

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

“IDENTIDADE SEM TERRA”: UM ESTUDO
SOBRE TRAJETÓRIAS DE MILITANTES
ASSENTADOS.

MARCOS PABLO MARTINS ALMEIDA

CAMPINA GRANDE – PB
2010



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

“IDENTIDADE SEM TERRA”: UM ESTUDO SOBRE
TRAJETÓRIAS DE MILITANTES ASSENTADOS.

Marcos Pablo M. Almeida

Orientadora: Dr^a. Marilda Aparecida de Menezes

CAMPINA GRANDE - PB

2010

MARCOS PABLO MARTINS ALMEIDA

“IDENTIDADE SEM TERRA”: UM ESTUDO SOBRE
TRAJETÓRIAS DE MILITANTES ASSENTADOS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais da Universidade Federal de
Campina Grande, como requisito para
obtenção do título de Mestre em Ciências
Sociais.

Orientadora: Dr^a. Marilda Aparecida de Menezes.

CAMPINA GRANDE – PB

2010

**DIGITALIZAÇÃO:
SISTEMOTECA - UFCG**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

A447i Almeida, Marcos Pablo Martins.

“Identidade sem-terra”: um estudo sobre trajetórias de militantes assentados / Marcos Pablo Martins Almeida. — Campina Grande, 2010. 121 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.

Referências.

Orientadora: Profa. Dra. Marilda Aparecida de Menezes.

1. Trajetórias Sociais. 2. Identidade. 3. Militantes. 4. Assentamentos Rurais. 5. MST. I. Título.

CDU – 316.444'35(043)

MARCOS PABLO MARTINS ALMEIDA

“IDENTIDADE SEM TERRA”: UM ESTUDO SOBRE
TRAJETÓRIAS DE MILITANTES ASSENTADOS.

Dissertação apresentada em 30 / 11 / 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr^a. Marilda Aparecida de Menezes (UFCG/CH/PPGCS – Orientadora)

Prof. Dr^a. Mércia Rejane Rangel Batista (UFCG/CH/PPGCS – Ex^a. Interna)

Prof. Dr^a. Thelma Maria Grisi Veloso (UEPB/CCBS/PSICOLOGIA – Ex^a. Externa).

CAMPINA GRANDE – PB

2010.

Aos que têm esperança

“Se cada dia cai
dentro de cada noite
Há um poço onde a claridade está presa
Há que sentar-se na beira do poço da sombra
E pescar luz caída
com paciência”
(Neruda)

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a todas as pessoas que me ajudaram de alguma forma, direta ou indiretamente. Agradeço aos colegas do curso de mestrado e aos professores do programa de pós-graduação em Ciências Sociais pela riqueza das discussões que mediaram a minha iniciação neste universo científico. Agradeço também aos professores que me acompanharam durante a graduação em Psicologia na Universidade Estadual da Paraíba, especialmente à Maria do Carmo Eulálio e Thelma Maria Grisi Veloso, pelas lições de iniciação científica.

À Marilda Aparecida de Menezes, minha orientadora, agradeço por sua generosidade e humanidade, e por seus questionamentos, sempre profundos, sempre contundentes, que me ajudaram a trilhar o caminho da escrita e me desafiam a ir mais a fundo. Às professoras Thelma Maria Grisi Veloso e Mércia Rejane Rangel Batista, que me acompanharam na defesa de projeto, qualificação e por fim na defesa da dissertação, agradeço por suas colaborações, incentivos e pelas questões, que para além desta dissertação, alimentarão minhas inquietações científicas.

À minha família sem a qual o caminho seria árduo e pedregoso. À minha mãe, por sua liberdade de consciência, por seu relativismo moral, por seu amor generoso, obrigado pelo aprendizado. Ao meu pai, por sua compreensão e força para tocar o dia a dia: coisas que continuo aprendendo. À Gabriela, por me mostrar que o “novo sempre vem” e compartilhar comigo a desafiadora dimensão da paternidade. À Cainã, por me colocar num momento de concepção de mim mesmo e me mostrar o importante sentido da vida se fazendo vida, e pelas surpresas cotidianas que a sua presença me trará.

Aos companheiros e companheiras dos Movimentos Sociais, aos meus companheiros de militância, por tudo que aprendi nestes anos todos, por me mostrarem,

sobretudo, que devemos cuidar uns dos outros e que a vida “privatizada” deve ser desafiada pela vida em grupo, pelo exercício difícil e prazeroso de “compartilhar-se” com os outros.

Agradeço por fim aos militantes assentados que me cederam suas histórias de vida. Espero ter conseguido ser generoso com a intensidade das narrativas.

RESUMO

Palavras-chave: Trajetórias sociais, identidade, militantes, assentamentos rurais, MST.

O MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, é marcado por certa complexidade, no que diz respeito às posições sociais que compõem a sua organização, bem como às trajetórias sociais dos militantes que o constituem. Discutimos nesta dissertação acerca dos “processos de identificação” da “identidade sem terra”, partindo para tanto, de trajetórias sociais de oito militantes assentados no José Antônio Eufrosino: assentamento constituído legalmente em 2005, mas, cujo processo de ocupação se iniciou em 2001, localizado no semi-árido da Paraíba, Brasil. Chamamos de militantes assentados aqueles que, sendo assentados, se reconhecem e são reconhecidos dentro do assentamento como “militantes”: representantes do MST. Entrevistamos quatro mulheres e quatro homens. Estes, num primeiro momento, ingressaram na luta por um pedaço de terra, impulsionados pela condição social, como também, pela oportunidade e desejo de tornarem-se assentados. Somente depois, na prática cotidiana de organização, reuniões e trabalho coletivo, produzida a partir de militantes e lideranças do MST, se aproximam do Movimento e assumem tarefas de militância. A oportunidade de conseguir uma “terra de reforma agrária”, produzida e apresentada à vida dos sujeitos entrevistados, se relaciona com uma situação de insegurança econômica, o que a potencializa. Dos oito, sete vivenciaram posições sociais do mundo rural. É importante ressaltar, nesse sentido, que ao tempo em que as trajetórias sociais dos entrevistados revelam semelhanças, por exemplo, a experiência no mundo rural presente em quase todas, por outro lado, são marcadas por profunda singularidade. A singularidade de cada trajetória social está presente principalmente na interpretação que os entrevistados constroem sobre a sua própria história. Assim, o ingresso na “luta pela terra” e no próprio MST, pode ter sentidos diversos. A discussão apresentada nesta dissertação suscita questionar a idéia de identidade (no caso da identidade sem-terra) como uma escolha de “amplas possibilidades”. A nosso ver, ao contrário disso, a identidade sem-terra se apresenta mediada por “possibilidades objetivas”.

ABSTRACT

Key words: social trajectores, identity, militants, MST, rural settlement

The MST, Landless Workers' Movement, is marked by a certain complexity with respect to social positions that make your organization as well as the trajectories of social activists who constitute it. We treat in this thesis about the "identification process" of "Landless Workers' Movement Identity", basing of social trajectories of eight settlers militant in the Antônio José Eufrosino: a rural settlement constituted legally in 2005 but whose occupation process started in 2001, located in the semi-arid of Paraíba, Brazil. We call for "settlers militant" who recognize and are recognized within the rural settlement as "militants": MST representatives. We interviewed four women and four men. At first these entered the social struggle for land, driven by social status, but also for the opportunity and desire to become settlers. Only later, in everyday practice of organizations, meetings and collective work, produced from activists and leaders of the MST, they enter in the MST and they assume the militancy tasks. The opportunity to achieve a "agrarian reform land", produced and presented to the interviewees' lives, is related to the uncertain economic situation, which enhances. Seven of the eight interviewees experienced social positions of the rural world. We think important to speak that the social trajectories of interviewees revealed similarities, for example, almost of them had had rural live experience, but the social trajectories are marked by a profound uniqueness. The interviewees interpretation about themselves history show us theses uniqueness. The entrance in the "struggle for land" and the entrance in the MST have different meanings. The discussion presented in this thesis questions the concept of identity (in the case of Landless Workers' Movement identity) as a choice of "ample opportunity". In contrast, we understand that "the Landless Workers' Movement identity" appears mediated by "objective possibilities."

Lista de Figuras

Figura 1 – Mapa do assentamento José Antônio Eufrosino

p. 64

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	p.12
---------------------------	-------------

Capítulo I: IDENTIDADE, PROCESSOS E ESTRUTURAS: AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO E APROPRIAÇÃO DA IDENTIDADE SEM-TERRA	p.26
---	-------------

Processos de identificação: a identidade como movimento e fluidez.	p. 26
Identidade sem-terra: há amplas possibilidades de ser?	p.30
Identidade e Habitus: A identidade sem-terra e as possibilidades objetivas	p.31
Apropriação da identidade sem-terra e atualização de habitus.....	p.34
Identidade sem-terra e experiência: itinerários e lutas por terra no Brasil	p.37
A identidade sem-terra e a política de identidades	p.40
Identidade sem-terra e estigma	p.43

CAPÍTULO II: IDENTIDADE SEM-TERRA EM AÇÃO E REPRESENTAÇÃO: NOTAS ETNOGRÁFICAS.	p.47
---	-------------

O que é ser militante?	p.48
Militantes profissionais e militantes assentados: diferentes experiências de militantes sem-terra.	p.50
Sem a terra: uma identidade que começa da falta	p.53
O assentamento José Antônio Eufrosino	p.60
Sobre a ocupação e constituição do assentamento	p.61
Os militantes do Pará.....	p.66
A associação ligada ao Sindicato perde força	p.68
A obrigação de permanecer na terra	p.69
O primeiro sentido de luta: para permanecer na terra	p.71
Redes de solidariedade	p.74

CAPÍTULO III: TRAJETÓRIA SOCIAL E MILITÂNCIA .. p. 78

Trajetórias sociais: identidade sem-terra como processo	p. 78
O militante H	p. 79
“A gente era escravo da terra”	p. 81
Habitus sem-terra?	p.86
Trajetória social de H: O encontro com o MST e as rupturas	p.90

CAPÍTULO IV: PEIXE FORA D'ÁGUA..... p.94

A militante E.....	p.94
Raízes na terra	p.95
A feira: o erro na vida de Dona E.....	p.96
“Passei a vender as minhas carnes”	p.97
Outra guinada: achei que era bom era trabalhar	p.100
“Nunca tinha trabalhado assim com documento assinado”	p.101
Um cargo maior	p.102
De volta à feira: aí ele... ele cresceu o olho nas minhas coisas	p. 104
O salmo 40: “que o Senhor me desse um jeito, uma solução pra que eu começasse da terra”	p.106
Terra de reforma agrária: o recomeço	p.107
“Pedi ao senhor e tô vendo... eu vou ver se fico ali”	p.109
“Que eu vim pelo Sindicato”	p.110
Outro cargo maior: A presidência da associação.....	p. 111

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... p.114

REFERÊNCIAS..... p.119

APRESENTAÇÃO

Esse estudo se debruça especialmente sobre os *processos de produção e apropriação da identidade sem-terra*, se fundamentando em um caso empírico: O assentamento José Antônio Eufrosino e o conjunto de assentados que se reconhecem e são reconhecidos como militantes do MST. Este assentamento se localiza no município de Campina Grande-PB, próximo às áreas rurais do distrito Catolé de Boa Vista.

Antes de adentrar propriamente no tema, tentarei nas linhas que se seguem fazer o leitor compreender como fui me aproximando do meu *objeto de estudo*, antes mesmo de considerar a possibilidade de trabalhar esta problemática.

A delimitação de uma problemática de estudo é um processo complexo. Entendo que uma das formas de pensar a maneira como o problema científico vai sendo construído pelo pesquisador, é olhar para a trajetória de aproximação da temática. Uma vez que nenhum objeto científico nasce sistematizado, pelo contrário, tem em sua constituição diversos condicionamentos.

Farei nesta apresentação um esforço que transcende o que poderíamos chamar de aproximação da temática, já que busco esclarecer ao leitor a minha posição e as implicações desta no estudo.

A posição militante: minha trajetória militante e a identificação com o MST.

Terminei a graduação em Psicologia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) no ano de 2008. Durante o curso, me reconheci e fui reconhecido, por efeito da prática, como militante do Movimento Estudantil, o que entendo como experiência decisiva na minha trajetória acadêmica.

