

## MST, “ESCOLA DE VIDA” EM MOVIMENTO

ELZA MARIA FONSECA FALKEMBACH\*

*RESUMO:* Com o presente texto, discorremos sobre a trajetória formativa de integrantes do MST, detendo-nos na análise da força aglutinadora e formadora de um discurso-ação constituído na experiência e constituidor da experiência em questão. Perguntamos: Como este discurso-ação pôde convocar homens e mulheres, excluídos do rural brasileiro, a um “vir-a-ser” inusitado, produto de ruptura e criação? Consideramos tal trajetória no âmbito ampliado das ações educativo-formativas do MST; de uma “escola de vida” que possibilitou a muitos vislumbrar a singularidade do seu “vir-a-ser” como indivíduo, companheiro e como movimento social. Trabalhamos com os pensamentos de Gramsci, Heller, Arendt e Foucault, mediante interface temática, ao problematizar e analisar a experiência. No plano empírico, movemo-nos da análise documental a depoimentos de grupos de assentados do MST.

*Palavras-chave:* Movimento social. MST. Educação-formação. Discurso-ação. Amizade ético-política.

### MST, EDUCATION IN MOVEMENT

*ABSTRACT:* This text explores the formative path of the members of the Brazilian Landless Worker’s Movement (MST). It analyzes the formative and linking force of a “discourse-action” that both constitutes and is constituted by experience to understand how such “discourse-action” could bring men and women excluded from rural areas into an unusual “coming into being”, product of rupture and creation. It considers this path by examining the broad range of MST’s formative-educational actions. Such experiences have allowed many people to understand the singularity of their development (“coming in to being”) as individuals, as partners and as a social

---

\* Doutora em Ciências Humanas e professora do Departamento de Pedagogia da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUI). E-mail: elzaf@unijui.tche.br

movement. Based on the works by Gramsci, Heller, Arendt and Foucault, this research recurs to a thematic interface to discuss and analyze this experience. On the empirical level, we studied both the documentation and the witnesses of workers from MST settlements.

*Key words:* Social movement. MST. Formative-educational actions. “Discourse-action”. Ethical-political friendship.

No presente texto,<sup>1</sup> discorremos sobre a trajetória formativa de um grupo de integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), detendo-nos na análise da força aglutinadora e formadora de um discurso-ação<sup>2</sup> constituído na experiência e constituidor da experiência em questão. Perguntamo-nos: Como esse discurso-ação pôde convocar homens e mulheres, excluídos do rural brasileiro, a um vir-a-ser inusitado, produto de ruptura e criação? E a amizade, qual o seu papel nesse processo?

Para realizar o pretendido, não consideramos tal trajetória formativa nos limites das ações específicas de educação/formação do MST, mas no âmbito ampliado desses limites; de uma “escola de vida” que possibilitou a muitos vislumbrar a singularidade do seu vir-a-ser, como indivíduo e como movimento social. Referimo-nos a um coletivo do MST que, desde 1998, vive em um assentamento de Reforma Agrária no sul do Brasil e, por vezes, deslocamos nossas referências ao “todo” do movimento social que estes mesmos assentados ajudaram a construir.

Nossas reflexões estão alicerçadas nos pensamentos de António Gramsci, Agnes Heller, Hannah Arendt e Michel Foucault. Elegemos a interface temática (Krischke, 2003, p. 41) como caminho para problematizar e analisar a experiência sob o foco referido. O texto organiza-se de modo a conduzir o diálogo com os quatro autores, ressaltando as verdades que a experiência em análise expressa como configurações do social do seu tempo e revela como forma própria de fazer-se presente neste social. Ressalta, sobretudo, as marcas que infunde nos sujeitos que reúne e sobre si mesma como sujeito social, político e ético.

No plano empírico, movemo-nos da análise documental aos depoimentos de grupos de assentados reunidos para fins de pesquisa em 2001. Constituímos quatro grupos de entrevistados, nos quais as áreas (quatro “comunidades” organizadas no assentamento) e a relação com

a produção (cooperativas, associações e trabalho individual) foram os “critérios de partição” e idade, etnia e gênero, “presenças transversais” nos grupos. “Eu nem sabia o que era o MST, eu só queria ter o meu próprio pedaço de terra... depois que a gente foi ver os compromissos que tem com o MST” (Comunidade 2, 2001).

