juntar.

11- NOSSOS DIREITOS

Nossos direitos vem (2x)/ Se não vir nossos direitos o Brasil perde também.

12- CANTO DE ACOLHIDA

Bom dia minha gente que veio participar ê ô ê â/ Unidos pediremos a justiça vai reinar ê ô ê â (bis)

As mãos pra cima no balance, pedimos paz e amor para a justiça acontecer.

13- EM NOME DO PAI

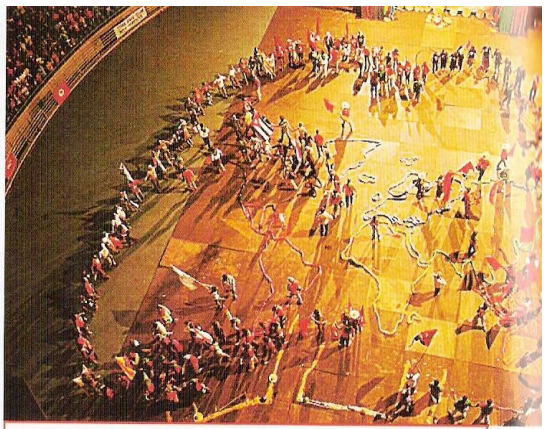
Em nome do Pai que nos criou/ E do Filho que nos salvou e do Espírito Santo que nos une pos amor. Amém (11X) para todos sempre amém.

ANEXO E – Místicas e marcha do MST

Jornal Sem Terra, nº. 273, jun. 2007, p. 1

Marcha reafirmou as principais bandeiras de luta do MST

João Zinclair



Antes das plenárias, a mística inspirava e sensibilizava os Sem Terra

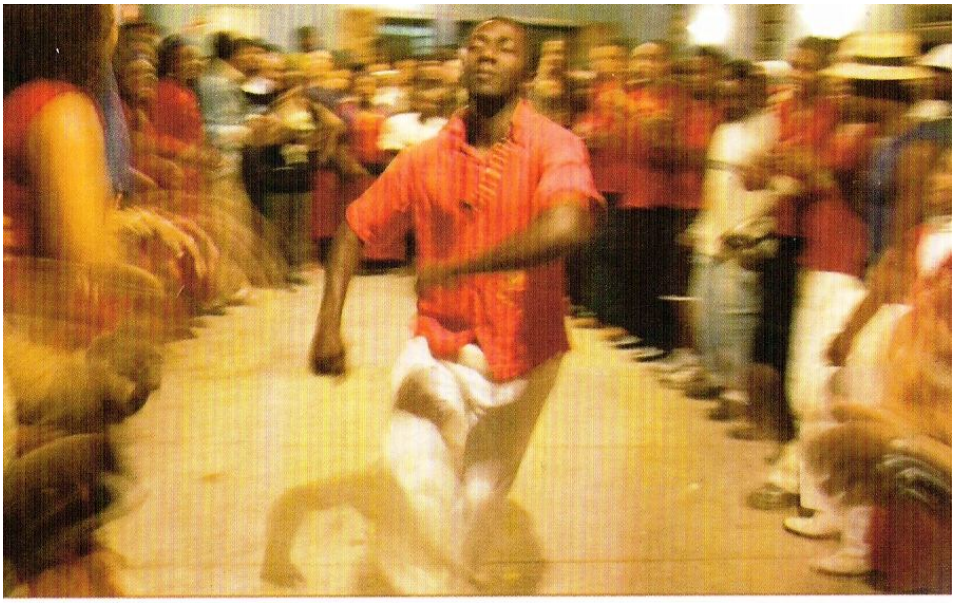
Revista Sem Terra, nº. 40, jul.-ago. 2007, p. 30

ANEXO F – Manifestantes sem-terra

Revista Sem Terra, nº. 41, set.-out. 2007, p. 10

Revista Sem Terra, nº. 41, set.-out. 2007, p. 15

ANEXO G – Fotos da seção “Cultura” da *Revista Sem Terra*



Gilberto Augusto da Silva, do Jongo de Piquete (SP), no 11º Encontro de Jongueiros