Para que o leitor compreenda a importância desta experiência, devo pontuar que antes da universidade não tive nenhuma experiência de militância política. A cidade de onde venho, Irecê-BA, não tem tradição de movimento estudantil secundarista. Nas universidades, as poucas entidades organizadas geralmente praticam a política estudantil por vias burocráticas. Enquanto vivi em Irecê-BA, sequer soube da realização de manifestações de rua promovidas pelo Movimento Estudantil.

Ao chegar à universidade no ano de 2002 me deparei com uma situação concreta que entendo como fundamental para o meu engajamento na militância estudantil: O prédio em que o curso de Psicologia funcionava era bastante precário. O departamento de Psicologia estava instalado provisoriamente naquele local, enquanto aguardava a reforma do prédio original no Campus. A reforma custava a acontecer, e a administração da universidade tentava acalmar os ânimos com promessas e novos prazos. Além disso, o prédio em que funcionava o curso havia sido projetado para o ensino infantil, o que agravava a problemática moral que enfrentavam os estudantes de Psicologia. De fato, o curso vivia uma situação atípica – compreendi isso depois – pois as condições em que nos encontrávamos possibilitavam uma acentuada disposição dos estudantes para a luta política, que não vi mais durante o restante da minha trajetória neste curso, e na minha observação acerca do desenvolvimento de manifestações por lutas específicas em outros cursos.

Neste contexto, me envolvi na primeira manifestação pela reforma do prédio. Fui um dos articuladores desta manifestação e das outras que se seguiram. Em um semestre foram quatro grandes manifestações, com a participação ativa de parte dos estudantes do curso (se comparada à média de participação dos estudantes em manifestações políticas, se tratava de uma participação bastante superior). Todas as manifestações tiveram grande repercussão na mídia no ano de 2003. A *causa de Psicologia* ganhou tanta importância na política interna da Universidade, que em uma assembléia geral da Associação dos Docentes, em que se decidia sobre a greve dos professores, foi incluída na pauta de reivindicações a solução para a questão do prédio do curso.

Neste contexto fui eleito presidente do Centro Acadêmico de Psicologia, cargo que ocupei por pouco mais de um ano. Enquanto militei no Movimento Estudantil de área, compus, por intermédio do Centro Acadêmico, a Coordenação Nacional dos Estudantes de Psicologia. Esta experiência foi fundamental para a minha aproximação com temas políticos mais gerais, já que as executivas de curso têm pautas mais amplas e políticas que a dos Centros Acadêmicos.

Neste mesmo período, o Centro Acadêmico de Psicologia, juntamente com os CA's de Fisioterapia e Enfermagem da UEPB e o Diretório Acadêmico de Medicina da UFCG, começaram a debater a saúde, na perspectiva de uma saúde pautada na educação popular, na atenção às famílias, no estímulo ao desenvolvimento da autonomia e fortalecimento dos laços comunitários. Dos debates, surgiu o FEPS (Fórum Estudantil

Permanente em Saúde), que inicialmente se delineou como fórum, ou seja, espaço destinado para discussão. O FEPS, sem que isso fosse planejado, tornou-se uma espécie de entidade (mesmo que não juridicamente) e nós nos vimos acidentalmente representando os estudantes da saúde nas discussões e decisões que estavam sendo tomadas sobre a nova política de saúde que o governo federal tentava implantar: a política de Educação Permanente na Saúde.

Como desdobramento destes processos o FEPS, que conseguiu ainda organizar o estágio VER-SUS (Vivências e Estágios na Realidade do SUS), desenvolvido em parceria com a secretaria municipal de saúde e os ministérios da saúde e da educação, acabou perdendo força e minguando enquanto espaço de articulação política. Pouco tempo depois da realização do VERSUS, no final de 2004, o FEPS se dissolveu, restando como herança do FEPS, no entanto, a aproximação entre os CA's da saúde da UEPB.

Neste contexto, o C.A de Psicologia e outros CA's da saúde, foram convidados para uma reunião que tinha como objetivo compor um coletivo de oposição à gestão do DCE-UEPB. A formação deste coletivo resultou em uma chapa, na qual ocupei a posição de coordenador geral. Fomos eleitos em 2005.

Esta experiência durou aproximadamente um ano e meio. A esfera burocrática da gestão tomou, certamente, a maior parte do tempo dos militantes envolvidos, contudo, mais marcante e importante politicamente, em meu entendimento, foi o que chamo de *luta concreta*: enfrentamento político direto em manifestações, ocupações e etc.

As lutas concretas, por nos colocarem em posição de enfrentamento não somente com nossos antagonistas, mas com a opinião pública, que raramente se posiciona favorável às manifestações, colocava a nossa identidade (o sentimento de pertença) enquanto militantes do Movimento Estudantil em xeque. Éramos convidados pela mídia a nos posicionar, e assim demarcar nossa posição e nossas justificativas. Além disso, os atos políticos nos defrontavam com contradições difíceis de lidar, já que não os fazíamos sozinhos, mas contávamos com a participação de diversas forças organizadas e também de muitos estudantes e não-estudantes que atuavam espontaneamente. Em alguns momentos nos deparamos com incidentes como a depredação de automóveis que furavam os bloqueios. A mídia, que desde o primeiro momento adotava uma posição de combate às manifestações, se aproveitava desses fatos e ampliava-os, dando a entender que a violência era uma marca do movimento. As lutas eram pedagógicas para nós,

como eram também para todos que participavam. Poderia arranjar uma série de argumentos teóricos para destacar a importância que dou a elas, mas, confesso, não seria absurdo dizer que me refiro às lutas concretas com tanta veemência por conta do sentimento de que fazíamos mais sentido, ou que a militância enquanto movimento estudantil fazia mais sentido para nós (ou seja, era mais viva em nós), quando estávamos em conflito.

Nesse sentido, vale dizer que ao longo desta jornada encaramos diversos antagonistas. Os mais importantes, pela quantidade e intensidade de lutas que com eles travamos foram, sem dúvida, os empresários do transporte público municipal e estadual, e, na medida em que eram responsáveis pela regulação do preço e da qualidade dos serviços prestados, a prefeitura e o governo do estado. As pautas principais eram: vetar aumento de tarifas dos transportes coletivos municipais e acabar com o limite de meia-passageira para o transporte intermunicipal que, na época, era de dez passageiros com passagem estudantil por ônibus.

Os principais atos práticos que envolviam as manifestações eram os seguintes: participação em reuniões do conselho de tarifas; *articulação*¹ e *agitação*² dentro da universidade; *articulação* política e financeira com outras entidades estudantis e sociais; *articulação* e *agitação* em colégios municipais e estaduais; organização e participação em reuniões; montar táticas de ação política; dividir tarefas; discutir internamente a maneira como participaríamos e as táticas (formas de fazer, caminhos a seguir) que defenderíamos em reuniões ampliadas (com participação de outros coletivos, entidades e forças políticas); escrever e distribuir panfletos; visitar rádios; ocupar ônibus nos *campi* universitários para conduzir os estudantes gratuitamente aos locais de manifestação; fazer falas políticas em carros de som; cuidar da segurança da manifestação; fazer ocupações em prédios públicos (geralmente órgãos ligados à prefeitura).

O fato é que as manifestações estudantis no âmbito dos transportes públicos acarretaram um crescimento da importância política do Movimento Estudantil na cidade. A mídia começou a pautar as manifestações, a maioria das vezes de maneira

¹ Articulação no sentido de estimular a participação de novos grupos, entidades e pessoas nas lutas. As articulações eram feitas geralmente através de reuniões.

² O termo *agitação* vem da tradição da esquerda mundial. Derivado do termo mais conhecido na tradição da esquerda como *agitprop*, que sintetiza os métodos de agitação e propaganda, a *agitação*, ao contrário da propaganda, visa passar uma mensagem rápida sobre determinada bandeira política: a construção de faixas, de murais, os apitaços, e as intervenções rápidas com vídeos dos atos anteriores em escolas, e com esquetes teatrais configuravam uma parte das atividades de *agitação* desta experiência.

muito negativa, chamando os manifestantes de vândalos e arruaceiros. As manifestações também fizeram do Movimento Estudantil um pólo de atração para outros movimentos sociais organizados, e também partidos políticos, especialmente a partir de algumas conquistas como o congelamento das tarifas dos coletivos municipais e o aumento da cota de passagens estudantis nos transportes intermunicipais (conquistas do ano de 2005). Ou seja, as redes políticas da experiência de Movimento Estudantil de que participei aumentaram substancialmente. O ME passou a ser referência de movimentação política no âmbito urbano, já que parecia ser, neste momento, a mais organizada e expressiva manifestação de luta política *direta* na cidade.

Foi assim que estabelecemos uma relação com o MST. Algumas entidades sociais urbanas, que mantinham relações políticas com o Movimento, nos apoiaram nas lutas de transporte. Não demorou até sermos convidados pelo Movimento para reuniões, com o objetivo de discutir a organização da juventude. Em uma destas reuniões conhecemos militantes da organização Consulta Popular³, na qual eu e mais duas militantes do coletivo que compunha o DCE-UEPB viemos, posteriormente, a ingressar.

Não saberia precisar como as coisas aconteceram. Alerto que não foram, sem dúvida, organizadas como apresento. De qualquer forma, esse exercício serve para que o leitor entenda como vai se forjando o meu interesse e a posição que ocupo, tanto em relação ao campo político quanto ao campo acadêmico.

Minha relação inicial com o MST foi, portanto, política e mediada pela minha militância no Movimento Estudantil, e, posteriormente, na organização Consulta Popular. Busquei aproximar-me do Movimento, sobretudo, por identificar-me com seus projetos políticos, o que não foi de forma alguma resultado de um cálculo racional, mas de um complexo de situações que me escapam à explicação. De todo modo, a aproximação política ofereceu condições para que eu decidisse realizar a minha

³ A organização Política Consulta Popular, de que faço parte, nasceu em 1997, a partir de uma iniciativa de lideranças dos Movimentos Sociais, inclusive, do próprio MST. Na época ainda era chamada Movimento Consulta Popular. A necessidade de aumentar a força política nas cidades, inclusive, para tocar as lutas sociais do campo, fez com que os Movimentos Sociais apostassem nesta organização, que em um primeiro momento teve o perfil de uma frente articuladora de diversos movimentos, entidades e partidos políticos nas cidades, com o objetivo de construir lutas conjuntas. A partir da primeira eleição de Lula e dos efeitos causados nos Movimentos Sociais e nesta organização, muitos que construíam o Movimento Consulta Popular migraram para projetos eleitorais, este movimento, então, se esvaziou, quase chegando a extinção. Neste momento aqueles que faziam a Consulta Popular impulsionaram uma mudança na estrutura da organização, que passou por um intenso debate interno, até ser concebida como uma organização mais restrita e estratégica. A Consulta Popular mantém uma relação de proximidade com o MST. Contudo é uma organização independente que está também comprometida com outros segmentos dos Movimentos Sociais, e também, Sindicais, ou mesmo segmentos que não estão envolvidos diretamente com o mundo do trabalho como o Movimento Estudantil.

pesquisa da monografia de conclusão do curso de Psicologia em um assentamento deste Movimento.

Essa intimidade com meu objeto de estudo se aprofundou com o tempo. A minha militância na organização Consulta Popular, que me levou a participar de algumas lutas e reuniões com militantes do MST, alimentou essa relação. Participei da construção de encontros em conjunto com o MST como os *Encontros dos Jovens do campo e da cidade* de 2008 e 2009.

Em maio de 2009 montei, junto com um grupo de Teatro do Oprimido de que fiz parte (TEATRAR-TE), uma peça teatral que denunciava a violência policial sofrida por sem-terras que ocuparam uma fazenda em Pocinhos-PB, além disso, participei da construção da *Marcha do MST* no estado, de tema *Reforma agrária: por justiça social e soberania popular*, realizada em agosto deste mesmo ano.

Em janeiro de 2010, participei do Encontro Estadual do MST, encontro realizado de dois em dois anos para discutir os rumos organizativos e políticos do Movimento no Estado, e empossar a nova diretoria. Neste encontro, pude rever muitos companheiros e companheiras, além de alguns *militantes assentados* que contribuíram com esta pesquisa.

Posição teórica e problemática: minhas identidades teóricas e a identidade sem-terra como um problema científico.

A experiência acadêmica também foi possibilitando a aproximação da temática que ora desenvolvo, através de componentes curriculares que abordavam a questão dos Movimentos Sociais e de suas identidades, a exemplo de *Teoria dos Movimentos Sociais e Identidade e Questões Regionais*, ambos da formação específica de Psicologia Social. Os conteúdos trabalhados nestas disciplinas me possibilitaram interrogar a minha própria prática de militância, ao mesmo tempo, pensar sobre o “campo de movimento” no qual estava inserido, como também, me permitiu o acesso à literatura da Psicologia Social e da Sociologia sobre o tema.