### Sujeitos em movimento

Os sujeitos sociais que se constituem em objeto de nossas reflexões – integrantes do MST, que vivem hoje em um assentamento situado em um município do Rio Grande do Sul – incluem-se entre *os excluídos dos processos de acumulação do capital*, em sua escala globalizante, de *hoje*, e entre *os deserdados do capital*, em suas escalas nacionais-associadas, de *ontem*. Emergem de um processo seletivo, mas vão se construindo num movimento por reintegração, ainda que de forma periférica, na economia e na vida sócio-cultural do país. São eles contingentes de assalariados agrícolas, parceiros, arrendatários, pequenos proprietários, indígenas – homens e mulheres – que, eliminados da dinâmica da produção, face às sucessivas iniciativas de modernização do capital no campo, no Sul do Brasil, e vendo-se desagregar socialmente, se unem a trabalhadores e trabalhadoras rurais de outros estados brasileiros que experimentam processos assemelhados e passam a desenvolver lutas e iniciativas de organização.<sup>3</sup>

Agregam-se a partir da condição de deserdados, da recusa a esta condição e da absorção e elaboração de expectativas utópicas de construção de projetos emancipatórios para si e para o todo social. A vivência dessas condições, associada a tais utopias,<sup>4</sup> passou a se desdobrar em lutas cada vez mais profundas contra os arranjos sociais e na organização de comunidades de projeto. Lutas que os têm levado a impugnar relações de poder e verdades a elas associadas que, historicamente, os classificava como sem-terra, sem lugar e sem futuro. Mas não sem antes experimentar o vazio de possibilidades de vida que a seqüência de atos de exclusão legou-lhes.

### Um discurso-ação

A experiência do vazio foi pré-condição para o rompimento de medos, vergonhas, descrenças, incapacidade de pensar e agir desde o

pensado. Com isso, predisps trabalhadores e trabalhadoras a se reconhecerem numa ação pastoral objetivada em atos, mas também, e especialmente, em um discurso com capacidade de atribuir lugar político e expressão a um sofrimento que partilhavam no silêncio: em um discurso-ação.

Ao fazer associação entre “cruz e promessa”, esse discurso ressignificou o sofrimento. Se, antes, sofrer era sinônimo de “tolerar”, “suportar”, desde então, o sofrimento assumiu o significado de “aceitação” (Sölle, 1996, p. 111). Não falamos da aceitação que fataliza e admite “o deixar morrer”. Pelo contrário, o significado atribuído à “aceitação” é o de identificação da realidade a partir do que ela apresenta: “estou aqui e sou excluído”, “estou aqui e sofro”. E, ainda, das interrogações que adiciona: “Mas, por que isso?” “Por que estou aqui, sou excluído e sofro?”.

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

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

Se o sofrimento se colocou como inevitável enquanto espera pela realização da promessa, ganhou sentido a partir do significado da promessa.

Promessa vista como celebração da vida (ressurreição); que não propôs a renúncia ao eu, mas a recusa das relações que o alienavam, que faziam dele escravo.<sup>5</sup>

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

O acento marxista, presente em tal discurso, reforçou a promessa e deu elementos para que fosse clarificado e assumido o caráter de classe do Movimento.<sup>6</sup> Contribuiu com leituras da realidade, táticas de luta e formas de organização. Por sua vez, suas versões, contextualizadas nas lutas populares, das mais longínquas às mais recentes, não deixaram de reforçar a mensagem da cruz, quando trouxeram ao movimento a presença mítica de lutadores sociais,<sup>7</sup> especialmente a de “companheiros” latino-americanos, presença associada à temática da luta de classes sem, contudo, limitá-la à ação de protagonistas pré-definidos. Com isso, contribuíram para que, no interior do Movimento, se pudesse associar “história e memória”, fazendo “o passado das lutas do povo como seu” (Caldart, 2000, p. 236), isto é, de cada trabalhador e trabalhadora do MST e do Movimento em si. E fazendo da memória da morte uma obrigação de vida, a continuidade da tarefa do amigo que morreu na luta.

Com a gradativa institucionalização do MST, esse discurso foi encontrando lugar na pedagogia do Movimento e tendo seus conteúdos filosóficos, teóricos e metodológicos recriados. Foi se laicizando e a racionalidade da luta, expressa pela palavra de Deus como a via cada sujeito, foi dando lugar à racionalidade da luta conforme passava a ser sistematizada pelos intelectuais do Movimento, atentos aos saberes do povo, mas aceitando, sem escrúpulos, o risco de a esta racionalidade adicionarem a dos conhecimentos da humanidade por eles selecionados e sintetizados, tarefa conflituosa, dado o deslocamento nas relações de poder que provoca e a tendência ao fechamento do discurso, que pode acarretar.