Revista Sem Terra, nº. 43, jan.-fev. 2008, p. 38

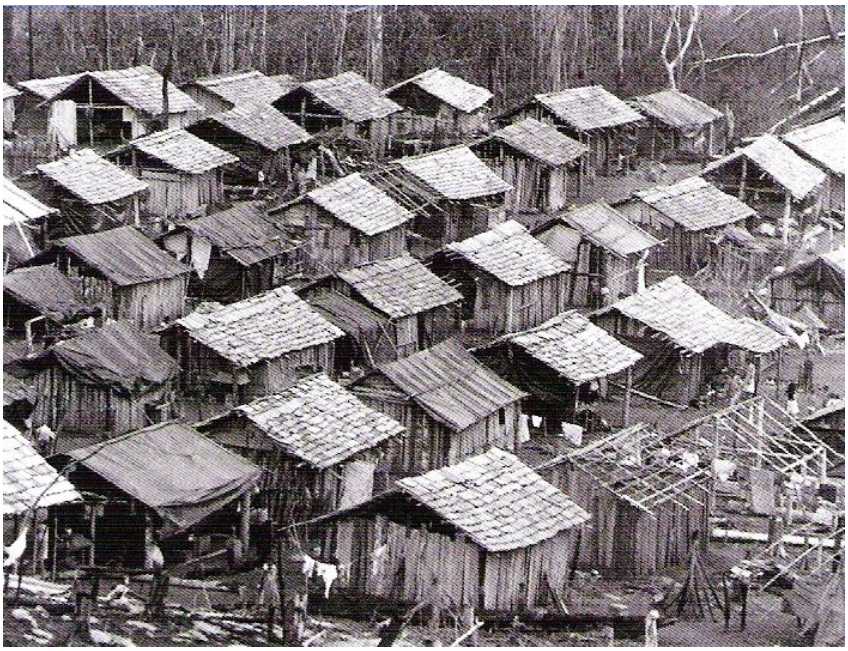
O acarajé pode ser acompanhado de molho de pimenta, vatapá, caruru, salada ou camarão

Revista Sem Terra, n°. 44, abr-mai 2008, p. 46

ANEXO H – Monumento em homenagem às vítimas do “Massacre de Carajás”

Revista Sem Terra, nº. 44, abr.-mai. 2008, p. 28

ANEXO I – Acampamento do MST em Rondônia e monumento a Che Guevara na ENFF

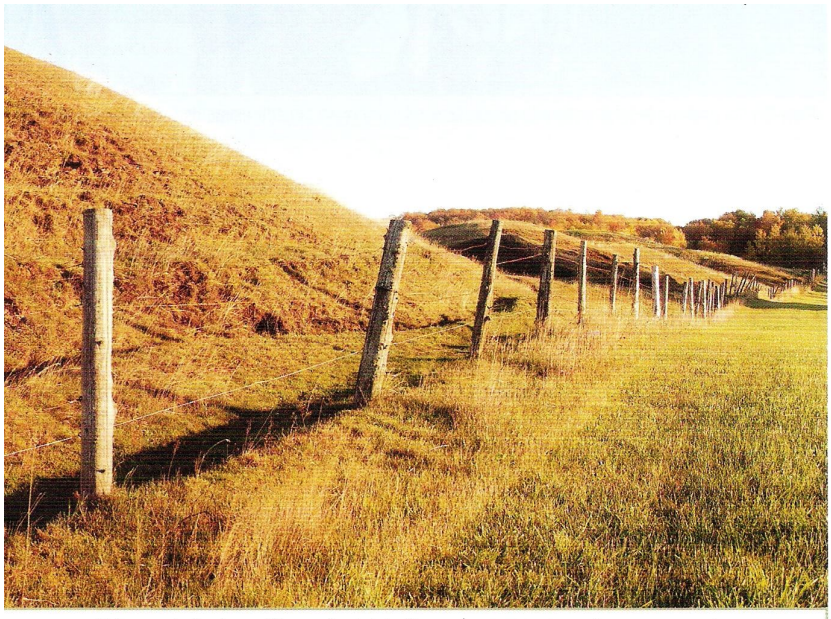


Revista Sem Terra, nº. 36, nov.-dez. 2006, contracapa

Arquivo pessoal – foto gentilmente cedida por Bill Brydon

ANEXO J – O MST e a cerca

Revista Sem Terra, nº. 42, nov.-dez. 2007, p. 8



Sob o pretexto de pacificar o Pontal do Paranapanema, governo tucano apresenta PL que inviabiliza a Reforma Agrária na região

Revista Sem Terra, nº. 41, set.-out. 2007, p. 14