Quando finalmente delimito a problemática de minha monografia em Psicologia (ALMEIDA, 2008), me interessei basicamente pela militância do MST, ou seja, por aqueles que se identificavam e eram identificados dentro do grupo como militantes. Utilizei esta categoria por entender que estes representavam uma identificação mais

profunda com os projetos do Movimento, e desta forma, me ajudariam a melhor entender os *processos de identificação* dos sujeitos individuais com o sujeito coletivo MST.

Vale explicar de antemão o que estamos entendendo por processos de identificação. Entendemos *processos de identificação*, neste texto, não como processos lineares e homogêneos.

Os processos de identificação não têm um sentido único, possível de ser captado como desdobramento de uma essência, ao contrário, se ancoram no substrato da experiência, que é por sua vez, forjada a partir das posições sociais que os sujeitos ocupam sucessivamente ao longo de suas vidas. Estas trajetórias de sujeitos são, por assim dizer, se observadas com vigilância, trajetórias sociais, pois, condicionadas por pressões materiais e simbólicas, vão sendo construídas tendo como baliza um sistema de possibilidades de ser. Vale ressaltar, como a própria denominação deste conceito parece sugerir, que os processos de identificação, intensos e tensos, se dão continuamente no cotidiano dos sujeitos.

A perspectiva que adotamos é fruto da conjugação de alguns autores: Ciampa (1994a; 1994b) no que diz respeito à idéia de que a identidade deve ser pensada como o próprio processo de sua produção. Um dos eixos essenciais desta produção é a atividade, ou seja, o *que fazemos nos faz*. Bourdieu (1983) nos auxilia a pensar a identidade como produção mediada por possibilidades objetivas. Hall (1994) e Bauman (2005), que nos ajudam a pensar como a modernidade influencia a política das identidades, forjando a plasticidade e dinamismo que marca as identidades no nosso mundo atual; Thompson (1983) no que tange à sugestão de que as identidades pensadas no contexto dos movimentos sociais podem expressar-se como identidade de classe, ou seja, produto de uma experiência de luta e apropriação dos sentidos coletivos desta luta por parte da classe; e Penna (1992), ao que parece, orientada por Hall e Bourdieu, contribui com a conjugação das perspectivas da *plasticidade da identidade* (HALL, 1994) e da idéia de *possibilidades objetivas* (BOURDIEU, 1983). Apesar de estarmos trabalhando com perspectivas diferenciadas, cada um destes autores nos ajudou a construir a compreensão que temos sobre os *processos de identificação*.

Noutro sentido, partimos do pressuposto de que os processos de identificação não podem ser pensados a partir de “um momento”, como se a identificação se fizesse num passe de mágica. Sendo assim, não podemos recortar o momento em que os atores sociais se associaram ao MST e pensarmos que a identificação decorreu de seus limites

temporais e espaciais. As identificações não são senão identificações possíveis como produção de uma história.

Entendendo isso, tentamos nos debruçar sobre as posições sociais que os sujeitos ocuparam ao longo de suas trajetórias até o momento do processo mais imediato da identificação em uma luta social por terra, buscando relacionar, quando possível, as sucessivas posições das trajetórias sociais com as posições que ocupam atualmente dentro do sistema de relações do assentamento.

Sendo assim, o esforço que empreendemos neste trabalho se faz relevante, em certo sentido, em função da complexidade do conceito de identidade. Autores como Stuart Hall (1994) afirmam que o conceito ainda é insuficientemente debatido nas ciências sociais. Acreditamos, por isso, que este trabalho pode contribuir com o debate, afinal, trabalhar com um conceito nos ajuda a entender os limites e as potencialidades que ele tem como instrumento heurístico.

Ainda pensando as identidades no contexto dos movimentos sociais, e tendo em vista que estas não podem ser explicadas como uma identificação totalizante em função de uma classe social, como supunha a tradição marxista clássica, entendemos que um dos potenciais deste trabalho é o de contribuir com o entendimento dos inúmeros condicionantes que envolvem os processos de identificação gestados no contexto de uma luta social por terra, bem como acerca das contradições inerentes a estes processos.

Mesmo estabelecendo uma diferença com relação à compreensão clássica do marxismo no que tange o conceito de classe, nos referenciamos em Marx, por mais que ele seja pouco pronunciado no texto desta dissertação. Marx acompanha esta escrita nos inspirando, sobretudo, a entender que todos estes processos são marcados por pressões estruturais, e influenciando o nosso pensamento no que diz respeito ao entendimento de que as condições materiais balizam de maneira patente a vida dos sujeitos. Podemos dizer que utilizamos um Marx revisado, presente nas entrelinhas de diversos autores aqui utilizados, como, por exemplo, Thompson (1981), no que diz respeito à sua compreensão de classe social e Bourdieu (1983) com o conceito de possibilidades objetivas.

Outra dimensão que precisamos de antemão anunciar é a de que, entendendo que tendo como substrato experiências referentes a posições materiais e simbólicas, os sujeitos que se engajam na luta por terra o fazem também se apropriando de uma identidade que, num contexto mais geral - o da *política das identidades*, ou seja, das identidades políticas em conflito na sociedade de classes - se configura como um sujeito

político (MST) em luta com instituições e agências que desejam/realizam a manutenção de um *status-quo*. Este conflito de classes, que se faz, por exemplo, através das agências midiáticas dirigidas e/ou influenciadas por classes sociais que defendem interesses antagônicos à reforma agrária e social proposta pelo MST, repercute e condiciona o processo de apropriação da identidade sem-terra por sujeitos individuais.

Noutro sentido, é possível que este estudo nos ajude, dentro de seus limites, a entender como esta apropriação se dá como desdobramento de estratégias de sobrevivência praticadas pelas pessoas ao longo de suas vidas.

As posições metodológicas: ou com os olhos abertos na “quem-dorme-morre”.

Para o desenvolvimento deste trabalho escolhemos utilizar a metodologia da História Oral e a etnografia, buscando através destes percursos metodológicos nos debruçar sobre duas trajetórias sociais de militantes como também sobre acontecimentos do processo de constituição do assentamento *José Antônio Eufrosino* e da formação do seu grupo de militantes.

Todo empreendimento de pesquisa deve ser encarado, como sugere Bourdieu *et al* (1999), a partir de uma atitude de vigilância epistemológica. Isto significa dizer que ao tratar de um fenômeno social estamos lidando pelo menos com duas possíveis fontes de pressupostos: a tradição intelectual do campo científico ao qual pertencemos e o saber comum.

A utilização de um conceito como o de *identidade* requer, nesse sentido, bastante cuidado. De fato, tanto no (In)consciente da tradição científica sociológica como no senso comum, encontraremos representações da *identidade* como dotada de uma essência, plena, homogênea, linear e totalizante. Sendo assim, é necessário, se quisermos ter uma postura vigilante frente ao nosso “objeto”, desconfiar, estranhar o conceito. Por isso, neste sentido, nos amparamos em Hall (1994) no que diz respeito à sua idéia de que a identidade deve ser percebida como um processo tenso de identificação.

A utilização da História de Vida, como instrumento específico da metodologia da História Oral, se mostra interessante por se caracterizar como “uma entrevista prolongada, na qual o pesquisador constantemente interage com o informante (...)”

combina observação, relatos introspectivos de lembranças e relevâncias e roteiros mais ou menos centrados em algum tema” (MINAYO, 1992, p.126).

A história de vida é de muita relevância para a compreensão das experiências que permeiam determinado grupo social. Nesse sentido, "visa descobrir o ponto de vista e as motivações dos participantes voluntários ou involuntários na História, portanto protagonistas dos fatos sociais, mas geralmente descartados na visão oficial dos setores dominantes" (FRASER *apud* MINAYO, 1992, p.127-128).

Neste sentido, Queiroz (1988, p.20), sugere que: “A história de vida, por sua vez, se define como o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu”.

Mas, por ser contada por uma pessoa que se debruça sobre o seu passado, acessando os fatos desordenados de sua vida através de sua memória, numa situação específica e provavelmente incômoda de uma entrevista, a história de vida, como instrumento da história oral, traz consigo, além da potencialidade de pensarmos a experiência dos sujeitos, a necessidade de atentarmos para a dimensão criativa das narrativas, ou seja, de prestarmos atenção à sua forma inventiva: “(...) A história oral pode captar a experiência efetiva dos narradores, mas também recolhe destas tradições e mitos, narrativas de ficção, crenças existentes no grupo, assim como relatos que contadores de histórias, poetas, cantadores inventam num momento dado” (*op.cit*, p. 19).

Sendo assim, como alerta Bourdieu (1998b), é necessário atentar para os encantos da ilusão biográfica. Afinal, no esforço de contar a sua história o sujeito constrói uma auto-representação, em função das expectativas que ele imagina ter o pesquisador, como também em função de um esforço para dar coerência e sentido à sua história. Segundo o autor, quão mais oficial é/parece o interrogatório, mais estilizada será a narrativa, ou seja, mais artificial, menos espontânea.

Portanto, como forma de lidar com os encantamentos do empreendimento biográfico, um dos caminhos possíveis é buscar nas narrativas os elementos que nos permitam pensar nas trajetórias sociais dos sujeitos. Além da efetiva contribuição que este olhar pode oferecer ao estudo das identidades sociais, como sugere Gattaz (1998), o estudo das trajetórias sociais tem a vantagem de recorrer aos processos de objetivação que marcaram a vida dos sujeitos, amenizando assim, os efeitos da auto-representação inerente a produção do discurso sobre si (BOURDIEU, 1998b). É nesse sentido que

Bourdieu (1998b, p.189-190) aponta que a análise crítica da situação de produção do empreendimento biográfico conduz “(...) à construção da noção de *trajetória* como uma série de *posições* sucessivamente ocupadas por um devir, estando sujeitas a transformações”. A noção de trajetórias nos alerta para o fato de que “tentar compreender uma vida como uma série única de acontecimentos sucessivos, (...) é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede”.

Retornemos a conceituação de *trajetória social* feita por Bourdieu (op.cit, p. 190) para pensar nos deslocamentos de posições dos sujeitos ao longo de sua história e nas identificações gestadas na participação de um movimento social de luta pela terra:

(...) O sentido dos movimentos que conduzem de uma posição a outra (...) evidentemente se define na relação objetiva entre o sentido e o valor, no momento considerado, dessas posições num espaço orientado. O que equivale a dizer que não podemos compreender uma trajetória (...) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontado com o mesmo espaço dos possíveis.

Neste trabalho faremos um esforço de reflexão sobre duas *trajetórias sociais*. Realizamos para tanto, entrevistas de histórias de vida, sobre as quais lançamos um olhar preocupado, sobretudo, com o *movimento* das posições sociais ocupadas pelos sujeitos no percurso de sua *trajetória* e os significados por eles elaborados.

Noutro plano, apresentaremos também um capítulo etnográfico. A etnografia nos auxilia no entendimento de como a identidade “sem terra” é apropriada no cotidiano, e em função de que estruturas de relações ela é produzida, como identidade em ação e representação.

O principal objetivo da etnografia é obter uma descrição das relações sociais em determinado grupo. Nesse sentido, se debruça sobre os significados das ações, eventos e contextos. Para Geertz(1973, p.31), a descrição etnográfica é “Interpretativa; o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis”.

O esforço etnográfico nos instrumentaliza também para uma atitude reflexiva diante das relações envolvidas na pesquisa. Afinal, se, como Bourdieu (1997) sugere,

faz-se necessário compreender o sistema de relações sociais em que estão inseridos pesquisador e pesquisado, a etnografia aparece neste contexto como um interessante recurso.

O desafio de entender a *piscadela* levantada por Geertz (1973), ou seja, de encarar a tarefa antropológica em busca dos sentidos das ações dos sujeitos, é sempre complexo. A interpretação, sendo fruto de processos cognitivos (mesmo que amparada por instrumentos teóricos), é reflexo da posição do próprio pesquisador com relação ao grupo que estuda.

O encontro entre pesquisador e grupo pesquisado é assim um encontro de mundos. Mesmo quando esses mundos estão muito mais próximos em termos geográficos do que costumavam ser nas *aventuras* antropológicas clássicas. Nesse sentido, o grande empreendimento da etnografia contemporânea é conseguir realizar o que Roberto da Matta (1978) chama de viagem vertical: afastar-se de si mesmo e de seus valores, para que estes não se tornem “muros” à compreensão do “outro”.