As idéias de movimento e de ação performática mantiveram-se presentes como princípio, objetivo e modo de agir nesse discurso, “traço

principal da humanidade é a possibilidade do indivíduo fazer-se a si próprio enquanto transforma a realidade e se produz como sujeito histórico”, aliadas a uma vontade que rompe com o determinismo, indica que “tudo pode ser diferente do que é” e prescreve um viver “em estado de luta permanente” capaz de “transformar as circunstâncias”, “produzir utopias” e agir em busca de “conquistar direitos” individuais e coletivos. Por sua vez, a potencialidade educativa das relações sociais é extremamente valorizada, dado que o conjunto destas “problematiza e propõe valores, altera comportamentos, destrói e constrói concepções, costumes e idéias” (idem, *ibid.*, p. 210-220).

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

A terra e também a história, presentes nesse discurso-ação, são vistas como elementos de enraizamento do indivíduo e construção da identidade sem-terra: identidade de cada trabalhador e trabalhadora, de cada criança, de cada jovem e do Movimento. Reforçam o ser camponês, suporte dessa identidade que se mantém presente nesses sujeitos, mas ao modo da produção cultural do Movimento, que não fica alheia, nem atrelada às alterações do contexto social. Pelo contrário, identifica fissuras e, com isso, consegue antecipar-se aos seus movimentos. A idéia de cultura, “cultura com dimensão de projeto”,<sup>8</sup> integra terra, luta, movimento e história.

Se, por um lado, a nova configuração do discurso-ação do Movimento, mais explícita, mais formalizada e mais racionalizada, colocou-se

como uma necessidade para manter a unidade de um movimento, que passou a lidar com um número crescente de trabalhadores e trabalhadoras rurais e que realizou sua penetração histórica por todo o território brasileiro, por outro, passou a colocar em risco o caráter de acontecimento<sup>9</sup> assumido pelo mesmo, em sua constituição, embora pretendesse manter a forma plástica de expressão de uma “cultura com dimensão de projeto”. Esses elementos não chegaram a colocar em questão as idéias de insurgência e as rupturas constituidoras do MST, mas não deixaram de relativizar o agonismo,<sup>10</sup> a atenção ao acaso e a liberdade na possibilidade da experimentação. Podem ser vistos como a grande tensão com a qual o Movimento já convive e é desafiado a conviver, já que são próprios ao caráter ambíguo dessa cultura que se propõe a elaborar e reelaborar a síntese de um agir como movimento social e, ao mesmo tempo, instituição.<sup>11</sup>

O movimento foi uma lição que o pessoal teve, uma escola de vida; ajudou muito o pessoal a se construir como sujeito. (Comunidade 3, 2001)

Onde tiver povo organizado contra este projeto que está aí, de exclusão, projeto neoliberal, nós temos que estar junto com nossa bandeira do Movimento lutando também. Não só a gente luta pela terra; a gente luta pela transformação social, onde todos tenham direito, sejam eles quem for. (Comunidade 4, 2001)

## Uma forma de vida

O discurso-ação, que vimos caracterizando, pode ser visto como uma versão contextualizada daquele “outro”, sugerido por Foucault (1994, p. 61-63; p. 116-117), ao abordar o fenômeno da constituição do sujeito, a partir da relação “sujeito-verdade” e da “ética do cuidado de si”. Seria ele um “outro de si mesmo”, como diria o pensador, “um mestre, um guia, um conselheiro, um amigo, alguém que diga ao sujeito a verdade”. Em nosso estudo, o discurso pastoral se mostrou como aquele “outro” que passou a habitar os sujeitos que se deixaram afetar pela intensa experiência humana, que foi a constituição do MST. Experiência que propiciou a esses mesmos sujeitos viverem novas relações de poder, que nada mais eram do que a objetivação desse “outro” que lhes entregava uma verdade sobre a relação consigo, com os companheiros de luta, e com o inimigo. Verdade que, ora estava na boca

de Deus, ora na da experiência, ora na do “si mesmo” enraizado no coletivo. Verdade culturalmente legitimada, porque vivenciada e reconstruída com os conhecimentos e sentimentos que das vivências brotaram. Experiência e verdade que forneceram, aos sujeitos sem-terra, força para se constituírem em portadores da vontade e da esperança de poderem generalizar o experimentado, sob a forma de utopia – utopia do acolhimento, de novas relações de poder que se negam à dominação, de uma sociedade democrática, de uma sociedade socialista. E dessa utopia desgarrar-se de qualquer caráter de sonho desmobilizador e converter-se na intencionalidade da ação política que integra e é capaz de atribuir sentido à vida de cada trabalhador e trabalhadora sem-terra e à sua história de lutas.

Podemos dizer que se criou uma “forma de vida” em movimento, a partir da introjeção desse discurso-ação e da regulação, em conformidade com ele, da relação de cada sujeito consigo mesmo – “cuidado de si” – e com os companheiros – “cuidado com os outros”, com a “cidade ou a comunidade” (Foucault, 2004, p. 271). Uma ética, como disse um dos nossos interlocutores do assentamento, onde o “outro” que a regula não é “um exterior” (determinações sociais, Deus), nem “um interior” (ser profundo, Deus em mim); o outro está aí, “exterior e interior” em dependência da síntese que se realiza e se expressa em cada um e no coletivo. É intersubjetividade à qual os elementos da relação estão integrados e se expressam na forma de vida criada e que são: a verdade do discurso-ação introjetado e as relações de poder experimentadas e re-dobradas sobre cada sujeito e sobre o Movimento, em si. Modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, “reconhecido e lembrado”, como mostra Ortega (1999, p. 127-129), e que resulta, portanto, da articulação, nas vivências, de algo que brotou nelas próprias, ou seja, os princípios do Movimento, a sua pedagogia, os valores que afirma, os saberes e as marcas que vêm produzindo nos sujeitos e no social. Princípios como: ter uma direção coletiva, divisão de tarefas respeitando aptidões, disciplina, estudo, formação de quadros, luta de massas e vinculação permanente entre direção do Movimento e base; pedagogia que vê a própria experiência “de ser Movimento, construir o Movimento e construir-se como Movimento”, ao mesmo tempo, como sujeito e como princípio pedagógico do MST. E que eleger como matrizes pedagógicas: a pedagogia da luta, a da ação coletiva, a pedagogia da terra, do trabalho e da produção, a da cultura

e a pedagogia da história (Caldart, 2000, p. 204-237). Por fim, os valores: aqueles apreendidos, hierarquizados, confirmados e renovados desde as referidas vivências: dividir, partilhar, conviver, ter lugar, solidarizar-se, participar, escolher, responsabilizar-se, ter direitos, fazê-los cumprir e, ainda, cultivar a esperança, esse sentimento-valor que ultrapassa o “presente” das vivências.

Isso é o que tem se revelado, no imaginário desses sem-terra, uma “forma de vida boa e bela”, que acreditam poder e dever ser contada, recriada, vivida e ainda tratada como utopia, prefiguração de um vir-a-ser desejado, embora mantenha a convivência com muitos estados coletivos de privação. Uma forma de vida que situa o prazer muito mais naquilo que é próprio do sujeito, como as relações que mantém consigo e com os outros e sobre as quais pode ter domínio, do que em coisas que estão fora dele e sobre as quais ele não pode ter domínio (Foucault, 1999c, p. 70-71), como o consumo de bens. Isso é o que vem permitindo a constituição da identidade sem-terra. Identidade coletiva, da qual cada indivíduo tem o “seu momento” de apropriar-se por meio de singular síntese. Vir-a-ser inusitado, produto de rupturas, identificações sucessivas e criação, que não os eximem de conviver com o conflito, com as tensões, com as contradições.

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

Tu estejas onde estiver, em qualquer lugar que tu estiver, está ali a tua identidade enquanto movimento. Seja acampado, seja assentado, tu defende sempre, né? Daí você pergunta a um assentado; você é ainda Sem-Terra? Sou assentado, mas sou Sem-Terra, sim, enquanto identidade e ideologia. (Comunidade 4, 2001)

## A amizade no MST

A forma de vida criada no âmbito da luta que constituiu o MST não somente contemplou a marcante presença do companheiro – aquele que “a gente nunca tinha visto na vida” e que de repente se tornou “como pessoa da família”; ela constituiu-se na própria expressão do companheirismo. Irmanados na relação com a exclusão, com o sofrimento da exclusão,

e na experiência-limite que os desafiou a construir espaços de comunicação e ação, os trabalhadores e trabalhadoras sem-terra, que estavam “no mesmo barco, afundando sem ver”, se fizeram companheiros.