Este afastamento só é possível, contudo, enquanto exercício. Na verdade não há afastamento total de si mesmo, já que todas as pessoas estão enraizadas ao meio social em que viveram e vivem. E o pesquisador não é, nesse sentido, uma exceção.

Podemos dizer que o pesquisador está posicionado contraditoriamente em relação à pesquisa que desenvolve. O exercício de afastamento deve ser praticado com relação ao grupo que pesquisa (para que não se deixe seduzir pelas auto-explicações produzidas neste campo), como também com relação a si mesmo, seus valores, seu enraizamento social.

Já disse acima que este afastamento não é possível enquanto posição plena, e possível somente como exercício. No caso da tarefa antropológica, acredito que o afastamento – enquanto posição plena – é até mesmo indesejável. Ora, como *compreender* - aproximar-se de uma *comunicação menos violenta* como sugere Bourdieu (1997) e buscar os sentidos relacionados às práticas cotidianas do grupo - se não estamos abertos a certo *envolvimento*, para não dizer, o que tem sentido muito parecido, *entrega, paixão, empatia*.

A dubiedade deste exercício de *envolvimento reflexivo* ou *desconfiado* (se assim podemos chamar) está talvez melhor desenhada em um dos capítulos do romance *Os Trabalhadores do Mar* de Victor Hugo. No capítulo mencionado o autor descreve um dos recantos da *ilha de Quernesey*, a pedra *Quem-dorme-morre*. A tal pedra permitia aos aventureiros da região uma excelente perspectiva do mar, a mais bela vista. O

problema é que era tão confortável a tal cadeira que embalados pelos ventos vespertinos, muitas vezes os observadores se deixavam levar pelos encantos da imagem e adormeciam. Ao acordarem estavam completamente cobertos pela água, que subira com a maré. Ali era impossível nadar. O observador desavisado era assim tragado pelo mar.

Ora, para ver o mar (da melhor maneira) era necessário subir a “Quem-dorme-morre”, mas se ao assentar-se à cadeira o observador se acostumasse ao seu conforto, e deixasse a vigília ser vencida pelos encantos do sono, morreria, absolvido pela própria contemplação. O desafio difícil que está lançado em um empreendimento de pesquisa – de acordo com o que penso – é este: subir à “Quem-dorme-morre”, e neste sentido *envolver-se* com o suposto “objeto” de pesquisa e ao mesmo tempo manter-se vigilante para não dormir e sucumbir à elevação da maré, ou seja, distanciar-se, desconfiar, transcender os pressupostos construídos em nós mesmos e através das nossas relações com o campo de trabalho.

Pensando a partir destas considerações, sobre o meu lugar como pesquisador no campo de pesquisa, lugar este que, como já alertei neste texto, é de um *pesquisador demasiado interessado*, devo explicitar aqui o que considero interessante e o que considero limite nesta posição.

Esta afinidade foi essencial para o desenvolvimento da pesquisa, pois, mediadas por esta relação de “identificação”, as entrevistas foram concedidas de bom grado, e de maneira aparentemente espontânea. Os entrevistados demonstraram uma relação de confiança que dificilmente existiria se eu não fosse identificado, em certa dimensão, como *companheiro de luta*.

Bourdieu (1997) parece concordar que uma das maneiras de se produzir uma entrevista como uma “comunicação não-violenta”, e neste sentido mais espontânea e menos pressionada pela posição social do pesquisador está relacionada à minimização das dissimetrias sociais entre pesquisados e pesquisador.

Por outro lado, percebi que o fato de ser militante, de me apresentar como militante, e de ser conduzido por um militante às pessoas que seriam entrevistadas (em função das dificuldades de deslocamento), interferiu na produção das narrativas de modo que algumas adquiriram em alguns momentos um aspecto estilizado, o que demonstra a busca de uma narrativa legitimada pelo Movimento. Ou seja, em alguns momentos minha posição foi relacionada à posição oficial do Movimento. O militante

que me conduzia chegou a interferir em uma entrevista. Quando uma narradora contava sobre a ocupação disse *invadimos* e foi corrigida: *invadimos não! Ocupamos*.

Outra lição advinda do trabalho de campo foi a de que, mesmo construindo e manipulando uma identidade política de proximidade com o movimento, a minha diferença era evidente, o que foi revelado nas interações sociais, e que, conforme nos aponta Portelli (2005), pode ter sido um fator motivador para que me contassem suas histórias, já que a diferença me fazia leigo sobre as histórias que aconteceram na vida destes sujeitos e que resultaram na constituição do assentamento, e, portanto, me constituía como ouvinte interessado, ao tempo em que constituía o interesse dos narradores.

A seguir apresentamos um capítulo teórico acerca do conceito de identidade, num esforço de relacionar posições teóricas e de apresentar a apropriação específica que fazemos do conceito de identidade nesse estudo. Na sequência apresentamos um capítulo com *insights* etnográficos sobre a posição social militante. No terceiro e no quarto capítulo, apresentamos duas trajetórias sociais, que têm marcas bastante distintas e que evidenciam as semelhanças e diferenças daqueles que fazem o movimento sem-terra e que produzem e são produzidos pela identidade militante do MST. Num último momento desta dissertação apresentamos as considerações finais, que apresentam a tentativa de amarrar as reflexões esmiuçadas durante todo o texto.

CAPÍTULO I

Identidade, processos e estruturas: as condições de produção e apropriação da identidade sem-terra.

Falar de identidade exige que se defina o que entendemos pelo conceito, dada a sua complexidade. Contudo, não é possível traçar as características que acreditamos ser relevantes ao nosso estudo, sem antes problematizar as compreensões encontradas na literatura, inclusive, com o auxílio de outros conceitos que se avizinham ou se complementam a este.

Dividimos esta discussão teórica em tópicos que apresentam dimensões da problemática da identidade sem-terra. A maneira como arrumamos os tópicos busca uma fluidez entre as partes, já que cada uma destas dimensões não está separada quando tratamos do fenômeno, mas, ao contrário, estão diluídas na realidade social.

Processos de identificação: a identidade como movimento e fluidez.

“Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante” (Raul Seixas).

O que percebemos como consenso nos diversos autores consultados (Baumam, 2005, Ciampa, 1994; Hall, 1994, Penna, 1992, Woodward, 2007) é que as identidades, na época em que vivemos, não podem ser referidas em termos de unidade e totalidade, em função dos diversos processos oriundos das transformações que as relações capitalistas produziram nos referenciais de mundo, antes tidos como sólidos e de longa duração. Sendo assim, é necessário “negar” a identidade como uma mera reprodução de um “si mesmo”, o que significa, por desdobramento, negar a identidade como dotada de uma essência.

Essa condição da identidade é destacada por Hall (1994, p.12), quando afirma que “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”.

O que o autor destaca é que mudanças estruturais fundamentais nos pilares na vida social humana provocaram transformações na maneira como as identidades são

construídas, apropriadas, negociadas. O que antes era firme tornou-se volátil, flexível, inconstante. Interessante é que o argumento utilizado por Hall é parecido com o que encontramos, de outra forma, no manifesto do partido comunista, escrito por Marx e Engels (1973, p.70 *apud* HALL, 1994, p.14) há mais de um século atrás. Ao se referirem sobre as relações sociais produzidas por/através do modo de produção capitalista, os autores dizem o seguinte:

É o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos. Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vestutas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar.

Com esta forma literária quase profética, cheia de imagens, Marx e Engels esboçavam uma compreensão sobre as transformações que viam acontecer em sua época, auge da revolução industrial, período de consolidação da burguesia enquanto classe dominante, e do modo de vida burguês como o modo de vida dominante. Enquanto nas relações sociais que permeavam os modos de produção feudal, a estabilidade dos valores, das certezas e das identidades era, por assim dizer, dominante sobre a transformação, nos modos de vida instaurados pelas relações sociais capitalistas, a mudança era a nova lógica dominante.

Acontece que, ao que parece, Marx e Engels ao descreverem estas novas características da vida em sociedade, encontraram não uma lei, como algo irrevogável, mas, uma lógica, um sentido. O que Hall (1994) percebeu é que esse sentido, ao invés de tornar-se obsoleto, já que observado há mais de um século, e em um contexto específico, é muito mais perceptível hoje do que em qualquer outro momento da história da humanidade. As identidades não podem, portanto, segundo seu argumento, serem pensadas em torno de um centro unificador.

Os modos de vida colocados em ação pela modernidade nos livraram, de uma forma bastante inédita, de todos os tipos tradicionais de ordem social. Tanto em extensão quanto em intensidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores. No plano da extensão, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos de intensidade, elas alteraram algumas das características mais íntimas e pessoais de nossa existência cotidiana (Giddens, 1990, *apud* Hall, 1994, p.21).

Os modos de vida estariam, portanto, pressionados por transformações que atingem, mesmo que desigualmente, as partes mais remotas da geografia mundial. A globalização aparece nesse contexto como um dos fenômenos mais marcantes da modernidade tardia. Este fenômeno já sinalizado no manifesto do partido comunista de Marx e Engels, chega em nossa época, a uma situação de aprofundamento, especialmente a partir do aperfeiçoamento dos meios de comunicação.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural” (Hall, 1994, p.75).

A globalização provoca, segundo o autor, um efeito de homogeneização dos estilos de vida, nesse sentido, um arrefecimento dos processos de identificação pautados nas marcas da vida comunitária, territorial.

As pessoas que moram em aldeias pequenas, aparentemente remotas, em países pobres do “Terceiro Mundo”, podem receber, na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à “aldeia global” das novas redes de comunicação (HALL, 1994, p. 74).

Nesse mesmo campo de argumentação está Woodward (2007, p.20). “(...) A globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças nos padrões de produção e consumo, as quais, por sua vez, produzem identidades novas e globalizadas”.

Entretanto, este *movimento* dos processos de identificação não pode ser entendido como universalizante. Ao tempo em que a globalização provoca a homogeneização, também pode, por outro lado, suscitar um fortalecimento das identidades territoriais.

A globalização, entretanto, produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado

global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade (WOODWARD, 2007, p.21).

Hall (1994) concorda com essa observação. Sendo assim, embora valorize em seu texto especialmente o efeito de homogeneização, não deixa de ressaltar que a defesa das identidades locais também pode aparecer como efeito da globalização dos estilos de vida.

Outro efeito desse processo foi o de ter provocado um alargamento do campo das identidades e uma proliferação de novas posições-de-identidade, juntamente com um aumento de polarização entre elas. Esses processos constituem a segunda e a terceira conseqüências possíveis da globalização, anteriormente referidas – a possibilidade de que a globalização possa levar a *um fortalecimento* de identidades locais ou à produção de *novas identidades* (HALL, 1994, p. 84)

Entendemos como razoável aceitar que a identidade não pode ser entendida como definidora do ser. Ou seja, não é possível pensarmos que uma identidade estabeleça os modos de vida e os comportamentos de determinado indivíduo ou grupo social de maneira apriorística.

Isto significa que nenhum grupo ou classe social pode ser pensado como tendo uma formação (como substantivo) e um devir (como verbo/ação) definidos. Por conseqüência precisamos aceitar o argumento de que os sujeitos não *são*, mas, *estão sendo*, já que a possibilidade de mudança está embutida em qualquer prática e representação produzida na vida em sociedade.

Bauman (2005, p.17), coloca a questão de maneira parecida: “(...) o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis. Para o autor, “(...)num ambiente de vida líquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da *ambivalência*” (BAUMAN, 2005, p.38).

A idéia de que a identidade é metamorfose, como afirma Ciampa (1994a, 1994b), é bastante coerente com a maneira como estamos trabalhando o conceito. A transformação faz parte da lógica da identidade, que precisa ser pensada, segundo o autor, como o próprio processo de identificação para que não percamos a noção de que está em constante movimento.

Considerando que as identidades, no contexto da nova ordem global, sofrem um impacto que pode tanto conduzir a efeitos homogeneizantes - de transplantação de culturas e estilos de vida, a partir do mercado incessante de imagens, sentidos, e representações - como também pode provocar o fortalecimento de identidades territoriais, baseadas em vivências e tradições locais, nos debruçaremos agora sobre um efeito específico, observado por Hall (1994): a ampliação do campo de possibilidades das identidades.