Até então corpos-múltiplos (Foucault, 1990a, p. 292), habitando espaços também múltiplos, esses sem-terra, ao se encontrarem em movimento e no Movimento, passaram por uma “descolagem”, “desmassificação”, tornando possível a cada um enxergar, ouvir e falar com seus pares e se deparar com a emergência da alteridade. Como sublinharam nossos entrevistados, “a gente amanheceu ali para...” com muitos que “a gente nunca tinha visto na vida” e que de repente se tornaram “como pessoa da família”. A relação, entre indivíduos, famílias e o coletivo criado no acampamento, esteve permeada por sentimentos que, associados, deram vida a essa amizade. Uma amizade do e no vazio (sem um programa previamente construído) que, ao se objetivar, vem revelando ambigüidades, cuja origem pode ser associada à diversidade de formas de exposição de cada corpo à violência da exclusão, violência que transforma as relações entre os sujeitos num misto de “necessitação” e repulsa, enquanto a confiança não chega. Tal origem ainda pode ser associada à diversidade das bases teórico-epistemológicas presentes nas verdades que vêm orientando o agir político dos sem-terra e, portanto, nas relações de amizade então configuradas.

Esta amizade convidou os reunidos à experimentação e à ação política. Associou necessidades, desejos, sentimentos e relações e deslocou o já vivido, dando nascimento ao novo – *forma de vida* – que surpreendeu inclusive aqueles que passaram pela experiência, dada a gratuidade do modo como se estabeleceu e a forma que foi adquirindo. E construiu laços muitos fortes, laços que vêm protegendo os pares e fazendo das divergências no interior do Movimento algo menor em relação às possíveis agressões externas.

Foucault (1994a, p.163-167) negou-se a tratar as relações de amizade em conformidade com as formas tradicionalmente reconhecidas pela sociedade e passou a associá-las à experimentação, livre criar, invenção de novas formas de existência. Como diz Ortega (2000, p. 86), resgatando o pensador francês, “a amizade representa hoje em dia uma possibilidade de utilizar o espaço aberto pela perda de vínculos orgânicos, de experimentar com a multiplicidade de formas de vida possíveis”. Experimentar ousando, até porque os sujeitos fragmentados

da contemporaneidade precisam de “mundo”, no sentido de Arendt, de espaços comuns e livres para a integração de papéis, funções, competências e ações; para existirem, enfim.

As reflexões de Foucault sobre a amizade entram na linha de pensamento de filósofos como Nietzsche, que se recusaram às certezas, às determinações, ao provável e a tudo mais que possa impedir o pensamento humano de criação, especialmente a criação de valores. E que introduziram “o perigoso talvez” no lugar da continuidade para tratar a experiência humana e a história, negando a possibilidade das sucessões mecânicas, das destinações, da previsibilidade, das teleologias (Ortega, 2000, p. 79-86). Associaram à amizade características como a inconstância, a imprevisibilidade, a instabilidade. E o agonismo, essa forma de relação que é, ao mesmo tempo, “incitação recíproca e luta, tratando-se não tanto de uma oposição frente a frente quanto de uma provocação permanente” (Foucault, 1995, p. 245).

Foram também estes filósofos que identificaram o potencial ético-político transgressor, que leva a relação de amizade à recusa de formas de relacionamento e de subjetividade impostas institucionalmente e abre possibilidade para a ação política, que produz acontecimento. Expõe o interstício, espaço de liberdade capaz de aceitar a pluralidade de sujeitos e relações e de incitar a necessidade de experimentar formas de sociabilidade que sejam produto de experimentação própria. Nesse movimento, as relações de amizade vão produzindo forma de vida, de comunidade e subjetivação coletiva. Realizam, por sua vez, o deslocamento do conceito de amizade, da esfera privada para o âmbito público, passando este a ser visto como “um exercício do político, uma forma de re-traçar e re-inventar o político” (Ortega, 2000, p. 58).

Ora como presença, ora como contrastação, características dessa amizade ético-política despontam em depoimentos de nossos interlocutores e na sistematização das vivências que os intelectuais do Movimento apresentam, ajudando-nos a compreender a forma de vida companheira nascida com a constituição do MST e, ainda, o que se mantém dela e o que muda, especialmente quando os sem-terra se deslocam do acampamento para o assentamento.

Quando entramos no movimento, vimos que estávamos sendo surrados pelo mesmo sistema, né? Eu acho que foi aí que surgiu a idéia do companheiro: estávamos no mesmo barco, afundando sem ver. (Comunidade 4, 2001)

Uma coisa que me chamou bastante a atenção na Anoni, ou duas coisas me chamaram a atenção: a gente se apegou àquelas pessoas que a gente nunca tinha visto na vida, né, simplesmente a gente amanheceu ali para..., se conheceu lá e se encarou assim como pessoa da família, né. (Comunidade 3, 2001)

Com três anos e seis meses de acampamento, as pessoas aprenderam que até o açúcar tinha que dividir de manhã. Se você faz isso por algum tempo, você transforma até, se transforma em companheiro mesmo. Para ir prá uma caminhada, prá uma marcha, prá uma ocupação, o objetivo, o que é meu é de todo mundo; nós temos divergência interna no assentamento, ninguém esconde isso e aparecem as divergências, seja nas comunidades, no assentamento, agora assim oh, se fala mal de qualquer pessoa daqui, se fala mal das pessoas do assentamento, mexeu comigo também. Isso é ser companheiro. (Comunidade 3, 2001)

Identificamos na amizade sem-terra as características:

a) *complementaridade do diverso e solidariedade*

Um dos desafios apresentados ao MST, em sua história, foi conviver com a diversidade dos sujeitos que reuniu, aproveitando suas habilidades e capacidades individuais para configurar um coletivo com amplo espectro de “competências” nos âmbitos da organização, mobilização, lazer, fazer técnico e educação. O sucesso da luta dependia, entre outros fatores, da complementaridade de competências dos sujeitos que agregou. Isso acolheu e deu organicidade ao coletivo e atuou no sentido de afastar a competitividade e dar margem ao estabelecimento de nova lógica nas relações: lógica da complementaridade, da ajuda mútua, da solidariedade política, da coletividade. Conseguiu, por um tempo, manter a supremacia desta lógica na disputa pelo reconhecimento entre os sujeitos que reuniu e associar a idéia de “fusão de forças” a essa supremacia, possibilitando que esses sujeitos concluíssem: “a vitória será para todos, ou não virá para ninguém” (Caldart, 2000, p. 116); o coletivo *me necessita*, mas “sem ajuda do coletivo eu não consigo dar passos”.

b) *da ação política ao acolhimento*

Na seqüência de atos que passaram a protagonizar, atos de rejeição, transgressão do instituído e negociações e, entre o sucesso de uns

e o insucesso de outros, os sem-terra fizeram dos acampamentos um lugar de espera, mas da espera-ação. Lugar onde as formas de relacionamento não foram previamente prescritas, muito menos antecipadamente institucionalizadas; reclamaram por ser criadas, tornando-se um convite e, ao mesmo tempo, uma necessidade de invenção. E invenção por aqueles que estavam a vivê-las. Foi também esta espera-ação-ético-política – que aliou sofrimento e formação política – que possibilitou o desabrochar de uma nova sociabilidade e de subjetividades também novas, fenômenos que, ao serem vividos com a cumplicidade do companheiro, não perderam a intensidade. Mantiveram-se em movimento, aperfeiçoando a forma de vida criada (convivência) e os sujeitos (conviventes) até a conquista da terra.

### c) *da fraternidade ao agonismo*

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

Conforme os depoimentos, a fraternidade possibilitou a configuração de uma convivência companheira caracterizada por manter relações democráticas – dividir com os companheiros, cuidá-los como irmãos, como íntimos e como humanos, compartilhar desejos e direitos, e também dialogar, fazer escolhas, tomar decisões.

Com o passar do tempo, essa proximidade foi, todavia, dando espaço para a competitividade e para a discriminação do amigo-irmão, tanto nas relações internas, como nas relações externas do Movimento. Estas questões tornaram-se mais evidentes no assentamento, quando novos processos organizativos foram iniciados e as pessoas se depararam com a responsabilidade de sustentá-los.

### d) *historicidade e humanidade*

No momento em que a forma de vida criada trouxe a cada sujeito a presença da cruz, e a pergunta sobre o porquê da cruz, houve a

aceitação de fazer história, história própria vivida no agora, mas que exala humanidade. Humanidade no sofrimento, resgatada pela mística, prazer-trágico, “técnica de si” que reconhece e relembra o sofrimento real. Reproduz este sofrimento sob forma simbólica, levando os sujeitos a partilharem vivência coletiva que silencia o medo e a cólera, que se manifestam no real, transformando tais sentimentos em indignação. Constitui-se numa relação com o sofrimento – sofrimento ético-político –, que recobra o sentido deste, move e cria subjetividade individual e coletiva entre os sem-terra e para além deles: identidade sem-terra.

Estes componentes não se livram de tensões. À medida que o MST avança como instituição, e o seu discurso-ação ou, como dizem os assentados, o seu “projeto” vai se “completando”, as verdades do Movimento começam a ganhar força e a dar força a determinadas relações de poder. Com isso, embora o MST mantenha fidelidade histórica ao ideal de humanidade legado pela “cruz”, a relação entre humanidade e verdade, em algumas vivências do Movimento na atualidade, não ficam isentas de levar ao sacrifício a humanidade e, por sua vez, também sacrifica a amizade e a relação do companheiro com os “de dentro” e com os “de fora” do Movimento, por fidelidade a uma verdade que passa a perder “sua face viva e mutável” (Arendt, 1999, p. 33), especialmente quando a polêmica (Foucault, 1999b, p. 353-355) toma conta do seu discurso-ação.