Identidade sem-terra: há amplas possibilidades de ser?

“Vou mostrando como sou, e vou sendo como posso” (Novos Baianos)

Analisando a compreensão de Hall (1994) da nova configuração das identidades sociais, chegamos à idéia de que, no tempo em que vivemos, estamos atravessados por uma ampliação das possibilidades de identificação, ou seja, uma proliferação das identidades como efeito da globalização dos estilos de vida no mundo capitalista. É nesse sentido que argumenta Penna (1992, p.160).

Com um círculo de ação enormemente ampliado, no sentido de que cumpre múltiplas atividades, interagindo em vários grupos e espaços sociais, submetido à intensa rapidez e movimento da vivência urbana, o agente social investe-se/reveste-se de múltiplas identidades sociais, é reconhecido e se reconhece a si mesmo de diversas maneiras, que dizem respeito a diferentes facetas de sua experiência de vida. Identidades móveis, instáveis, até contraditórias entre si, construídas sobre sistemas de classificação de aplicação maleável, e cujos significados variam conforme o contexto social, conforme a posição de quem os aplica. Assim, não é mais possível pensar em termos de uma experiência de totalidade, amplamente compartilhada, capaz de engendrar *uma* identidade social comum e duradoura.

Mas de que forma esta ampliação das possibilidades das identidades, ou *a proliferação das escolhas* como sugere Hall (1994), impacta sobre o nosso objeto? De que forma a compreensão do autor acerca dos processos contemporâneos que atingem as identidades coletivas se adequa à reflexão acerca da identidade sem-terra?

Identidade e Habitus: A identidade sem-terra e as possibilidades objetivas.

“Somos quem podemos ser, sonhos que podemos ter” (Engenheiros do Hawaii)

Embora à priori visualizemos o MST na imagem de um consenso, existem tensões e conflitos no seu seio, afinal, “(...) uma representação de identidade coletiva não significa a homogeneidade interna do grupo(...)”(PENNA, 1992, p.157)

Nesse sentido, os argumentos apontados anteriormente de que a identidade não pode ser pensada a partir de um centro unificador, ou mesmo de um projeto que se apresente como centro da sua construção, nos ajuda a entender que a identidade sem-terra não pode ser entendida como essência.

Sendo assim, esta identidade tanto é constituída de maneira muito heterogênea pelos diversos atores que a compõem, sendo estes atores co-autores da produção da identidade coletiva, como também não garante que os atores permanecerão se identificando – no sentido de se afirmar como sem-terra – pelo resto de suas vidas. Além do mais, mesmo que em algumas situações os sujeitos afirmem esta identidade, é possível, que em outras a neguem, dependendo das relações de poder, das estruturas que pressionam a constituição das auto-representações.

É importante, nesse sentido, que voltemos o nosso olhar para as trajetórias sociais. Precisamos, desta forma, tecer algumas considerações sobre a noção de *pulverização das escolhas identitárias* (Hall, 1994), e apresentar a idéia de *possibilidades objetivas* (Bourdieu, 1983).

As escolhas são muito mais restritas quando tratamos de grupos sociais subalternizados. Bourdieu (1983, p.84) aponta isso quando indica que a “estilização” da vida⁴ cresce proporcionalmente à posição de classe no sistema de distribuição do capital econômico: “O mais importante das diferenças na ordem do estilo de vida e, mais ainda, da “estilização da vida”, reside nas variações da distância com o mundo – suas pressões materiais e suas urgências temporais”.

Voltando ao nosso objeto, podemos dizer que se tratando de uma identidade construída tendo como um de seus substratos a referência de uma territorialidade (no

⁴ Estilização é um termo utilizado por Bourdieu (1983) para referir-se aos estilos particulares presentes na vida de pessoas mais afastadas das urgências materiais (que não sejam de classes populares). Estilos escolhidos para demarcar e legitimar a posição social ocupada com relação a outras. Estes estilos dizem respeito à decoração, música, roupa, comportamentos, e estão referenciados em valores sociais.

assentamento), e de uma posição de classe (de trabalhador rural sem-terra) é preciso não negar a condição de fluidez do caráter das identidades, porém, recolocá-la em função do entendimento de que as identidades são construídas e representadas, em larga medida, em referência a condições objetivas, ao que Bourdieu (1983) chama de *possibilidades objetivas*.

Assim, a gama de possibilidades de identificação que, a todo tempo, atravessa as escolhas dos sujeitos, existe. Contudo, no caso específico em que estudamos, entendemos que estas possibilidades são limitadas e correspondentes à posição social que os sujeitos ocupam.

Citando Marx, Bourdieu (1983, p. 63) ilustra essa compreensão:

(...) Quem quer que eu seja, se não tenho dinheiro para viajar, não tenho necessidade – no sentido de necessidade real de viajar – susceptível de ser satisfeita. Quem quer que eu seja, se tenho a vocação dos estudos mas não tenho dinheiro para dedicar-me, não tenho a vocação para o estudo, quer dizer, uma vocação efetiva, verdadeira.

Por isso, ao entendermos a “plasticidade” da identidade, ou seja, sua característica de “reinvenção”, como afirmam Hall (1994) e Bauman (2005), não podemos perder de vista que a reinvenção depende de condições materiais e simbólicas, como afirma Ciampa em seu estudo (1994a, p.35):

Se mil ciganos fizessem mil profecias diferentes, todas poderiam estar pressupondo identidades futuras possíveis. Todas poderiam estar expressando a inesgotável plasticidade do humano contida naquela tenra vida. É verdade que as probabilidades de cada uma e de todas essas alternativas sempre dependeriam de condições objetivamente dadas, inclusive das expectativas dos pais e de outras pessoas significativas – bem como das expectativas interiorizadas pelo próprio sujeito.

Pensando ao modo bourdieusiano, podemos sugerir que as condições para a produção de identidades estão relacionadas a um movimento dialético, através do qual o *exterior se interioriza* e o *interior se exterioriza*. Portanto, estas condições são tanto materiais quanto simbólicas e de modo algum é possível segregar estes dois âmbitos da produção das identidades, sob o risco de recair em posições demasiado materialistas ou subjetivistas (BOURDIEU, 1983).

Sendo assim, uma fonte profícua no entendimento das identidades é a observação das posições sociais que os sujeitos ocuparam ao longo das vidas. Estas produzem um sistema de possibilidades de “ser” perante o qual o indivíduo tem somente uma “liberdade condicional” (BOURDIEU, 1983, p.62). Na busca destas posições sociais, que são sem dúvida posições de classe, afinal inerentes à posição que os sujeitos ocupam no sistema de divisões políticas, simbólicas e materiais, não podemos tratar as trajetórias dos indivíduos senão como trajetórias sociais.

Entender as identidades em função das trajetórias sociais é considerar que existem “possibilidades objetivas”, possibilidades estas, que não se referem estritamente a condições materiais. Às condições materiais correspondem estruturas mentais, estruturadas, e dispostas a estruturar, no sentido de reproduzir (ou seria melhor recriar?) representações. É nesse sentido que Bourdieu (1983, p.61) utiliza o conceito de *habitus*, no esforço de uma reconciliação entre as dimensões do agente e das estruturas:

As estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (as condições materiais de existência características de uma condição de classe), que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regularidades associadas a um meio socialmente estruturado, produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expreso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.

Assim, as trajetórias sociais de assentados - ao revelarem que estes foram “trabalhadores rurais assalariados”, “moradores de condição”, “posseiros”, “trabalhadores migrantes”, “trabalhadores urbanos”, se tiveram ou não a posse de um pedaço de terra anteriormente a se tornarem assentados da reforma agrária - indicam sobre suas “possibilidades objetivas” de identificação com princípios de um movimento social que luta pelo acesso a terra. Do mesmo modo, a experiência de militância ou não ao longo de suas trajetórias de vida, também pode ser relacionada com as maneiras particulares de como ocorre a identificação com o movimento.

O que queremos destacar com estes argumentos é que as identidades podem ser compreendidas através da análise das trajetórias individuais e sociais do grupo em

estudo. As posições sociais dos indivíduos estão situadas em uma trama de relações sociais que definem um campo de possibilidades das identidades.

O problema consiste em que não é possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo da sociedade. As possibilidades de diferentes configurações de identidade estão relacionadas com as diferentes configurações da ordem social (...); é do contexto histórico e social em que o homem vive que decorrem suas determinações e, conseqüentemente, emergem as possibilidades e impossibilidades, os modos e as alternativas de identidade (CIAMPA, 1994b, p.72).

Isto não significa, no entanto, que o contexto social determine a identidade dos sujeitos ou mesmo o seu devir na história. A história é viva, e assim sendo, está em constante transformação. Os sujeitos se transformam todo tempo, reproduzindo, e ao mesmo tempo transpondo, as possibilidades objetivas que marcam as suas trajetórias.

Apropriação da identidade sem-terra e atualização de habitus

Imaginamos, contudo, que a experiência de engajar-se numa luta coletiva por terra - mesmo no caso estudado, em que não houve luta pela terra no sentido de antagonismo vivido e representado contra o proprietário da terra - é marcante e tensa, o que faz com que haja uma ruptura dos habitus que concernem as trajetórias dos sujeitos. Estes habitus são ligados a uma ética religiosa, da família e do trabalho. É isto que parece sugerir uma das entrevistadas:

(...) nessa época eu tinha muito medo do Movimento. (...) falando em MST eu já saía correndo. (...) Medo, medo, medo... dos militantes, medo da ação do Movimento... é... eu tinha uma visão que... era um povo agressivo, um povo ladrão, essa visão que a mídia repassa. (...) aí as pessoas diziam, olha tu vai entrar no Movimento, tu vai se corromper, tu vai isso, aquilo, aquilo outro. Eu era uma pessoa muito ligada à igreja... à Assembléia de Deus... era uma pessoa assim, altamente rigorosa com algumas coisas, e não aceitava outras... é... os próprios irmãos da igreja me rejeitaram em si, começaram a me excluir das atividades da igreja e tal. (...) E eu fui descobrindo, fui fazendo aquela terapia. Passei imensos medos assim... passei coisas tremendas, mas cada um me estimulava a ir em busca de outro (militante assentada).

Guardando as devidas distâncias entre o conceito e as especificidades que marcam a experiência real dos indivíduos, podemos pensar, por exemplo, que, em certa medida, as ações/compreensões destes sem-terra estão orientadas por uma relação com a

terra e o trabalho, que remonta a um sistema de representações de conotação ético-moral, através do qual “(...) a retidão de caráter, a probidade, a honra e a família” (GAIGER, 1994, p.182), jogam grande peso, em virtude também da relação com uma ética religiosa. Esse sistema de representações faz com que o engajamento na luta por terra e a aproximação do MST represente uma contradição moral. A ocupação de terra, surgida diante das necessidades históricas, é, nesse sentido, uma das estratégias do Movimento que aguça esta contradição. Já que a ética de que falamos orienta os sujeitos a respeitarem a *propriedade*, adquirindo-as somente através dos meios regulares: compra ou herança.

Existem também outros valores que constroem os *habitus* dos que se engajam na luta por terra. As trajetórias sociais estudadas aqui nesta dissertação sugerem que parte dos que formaram o coletivo de militantes do MST no *José Antônio Eufrosino* passou pela periferia das cidades, vivendo experiências diversas de trabalho, como *lavagem de roupa de ganho*, trabalho na feira, trabalhos formais, ou mesmo, cultivo de pequenos pedaços de terra, criação de animais e negociação de produtos agrícolas. Como suas trajetórias são marcadas por deslocamentos, do campo para cidade, da posição social de agricultores para posições *urbanas*, de uma situação em que a família (a nuclear e a extensa) experienciava a desagregação (afastamento dos familiares) vivida por efeito dos deslocamentos, os sistemas de valores foram provavelmente se modificando, não sendo, portanto, os mesmos dos camponeses que permaneceram no campo. Podemos dizer, nesse sentido, que se trata de um *habitus camponês* diferenciado.

As ações de ocupação aparecem então, como geradoras de contradição porque conflitam com os *habitus* correspondentes às trajetórias sociais dos *militantes assentados*; noutro sentido, também em função do que a mídia constrói e faz valer como representação do sujeito sem-terra.

(...) O MST passou a ser utilizado pela mídia como elemento de geração de medo e de insegurança junto à opinião pública. As manchetes dos jornais passaram a destacar apenas atos violentos ou de vandalismo, sempre atribuídos ao MST. O clima de caos social passou a ser associado, na mídia, ao MST, de forma que as políticas neoliberais excludentes e geradoras de desemprego passaram a ficar encobertas (GOHN, 2000, P.158).