## Formação e sofrimento

Na trajetória do MST, a relação com o sofrimento passou a se constituir como uma técnica de si,<sup>12</sup> que não subtraiu o indivíduo do convívio, pelo contrário, o manteve necessitado, solidário e ocupado com o outro e com o coletivo, este último que é a própria forma de existência criada num cotidiano renascido.

Associada a outras técnicas de relação consigo e com os outros, como a formação permanente, a relação com o sofrimento transformou-se em quase-norma, fez-se socializadora no interior do MST. Relembrando palavras de um assentado, “a formação e o sofrimento” marcaram as personalidades e deram força aos trabalhadores e trabalhadoras sem-terra na sua trajetória de resistência e luta contra o poder

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

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

Embora os ganhos em autonomia, possibilitados pela experiência em análise aos sujeitos que reuniu e que hoje estão assentados, as preocupações com a manutenção e maturação da experiência têm sido enormes, tanto para o assentamento, como para o MST. Estas preocupações estão relacionadas não só à manutenção do “acontecimento”, como também ao lugar marginal atribuído à produção camponesa pelo projeto neoliberal para a agropecuária e às decorrentes dificuldades que se colocam para o MST resistir às ameaças desse projeto, no âmbito da produção e também politicamente, como mostra um dos nossos interlocutores:

Lembrando as dificuldades desde lá, do tempo do acampamento, a gente vê, tem um meio, tem uma linha pra seguir pra tu resolver os problemas, a via da política. A política como tudo que nos envolve. A tua vida é política. Está difícil de encaminhar a política pra defender os teus direitos. Nós conseguimos, no Estado, botar um governo, sabendo que é nesse país capitalista que botamos um outro regime. Tem toda essa questão, a não participação (...). Temos o exemplo do orçamento participativo aqui no município, a gente não conseguiu fazer passar a agricultura como prioridade. E nós, dentro do assentamento, com uma caminhada e tudo, a gente não conseguiu botar gente lá. Claro que não depende só de nós, mas não conseguimos organizar nossos vizinhos pequenos agricultores. (Comunidade 1, 2001)

## Um vir-a-ser

Para se autorizarem a um vir-a-ser singular, inusitado, esses sem-terra, cuja trajetória de formação acompanhamos, interromperam processos, reverteram seqüências de atos, impugnaram discursos e promoveram o alargamento político e ético de sua presença no social. Fizeram-se presentes na cena pública por meio de um discurso-ação, que combinou a recusa, a denúncia e a afirmação. Recusa ao passado de exclusão – constrangimento à itinerância, disposição à coação das necessidades e da força que intentava reduzir as vidas ao mero comportar-se; recusa às tentativas de setores do Estado e da sociedade de criminalizá-los, quanto à questão da terra; denúncia de uma sociedade, à qual responsabilizam pela existência de tantos homens e mulheres sem terra e sem trabalho e afirmação de si-mesmos como “lutadores sociais” e “companheiros”, que criaram novas relações e conquistas materiais, éticas e políticas, mesmo convivendo com conflitos, tensões e contradições no âmbito de suas lutas, da organização para o convívio cotidiano e para a produção. Afirmação de uma forma de vida – modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, a ponto de serem reconhecidos e lembrados.

Contudo, esse vir-a-ser, essa identidade sem-terra tem demandado um estado permanente de disposição ao debate, pois o discurso-ação que o convoca e o companheirismo capaz de sustentá-lo pressupõem “jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel, que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação” (Ortega, 2000, p. 89).

Eu aprendi de tal jeito que, falou mal dos assentados, dos acampados, eu me ofendo que é uma coisa incrível, é o mesmo que falar de mim, e eu não fico quieta. Aqui, entre nós, a gente briga, se discute, né, fulano tem defeito, eu tenho defeito, mas fora não consigo admitir: esse povo é o meu povo, é a minha família. Faço isso automaticamente. Essa mudança sinto dentro de mim e me deixa feliz. (Comunidade 1, 2001)

O que me alegra é ter uma história pra contar. (Comunidade 3, 2001)

Uma história verdadeira, uma história sem mentira, uma história construída e formalizada, ela. Quem é contra a nossa história são os fazendeiros que não

gostam. E, na verdade, quem construiu a nossa história foi nós mesmos, até aqui em Júlio. (Comunidade 4, 2001)

*Recebido em outubro de 2006 e aprovado em março de 2007.*

## Notas

1. O texto é uma re-escrita de parte da tese de doutorado de Falkembach (2006).
2. Discurso-ação – conjunto de gestos discursivos e não-discursivos que, conforme perspectiva de Arendt (1991, p. 189-191), permite aos humanos revelarem-se como “seres plurais entre iguais”, enquanto iniciam processos “surpreendentemente imprevisíveis”.
3. Lutas ocorridas no sul do Brasil, nas décadas de 1970 e 1980, que integraram o conjunto de condições para a constituição do MST, como movimento de caráter nacional, em 1984 – Município de Cascavel, Paraná, I Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (Stédile; Fernandes, 2000, p. 44-45).
4. O conceito de utopia, emanado de tais lutas, pode ser associado ao de Löwy (1985, p.14): “aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida”.
5. Promessa que atuou no sentido de condensar poder, incentivar e controlar novos e imprevisíveis processos (Arendt, 1991, p. 255-259) e “oferecer um espaço para a revelação da individualidade” (Aguiar, 2001, p. 91).
6. No sentido ampliado, como identificamos no discurso e prática do MST, e que pressupõe: a) a divisão da sociedade em duas grandes classes opostas; b) a relação conflituosa entre ambas, dados os interesses, não só econômicos e sociais, mas também políticos e culturais, que as separa; c) um amplo pacto político-cultural (cultural no sentido de forma de vida) presente na configuração dessas classes, e não somente a natureza econômico-social dos sujeitos que agrega; d) a não definição prévia de um sujeito protagônico nas lutas por transformação social (conquista da terra, Reforma Agrária, democratização da sociedade), mas sim a aceitação de um protagonismo forjado na luta (práxis, isto é, síntese entre teoria e prática) e nos pactos conjunturais (históricos) que esta possibilita; e) o fato da classe trabalhadora, com a qual se identifica e se considera representante, ser mais amplo do que sua (do MST) base social.
7. Expressão de Caldart (2000).
8. Expressão de Caldart (2000).
9. Nas perspectivas de Arendt e Foucault, “representa interrupção das leis da natureza e da necessidade, introduzindo o acaso, contingência, novidade, diferença, vontade de jogo e experiência com formas de pensamento e sociabilidade” (Ortega, 2000, p. 34).
10. Estado de provocação e luta, que incita os sujeitos em relação a desencadearem a crítica e a criação, entre os seus pares, livrando-os do simples comportar-se (Foucault, 1995, p. 245; Ortega, 2000, p. 89).
11. Heller (1991, p. 233-234) contribui para compreendermos essa tensão. Fala na esfera das objetivacões “em-si e para-si”, componentes da vida e da expressão humana, com as quais o indivíduo pode relacionar-se desde o cotidiano, e que são próprias das estruturas políticas, leis e instituições. Essa esfera contém o “em-si” e o “para-si”. No caso em questão, o “em-si”

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

12. Técnica de si vista como “aquelas técnicas que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a si mesmos, a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de perfeição ou de imortalidade etc., etc” (Foucault, 1999b, p. 445); e, ainda como “os procedimentos que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la, em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (idem, 1997, p. 109).

## Referências bibliográficas

AGUIAR, O.A. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001. 246p.

ARENDT, H. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. 352p.

ARENDT, H. *O que é política?* 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 240p.

BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 199p.

CALDART, R.S. *Pedagogia do Movimento Sem-Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000. 276p.

FALKEMBACH, E.M.F. *Socialização e individuação: MST, uma estilística de resistência*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. 279p.

FOUCAULT, M. Da amizade como modo de vida. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994a. v. 4, p. 163-167.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994b. 142p.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo*

e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 229-249.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France: 1970-1982*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. 134p.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. 382p.

FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999b. 474 p. (Obras esenciales, 3).

FOUCAULT, M. Polémica, política y problematizaciones. In: FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999b. p. 353-361. (Obras esenciales, 3)

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999c. 246p.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 264-287. (Ditos e escritos, 5)

GRAMSCI, A. *Obras escolhidas*. Lisboa: Estampa, 1974. 2v.

HELLER, A. *Teoría de los sentimientos*. 2. ed. México: Fontamara, 1989. 313p.

HELLER, A. *Sociología de la vida cotidiana*. 3. ed. Barcelona: Península, 1991. 418p. (Historia, ciencia, sociedad, 144)

KRISCHKE, P. J. *Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança cultural*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 314p.

LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1994. 219p.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. 184p.

ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 118p. (Conexões, 6)

ORTEGA, F. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002. 172p.

SÖLLE, D. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 1996. 189p.

STÉDILE, J.P.; FERNANDES, B.M. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. 167p.