Assim, mesmo considerando que a identificação com o MST é bastante heterogênea no interior de um assentamento, não podemos deixar de observar que no

momento em que um sujeito se engaja na luta dos “sem-terra”, através de sua luta particular por um pedaço de terra, passa também a ser identificado como “sem-terra”, o que o coloca diante de uma tensão identitária, relacionada ao *habitus* e às visões de mundo produzidas no seio de sua trajetória social, como também à representação hegemônica do que é ser um “sem terra” (vândalo, criminoso, violento).

Esta tensão identitária abre certamente “fissuras” no *habitus*, criando possibilidades de re-estruturação deste *habitus*. Como explica Gaiger(1994, p. 178), através do conceito de *ethos*:

O *ethos* orienta não apenas a gestão da vida cotidiana, mas igualmente a reação frente aos acontecimentos incomuns, às perturbações da rotina que deixam os indivíduos frente à incerteza e insegurança. Caso não encontrem solução imediata, essas conjunturas adversas, por seu ineditismo e pelo abalo que provocam, podem levar a uma ruptura e a uma reestruturação do próprio *ethos*, em função da necessidade premente de encontrar novas pautas de conduta e compreensão.

Assim, implicada na reprodução do *habitus* está também a possibilidade de recriação. Bourdieu (1983, p.83) aponta para esta possibilidade quando define o *habitus* como um “(...) sistema de disposições duráveis e transponíveis(...)”. Ora, vemos no termo *transponíveis* que o *habitus* embora tenda à reprodução, não pode ser pensado enquanto uma estrutura fixa e acabada.

É justamente através da prática social que o *habitus* se atualiza. Esta é a dimensão onde se conjugam as disposições duráveis (como história incorporada) e a conjuntura (como exigência imediata). A prática não é necessariamente produto de uma reprodução do *habitus*, ela pode sinalizar, pelo contrário, a sua transposição, e atualização. Esta atualização não representa, no entanto, uma ruptura radical com as disposições mentais produzidas ao longo da vida, embora, entendamos que, no caso da apropriação da identidade sem-terra, possa representar em alguns casos uma profunda descontinuidade.

A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente, autônoma em relação à situação considerada em sua imediatidade pontual, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus* – entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações* – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de

esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por esses resultados. Princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas (*principium importantis ordinem ad actum*, como diz a escolástica), o *habitus* produz práticas que, na medida em que elas tendem a reproduzir as regularidades imanentes às condições objetivas da produção de seu princípio gerador, mas, ajustando-se às exigências inscritas a título de potencialidades objetivas na situação diretamente afrontada, não se deixam deduzir diretamente nem das condições objetivas, pontualmente definidas como soma de estímulos que podem aparecer como as tendo desencadeado diretamente, nem das condições que produziram o princípio durável de sua produção: só podemos, portanto, explicar essas práticas se colocarmos em relação a *estrutura* objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* (que engendrou essas práticas) com as condições do exercício desse *habitus*, isto é, com a *conjuntura* que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura (BOURDIEU, 1983, p.65).

O *habitus* como sistema de disposições duráveis, não significa, portanto, que os agentes sociais são “escravos do seu passado”, pelo contrário, a atualização desta *estrutura* é possível, sobretudo, através da prática. “Estamos constatando talvez uma obviedade: nós somos nossas ações, nós nos fazemos pela prática (a não ser por gozação, você chamaria de “trabalhador” alguém que não trabalhasse?)” (CIAMPA, 1994b, p.64).

Podemos estar lidando realmente com algo muito óbvio, como diz Ciampa, mas, nunca é demais lembrar que o óbvio, de tão óbvio, pode passar despercebido.

Identidade sem-terra e experiência: itinerários e lutas por terra no Brasil.

Já que estamos lidando com a prática, ou seja, com a atividade que marca a constituição da identidade coletiva, gostaríamos de retomar a discussão da identidade a partir do debate da classe social. Para isso, temos que a princípio enfrentar alguns argumentos acerca da relação entre identidade e classe.

Para Hall (1994), a identidade não pode mais ser pensada em termos de classe, já que no contexto social em que nos encontramos ela seria definida por muitos outros referenciais que deslocaram a importância da classe. Sua crítica recai especialmente na tradição do pensamento marxista, e na lógica dos partidos e das lutas políticas baseadas na identificação de classe. Para Hall (1994) uma mudança de novo caráter atingiu os processos de identificação coletiva, especialmente no que tange às lutas políticas.

De forma crescente, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes – advindas, especialmente, da erosão da “identidade mestra” da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos (Mercer, 1990 *apud* Hall, 1994, p.21).

Acreditamos que as críticas são coerentes no que diz respeito ao sentido de classe social que foi atribuído por parte da tradição marxista, em que esta pressupunha uma essência e um destino histórico determinado. Entendemos, no entanto, que a classe social é ainda possibilidade para pensarmos a política das identidades, especialmente, se a compreendermos como classe em construção pelo fazer incessante e cotidiano de seus membros.

Sendo assim, é possível pensar no fazer-se (relativamente autônomo) do sujeito social “sem terra” enquanto classe social, nos termos thompsianos, ou seja, a partir da noção de que “(...) a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas e partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus.” (THOMPSON, 1988, p.10).

Nesse sentido, se fizermos um exercício breve de pensar a história do sujeito social “sem terra” no Brasil, chegaremos a pelo menos uma conclusão fácil: desde a origem do nosso país, como colônia de Portugal, sempre existiu uma massa enorme de trabalhadores rurais “sem terra”, em função de uma distribuição fundiária altamente excludente. Submetidos a uma situação de constante desalojamento dos territórios que ocupavam, este contingente enorme de trabalhadores rurais “sem terra” protagonizaram conflitos sociais impulsionados por sua situação-limite de carência material e simbólica (carência de ter um lugar no mundo). Decorre disso que, “(...) o campesinato brasileiro é a única classe social que, desde a proclamação da República, tem uma reiterada experiência direta de confronto militar com o exército: Em Canudos, no Contestado, e, de outro modo, em Trombas e Formoso (...)” (MARTINS, 1981, p.27).

No mesmo sentido registra Almeida (2005, p.1), que:

A formação do campesinato brasileiro é marcada pela mobilidade espacial, isto é, por um intenso caráter migratório. Desse modo, é um campesinato que teve o acesso à terra historicamente bloqueado, portanto sua luta para entrar na terra tem sido a marca de sua

diferenciação em relação ao campesinato de origem no feudalismo, portanto parcelar, do tipo europeu.

As experiências materiais e simbólicas, decorrentes das relações materiais a que estavam submetidos os trabalhadores rurais “sem terra”, constituíram, provavelmente o substrato para a construção do MST.

O interessante da constituição desta classe em luta é, especialmente, que a sua emergência histórica vem a negar, de certa forma, o que parte da tradição teórica marxista preconizava como o destino inevitável do camponês: o seu desaparecimento enquanto classe em função da diferenciação social, que os tornaria progressivamente proletários (KAUTSKY, 1984; ENGELS, 1985).

Não queremos desconsiderar a potência analítica que tem o conceito de diferenciação social, já que o avanço do capital e das relações capitalistas no campo é bastante visível e certamente tem diminuído muito a possibilidade de “reprodução” dos camponeses, tanto na dimensão material quanto simbólica.

Como já indicamos antes, ao observar a experiência de luta social agenciada pelo MST como experiência de luta de classes, não o fazemos compreendendo classe como uma estrutura totalmente determinada e com um devir previsível. Pelo contrário, utilizamos a compreensão Thompsiana que sugere entender a classe como:

(...) um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno *histórico*. Não vejo a classe como uma “estrutura”, nem mesmo como uma “categoria”, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas (THOMPSON, 1988, p.9).

A classe social e a consciência de classe, não podem, segundo o autor, ser pensadas separadamente. Ao mesmo tempo em que a classe não pode ser determinada pela posição material em que os sujeitos se encontram, a consciência não é o simples reflexo desta posição. Ela (a consciência) é forjada a partir de um complexo de dimensões e nunca é totalmente definida, ou seja, não cabe pensá-la em termos de essência.

(...) As formações de classe (argumentei) surgem no cruzamento da determinação e da auto-atividade: a classe operária “se fez a si mesma tanto quanto foi feita”. Não podemos colocar “classe” aqui e “consciência de classe” ali, como duas entidades separadas uma

vindo depois da outra, já que ambas devem ser consideradas conjuntamente – a experiência da determinação e o “tratamento” desta de maneiras conscientes. Nem podemos deduzir a classe de uma “seção” estática (já que é um *vir-a-ser* no tempo), nem como uma função de um modo de produção, já que as formações de classe e a consciência de classe (embora sujeitas a determinadas pressões) se desenvolvem num processo inacabado de *relação* – de luta com outras classes – no tempo (THOMPSON, 1988, p. 121.)

Entendendo que as classes sociais (e a identidade de interesses e valores que as forjam) são produzidas nas *fricções* com outras classes e grupos sociais, e que estas relações (de conflito) são tanto materiais quanto simbólicas, devemos considerar as redes de poder e luta por representação envolvida na produção da identidade sem-terra.

A identidade sem-terra e a política de identidades.

Nenhuma identidade, especialmente as identidades engendradas em lutas materiais e simbólicas (como parece ser o caso do MST) é produzida impunemente. Segundo Bauman (2005, p.22), a identidade deve ser pensada “(...) como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e *lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais*” (grifos nossos).

Entendendo que nenhuma identidade “parte do zero”, a despeito do que sugere o autor, não podemos deixar de notar que de fato a “política das identidades” como denomina Hall (1994), envolve lutas. Lutas que são tanto materiais quanto simbólicas: “(...) *a memória e a identidade são valores disputados* em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos” (POLLACK, 1992).

Woodward (2007, p17-18.), contribui com uma observação bastante parecida sobre as práticas de significação que envolvem a construção das identidades.

Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade (...).”

Nesse sentido, a produção de uma “Identidade Sem Terra”⁵ por parte do MST, responde a um campo de lutas de representação. Assim, a “Identidade Sem Terra” ao ser enunciada publicamente, como identidade política, já que referente a ações políticas, encontra opositores que a re-significam (para si e para os outros) de acordo com os seus interesses de classe. Esta re-significação é tanto mais bem sucedida quanto mais produzida por aqueles que detêm o monopólio dos instrumentos de produção de significados dentro do campo de relações sociais em que o Movimento está inserido (BOURDIEU, 1998a).

Poderíamos dizer então que as identidades, e a maneira como elas são representadas hegemonicamente e também apropriadas pelo grupo que as tem como referência, depende de sistemas simbólicos que são construídos socialmente, e que são condicionados efetivamente por uma política de identidades, por isso, por relações de poder. Afinal, “os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados. As identidades são contestadas” (WOODWARD, 2007, p.18).

A contestação ou o combate de algumas identidades, que passam a ser estigmatizadas na sociedade, dependem dos meios de produção de representação. Sabemos que a mídia é um dos meios mais eficazes para a produção de representações e homogeneização das visões de mundo. Assim, vale observar a sugestão de Gohn(2000, p.23), segundo a qual:

A mídia tem retratado os movimentos segundo certos parâmetros político-ideológicos dados pela rede de relações à qual está articulada. Os interesses políticos e econômicos formatam as considerações e as análises que configuram a apresentação das informações, denotando um processo onde [Sic] a notícia é construída como mensagem para formar uma opinião pública sobre o acontecimento, junto ao público consumidor, e não para informar este mesmo público.

A citação da autora indica uma leitura interessante dos motivos que embasam a construção de representações que estigmatizam os movimentos sociais, seus membros e suas ações. Há interesses que são tanto econômicos quanto políticos, já que, os movimentos sociais, em suas ações provocam prejuízos a grupos econômicos – no caso

⁵ Identidade Sem Terra com as letras iniciais maiúsculas é uma referência à auto-representação produzida pelo MST.

do MST aos latifundiários e ao agronegócio – e também, políticos, afinal, suas ações podem inspirar outros grupos a contestar a ordem social e política estabelecida e sustentada pelo consenso aparente do estado. Achamos, portanto, coerente afirmar que “(...) a construção da identidade é *tanto* simbólica *quanto* social. A luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e conseqüências materiais(...)” (WOODWARD, 2007, p. 10).

Isto nos ajuda a pensar que as identidades se dão em função das alteridades, e que estas alteridades não são só produzidas na “interação face a face” no sentido de Goffman (1985), mas num sistema que envolve relações de poder mais amplas e estruturais. Sendo assim, “não se encontra a partir de dentro dos movimentos (...)”, pelo menos em certa medida, “mas na ‘trama’ que as relações sociais de poder engendram nas representações derivadas das ações próprias dos movimentos” (LIMA, 1999, p. 62).

Decorre disso, que, como afirma Wolf (2003, p. 326), “(...) o poder estrutural molda o campo social de ação de forma a tornar possível alguns tipos de comportamento, enquanto dificulta ou impossibilita outros”.

Apropriar-se da identidade sem-terra é, por isso, entrar em uma rede de significados que está de certa forma estruturada a partir de relações de poder amplas. Estas significações são diversas e complexas, produzidas pelos diversos atores/autores que integram a experiência sem-terra, ou que com ela interagem. Consideramos, no entanto, que o poder estrutural tem grande peso na construção destas representações. É o mesmo que dizer, como sugere Scott (2000, p.74), inspirado em Pierre Bourdieu, que “el poder se ha infiltrado en la representación”.

Assim, devemos entender que as ações políticas conduzidas pelo MST e outros atores coletivos que atuam no contexto da luta pela terra, confrontam interesses de outros grupos e classes sociais. Sendo o Brasil um país historicamente dominado pelo poder de latifundiários tradicionais, e na nossa história mais recente, por elites agrárias mais integradas ao capitalismo das *plantations* e do agronegócio, as lutas sociais que envolvem a reforma agrária se dão em diversas dimensões.

Levando em consideração as pressões que condicionam a produção da identidade sem-terra, precisamos entender que

(...) o jogo de reconhecimento expressa e origina-se em relações de poder: fazer-se reconhecer como, ou seja, legitimar certa identidade pretendida ou rejeitar uma identidade imputada, dar novos conteúdos à classificação dominante importa um eixo de classificação mais favorável; atribuir identidades, jogando com a valorização ou

discriminação do outro etc. (Pena, 1992, p.68 *apud* LIMA, 1999, p. 76).

Estas questões fazem da discussão acerca da identidade sem-terra algo complexo. Não se trata simplesmente de auto-representação, muito menos de uma escolha (a liberdade que temos não é senão condicional como afirma Bourdieu, 1983). Além disso, ao ingressar no campo da luta pela terra, como acampado ou assentado, os agentes sociais, mesmo que não se identifiquem com o MST e com seus projetos, são identificados como sem-terra e, portanto, submetidos a todas as representações construídas sobre o que é ser um sem-terra.

Identidade sem-terra e estigma

É óbvio que em um assentamento teremos tanto aqueles que se identificam com o mediador político que os representa, no nosso caso com o MST, como teremos aqueles que têm divergências e discordâncias com relação a este mediador. E isto depende de várias questões, desdobradas a partir da vida cotidiana, das trajetórias e do desenvolvimento do assentamento.

Com relação à identidade sem terra, ou seja, se os sujeitos se identificam ou não como *sem-terra*, a questão já é um tanto mais complexa. A partir do momento em que estes sujeitos se colocam na luta por um pedaço de terra, independente da terra em questão estar ou não desapropriada a priori, ou seja, de haver ou não luta contra o proprietário da terra, eles o fazem se apropriando e sendo apropriados pela identidade sem-terra: são sem-terras em luta por terra.

No decorrer do processo de constituição do assentamento, e mesmo quando já assentados, não é simples desvincular-se desta identidade. Ora, se os sujeitos já estão assentados, ou seja, se já têm terra para trabalhar, não deixariam automaticamente de serem sem-terras?

Acontece que a ação dos mediadores se torna tão importante durante a vida cotidiana do assentamento quanto no período da ocupação. As condições para a produção precisam ser cobradas do estado, e mesmo, as que já são previstas na política de reforma agrária se tornam morosas quando o assentamento não se organiza e não pressiona politicamente. Assim, os sem-terra, mesmo com terra, se apresentam com esta identidade nas lutas necessárias ao desenvolvimento do assentamento.

Além disso, podemos dizer que a identidade sem-terra tem um peso que faz com que ela continue existindo, mesmo depois da terra ter sido conquistada. Dentro do assentamento, entre os pares, nas vizinhanças da propriedade, em lugarejos vizinhos, na cidade, ou mesmo entre conhecidos dos que estão assentados há o costume de denominar sem-terra aqueles que moram em assentamentos. Ao que parece, para os *outros*, os assentados são sem-terra, e, nesse sentido, estão relacionados com todas as representações produzidas sobre o que é ser um sem-terra em nossa sociedade.

Acontece que a identidade sem-terra em nossa sociedade sofre certo efeito de estigmatização. Não é incomum que os sem-terra estejam relacionados nas representações hegemônicas à violência, ao vandalismo, ao crime, e assim, provoquem um sentimento de estranheza e medo.

Sobre o conceito de estigma Goffman (1988, p.12) fala o seguinte:

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande(...).

A maneira como Goffman (1988) trabalha com o conceito de estigma diz respeito especialmente às interações face-a-face, ou seja, como as pessoas se colocam numa situação real frente umas as outras. Talvez por isso, ele se debruce, em quase todo o texto, muito mais ao estigma enquanto um atributo específico e geralmente físico, do que ao estigma enquanto uma forma que condiciona a relação social e a política de representações. Vale salientar, no entanto, que ele atenta para a complexidade do estigma especialmente quando o observa como algo que transcende o atributo:

O termo estigma, portanto, será usado como referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem honroso e nem desonroso(...) um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo” (GOFFMAN, 1988, p.13).

A questão não é resolvida, portanto, nos âmbitos da interação face a face, pois depende do contexto social e das representações que são produzidas a partir deste contexto. As representações produzidas por e na sociedade e que dependem das posições que os sujeitos ocupam na divisão do poder estrutural, condicionam a produção do estigma. Quando Goffman (1988, p.137) se refere a grupos minoritários como negros e judeus, parece esclarecer a importância de pensarmos nas posições que estes grupos ocupam em termos de estrutura social:

Em termos sociológicos, a questão central referente a esses grupos é o seu lugar na estrutura social; as contingências que essas pessoas encontram na interação face-a-face é só uma parte do problema, e algo que não pode, em si mesmo, ser completamente compreendido sem uma referência à história, ao desenvolvimento político e às estratégias correntes do grupo.

Woodward (2007, p.14) diz algo parecido com relação às identidades e aos efeitos reais da exclusão a que são submetidas certas identidades em nossa sociedade: “A identidade está vinculada *também* a condições *sociais e materiais*. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais”.

É por isso, que a construção das representações sobre o que é ser um sem-terra, feita (em parte) por e através do poder de representação da grande mídia, como assinalamos antes, joga grande influência sobre a maneira como a identidade sem-terra é apropriada, e condiciona a sua constante reconstrução no cotidiano, bem como, a utilização situacional desta identidade.

É possível que, em algumas situações, os sujeitos se vejam obrigados a esconder a identidade sem-terra, pressionados pelo medo de terem prejuízos sociais e materiais. O contrário também é válido, já que em algumas situações, especialmente nas interações sociais dentro do assentamento e em ocasiões em que os sem-terra se apresentam e se representam politicamente perante outros grupos, como no caso de manifestações, os sujeitos são encorajados a se assumirem sem-terras e empunharem a bandeira desta identidade coletiva.

A identidade é, portanto, tanto situacional quanto relacional como sugerem Hall (1994) e Woodward (2007). Sendo relacional, a identidade de determinado sujeito individual ou coletivo somente se estabelece em referência aos outros. Os mecanismos de classificação e de demarcação das identidades estão, portanto, balizados pelas

fronteiras que construímos sobre o *eu* ou o *nós* e o *outro* ou os *outros*: “A identidade, é na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades” (WOODWARD, 2007, p.14).

É compreensível assim a importância que os antagonistas desempenham na construção das identidades. Ao combaterem determinadas identidades, os sujeitos sociais se estabelecem como *os outros* destas, e assim, por um efeito contraditório, podem acabar fortalecendo-as.

Dentre outros autores clássicos da sociologia que também sugerem algo parecido, Simmel parece ser o que concede mais importância ao conflito enquanto força integradora do grupo social. O antagonismo com grupos externos é nesse sentido um elemento que pode favorecer a unidade do grupo, o sentimento de pertença.

Em síntese: em condição de paz, o grupo pode permitir que membros antagônicos convivam em seu interior numa situação indeterminada, porque cada um deles pode seguir seu próprio caminho e evitar colisões. Uma condição de conflito, todavia, aproxima os membros tão estreitamente e os sujeita a uma impulsão tão uniforme que eles precisam concordar ou se repelir completamente. Esta é a razão pela qual a guerra com o exterior é, algumas vezes, a última chance para um Estado dominado por antagonismos internos superar estes antagonismos, ou então dissolver-se definitivamente (SIMMEL, 1983, p.154).

Esta condição parece ter efeito sobre a identidade sem-terra que, em detrimento da estigmatização e do combate à sua auto-representação, processos de que falamos acima, mantêm – de certo modo – uma coerência interna.

A discussão teórica que fizemos até aqui, na verdade, já é parte da análise deste trabalho. Abaixo apresentamos o capítulo II, um conjunto de notas etnográficas, que pretende esboçar um desenho da realidade de que falamos, dando ênfase especialmente à constituição do assentamento José Antônio Eufrosino e à formação do coletivo de militantes do MST neste assentamento.

Capítulo II

Identidade sem-terra em ação e representação: notas etnográficas

Busco neste esforço etnográfico, oferecer ao leitor mais *insights* do que lógicas e congruências definidoras e totalizantes. Posso dizer ser influenciado por Barth (1989) no que diz respeito às críticas que faz à prática antropológica que tenta enquadrar as experiências percebidas no trabalho de campo em sistemas e esquemas geralmente pré-definidos pela própria tradição teórica. Não estou interessado, desta forma, em traçar um sistema que totalize a experiência específica e localizada de que estamos tratando, muito menos a experiência sem-terra de maneira geral.

Embora os padrões existam – afinal não podemos negar certo substrato comum e certa lógica de repetição dos comportamentos – na *vida real*, fora dos livros, tudo é infinitamente mais dinâmico e colorido, enfim, *vivo*.

No que diz respeito ao que vai relatado neste capítulo, como o título antecipa, não imagino este esforço como uma etnografia, já que acredito que a elaboração de algo que possa ter esse nome demande um esforço mais aprofundado, tanto no que diz respeito ao trabalho de campo como no que se relaciona às análises, que a meu ver devem nos levar a interpretações mais consistentes do que as que serão aqui apresentadas.

As notas etnográficas que seguem talvez sejam muito mais o esboço de uma compreensão que tem na intuição a sua grande fonte.

A intuição nos leva quase sempre a compreensões que precisam ser destrinchadas, ou, para dizer melhor - aprofundadas. No entanto, acredito que este capítulo ajuda o leitor a, pelo menos, construir imagens que facilitem uma leitura mais coerente dos capítulos posteriores.

Vale lembrar ainda que a intuição pode ser de grande serventia, desde que considerada dentro de seus limites, como sugere Bourdieu (*et AL*, 1999, p.75): “A intuição não contribui somente para a invenção, mas também para o controle epistemológico na medida em que, controlada, chama a atenção da pesquisa sociológica

para a ambição de restituir as inter-relações que definem as totalidades construídas”. (BOURDIEU *et al*, 1999, p. 75)

Para iniciar nosso exercício etnográfico vamos ao próximo tópico *O que é ser militante?* Este tópico apresenta uma reflexão acerca dos significados relacionados à prática e identidade militante no assentamento.

O que é ser militante?

Em uma ocasião em que conversava com uma liderança do assentamento, lhe fiz essa pergunta: *O que é ser militante?* Ele respondeu meio evasivo, dizendo que militante era aquele/a que ajudava o MST de alguma forma, mesmo que não desempenhasse alguma atividade específica atribuída pelo Movimento. Fez uma referência à minha pesquisa quando explicava o que entendia por militante, dizendo que o meu trabalho era militância. Uma militância diferente, mas, militância.

A minha pergunta buscava uma resposta que demarcasse o que era ser, e o que não era ser militante sem-terra. A resposta não apresentou a demarcação que eu esperava. Será que a pergunta abarcava mesmo a complexidade da experiência?

Eu buscava uma demarcação pragmática, ou seja, que servisse para o meu trabalho de pesquisa, no sentido de demarcar o universo dos que seriam entrevistados. Acontece que os sentidos da pergunta para mim estavam relacionados a esse interesse pragmático, para a liderança, de outro modo, a sua resposta estava ancorada em outros sentidos.

Um dos sentidos da resposta, pelo menos um que posso ousar sugerir está relacionado ao interesse subjacente ao discurso militante, de convencer e *trazer para perto*. Esta interpretação está ancorada na minha própria experiência *militante*: o convencimento, a conquista pela palavra, pela teoria, é uma marca significativa da prática militante.

Nesse sentido, desconfiamos que essa forma flexível e aberta como a militância é apresentada pela liderança em sua resposta tem a ver com a importância prática deste tipo de demarcação. É uma demarcação identitária que engloba, nesse sentido, uma identidade coletiva aberta.

Buscando então os sentidos relacionados à prática militante, que inevitavelmente são demarcatórios da própria identidade militante, podemos pensar em como essa prática e as pessoas e grupos praticantes são referidos no assentamento.

Podemos partir, nesse sentido, da palavra *militância*. É assim que as pessoas se referem aos que representam o MST na prática cotidiana do assentamento. A palavra soa a um estranho como a definição da própria prática militante (fazer militância) ou como a definição de um grupo de militantes. No entanto, é comum no assentamento falarem *a militância fez isso*, por exemplo, referindo-se a uma pessoa.

Acreditamos que a utilização do termo *militância* foi instaurada pelo próprio Movimento, a partir dos discursos das lideranças e militantes que agenciaram o processo de constituição do assentamento. O termo aparenta ter, como já dissemos, um sentido aberto, sinalizando que o que faz o militante não é uma posição estabelecida, mas uma prática. Qualquer assentado ou não-assentado neste sentido, pode tornar-se militância, ao exercer a militância.

Não queremos dizer com isso que os militantes e lideranças instauraram a utilização deste e de outros termos de maneira consciente e planejada. Eles mesmos, inseridos em uma prática cultural, reproduziram um vocabulário ancorado nesta prática e em seus sentidos.

Podemos imaginar este processo como um encontro. Encontro de trajetórias sociais de sujeitos em *busca de terra para plantar e viver* com a trajetória de um Movimento Social de luta pela terra: O MST. Processo dialético e tenso, atravessado por sentimentos de medo e identificação.

O medo está possivelmente ancorado no fato do signo *sem-terra* ter sido infringido por um sentido extremamente depreciativo, o que foi e ainda continua sendo, resultado de um investimento interessado da grande mídia de deslegitimar as ações do Movimento Sem-terra, tratando as ações como crimes e os praticantes, especialmente aqueles que simbolizam com mais presença O Movimento – as lideranças e militantes – como bandidos.

Acreditamos também que, antes disso, o medo do MST também está relacionado com os *habitus* que atravessam as trajetórias dos sem-terra *na busca por terra*. O ato prático da ocupação de uma terra é muitas vezes visto como tentativa de roubo, como algo desonesto, reprimível por éticas que constituem seus *habitus*.

Acreditamos, nesse sentido, que o fato do assentamento ter sido ocupado depois de sua desapropriação, e desta forma, os ocupantes estarem legitimados frente à justiça

quando ocuparam a terra, facilitou o ingresso de alguns que se engajaram na *militância* ao longo do processo de constituição do assentamento. A busca de um pedaço de terra de reforma agrária encontrou um caminho menos árduo e tenso, em dimensões objetivas e subjetivas, do que o de ocupação de uma terra em situação de conflito com o proprietário. O sofrimento relacionado à violência dos conflitos com os proprietários e seus jagunços, e dos conflitos morais que os próprios sem-terra atravessam são mais presentes neste último tipo de ocupação.

Noutro sentido, entendemos que é a prática dos militantes que vai tanto construindo legitimidade frente ao coletivo de assentados como formando a militância. É claro que este processo é atravessado por muitas dimensões. Tentaremos pincelar ao longo deste capítulo, algumas possibilidades de interpretação deste processo.

Falamos até então de *militantes assentados*, sem nos preocupar com uma definição. Agora trataremos disso, especialmente para demarcar algumas especificidades desta posição social, tanto em termos da relação com o Movimento, enquanto organização política e social, como também no que faz referência ao trabalho de administração do lote.

Militantes profissionais e militantes assentados: diferentes experiências de militância sem-terra.

Para falar dos militantes que pesquisamos, utilizaremos a idéia de *militantes assentados*, pois, há uma diferença importante entre estes, que tiveram sua identidade forjada no contexto de luta por um pedaço de terra, e aqueles descritos por Débora Lerrer (2008).

Lerrer (2008) fala de gerações de militantes com um grau muito elevado de integração ao Movimento, ao ponto de serem deslocados para cumprir tarefas do MST em estados e regiões diferentes de sua origem. Estes são os que poderíamos chamar de *militantes profissionais*, geralmente com escolarização alta, e cumprindo tarefas centrais na vida do Movimento enquanto organização política.

Nem sempre estes militantes têm uma relação direta com a terra, afinal, a identidade militante *sem-terra do MST* requer, neste caso, um engajamento total, como sugere Lerrer (2008) fazendo parte das várias dimensões da vida dos sujeitos, o que muitas vezes, inviabiliza o “cuidado da terra”.

O *militante assentado* (na situação específica que estudamos), ao contrário, precisa cumprir suas tarefas de assentado, cuidar da terra, das criações, da lavoura, da colheita, enfim, da administração do seu lote. Ao tempo em que também cumpre tarefas de *militância*: organizar reuniões, fazer trabalho de base⁶, organizar e participar de ocupações em outras localidades, organizar e participar de encontros, de marchas, enfim de atividades políticas do Movimento. Muitas vezes, pelo que percebi, os *militantes assentados* acabam tendo uma jornada de trabalho bastante pesada.

Os *militantes assentados* e *militantes profissionais* podem ser reconhecidos pelos companheiros/as de militância, e assim, pela própria organização, como *militantes orgânicos*, desde que integrados intensamente ao movimento, e, desta forma, respeitosos aos seus princípios político-ideológicos e deliberações.

A categoria *militante orgânico* não é específica da prática política do MST. Os partidos políticos e outras organizações sociais de esquerda também utilizam esta categoria para definir o nível de integração aos seus princípios e de investimento na sua prática.

Percebemos em nossa observação acerca da experiência militante sem-terra nos assentamentos, que o *militante assentado* pode ser reconhecido como *militante orgânico*, muito embora, enfrente para isso uma contradição com sua posição social. Os *militantes assentados* vivem uma contradição entre a dedicação ao trabalho com a terra e a militância enquanto prática social que desenvolve o Movimento como organização política.

Para conseguir sobreviver do trabalho com a terra, o *militante assentado* precisa dedicar muito tempo de seu dia ao cuidado do lote. Especialmente quando a propriedade está localizada em uma área pouco produtiva, como é o caso do assentamento José Antônio Eufrosino.

As tarefas de *militância* também exigem tempo e, sendo assim, disputam com a atividade de agricultor no dia-a-dia do *militante assentado*. Este *militante* se sente muitas vezes pressionado, já que, o Movimento cobra a sua participação nas tarefas da *militância*, por outro lado, o lote e a família demandam o seu cuidado.

⁶ Trabalho de base é o termo utilizado pelo Movimento para designar o trabalho educativo que antecede às ocupações e manifestações. Este é, sobretudo, um trabalho de convencimento, já que, é através dele que são recrutadas novas pessoas para a luta. O termo é também utilizado em toda a tradição de esquerda, fazendo parte da linguagem dos partidos políticos, como também de outros movimentos sociais. É um trabalho realizado especialmente por militantes.

Noutro sentido, podemos observar mais uma contradição. Desta vez situada no campo dos valores. Há um princípio fundamental nas organizações de esquerda que se encontram numa situação intensa de conflito com as instituições e valores hegemônicos: o princípio de entrega total à luta. Isto não está explicitamente grafado nas cartilhas do Movimento, nem é um princípio comunicado quando do ingresso no MST. É um valor compartilhado pela militância e reforçado como característica essencial do *militante orgânico*.

Acontece que, a “entrega total” exige um (des)enraizamento do sujeito de sua posição social. O *militante assentado*, por precisar cuidar dos trabalhos de agricultor está, inevitavelmente, enraizado à terra, ligado ao trabalho e à lógica de vida relacionada a ela.

Esta contradição não é particular do *militante assentado*, afinal, na vida dos assentamentos, aqueles que são assentados e não-militantes sofrem da mesma contradição, que faz muitas vezes com que haja, depois do processo de conquista da terra, uma diminuição da participação dos assentados na vida política do Movimento no assentamento.

Conheci muitos *militantes profissionais* que eram também reconhecidos como *militantes orgânicos* e percebo diferenças entre estes e os *militantes assentados*. Na realidade que observamos, os últimos, são menos orgânicos. Estas diferenças estão, sobretudo, marcadas em suas trajetórias e posições sociais.

Os *militantes profissionais* parecem viver integralmente para a construção e fortalecimento do Movimento e, embora, alguns sejam filhos de assentados, não lidam, em sua maioria, com o trabalho na terra. Há também, entre os militantes profissionais, os que não são filhos de assentados, mas que se incorporaram ao Movimento por uma identidade política, se apropriando da luta pela terra e da militância política como uma opção de vida. Alguns dos *militantes profissionais* que conheci, eram, por exemplo, estudantes universitários antes de engajarem-se na luta por terra, tendo conhecido e se incorporado ao Movimento através da política estudantil.

Estes militantes cumprem, geralmente, funções de coordenação e liderança e compõem os diversos setores em que o MST se divide, como por exemplo, o setor de Educação, de Formação Política, ou de elaboração de Projetos. Parte destes recebe do Movimento condições materiais para que tenham uma vida dedicada à atuação política. É fato que esta *ajuda material*, em forma de custeio, é muitas vezes irrisória e irregular,

já que o Movimento passa por inúmeras dificuldades financeiras, não sendo, portanto, o fator condicionante para o seu engajamento.

Os *militantes assentados*, por outro lado, geralmente se construíram como militantes na luta por um pedaço de terra. Os que entrevistamos não recebem ajuda financeira do movimento, tendo que tirar o seu sustento e da sua família, do trabalho com a terra.

Sem a terra: uma identidade que começa da falta.

Uma marca está presente nas trajetórias de todos os *militantes assentados* que entrevistamos: chegaram às fileiras da luta pela terra na busca de um pedaço de terra para trabalhar e viver. A condição social de sem-terra, que no nosso caso é representada por posições sociais e trajetórias que são, ao mesmo tempo, semelhantes e singulares, é, além de uma situação relacionada às condições materiais, uma produção do mundo dos valores e dos desejos.

É justamente a partir desta condição que os narradores constroem os sentidos/justificativas para a sua apropriação da identidade sem-terra e engajamento na luta. Certamente, a necessidade de justificar a participação no Movimento a partir da história de vida, condiciona a narrativa a deter-se em situações/histórias que evidenciem a relação do narrador com o mundo rural, e os significados que o retorno a vida e ao trabalho no campo têm em suas vidas. No entanto, isto não pode amortecer a importância que devemos dar às condições de *sem-terra* (as diversas condições sugeridas pelas trajetórias).

Das oito entrevistas realizadas, três são marcadas, em suas explicações para a entrada na luta por terra, por um eixo de significação que poderíamos designar como “retorno a terra”. Estes narradores nos apresentam através de suas narrativas uma trajetória de camponeses que se viram, por algum motivo, obrigados a abandonar as terras onde viviam e trabalhavam, para morar nas periferias da cidade. Duas destas pessoas - o Militante A (62 anos) e a militante B (63 anos) - viveram e trabalharam em propriedades alheias, na condição de *moradores*, ou, em outras condições parecidas, em que dependiam de terras alheias para sobreviver. Não falam com detalhes, no entanto, sobre que trocas regulavam estas condições de morada e uso da terra de terceiros.

Eles representam, entretanto, o período em que viviam nestas condições como um tempo de felicidade. As memórias são, nesse sentido, nostálgicas e pintam em tons coloridos até mesmo a relação com o proprietário da terra como no trecho apresentado a seguir, retirado da narrativa da militante B.

Militante B: aí eu vivia lá em Cabaceiras... era na agricultura também. Só que lá era mais diferente. Era melhor do que aqui. Porque lá a gente tinha... feijão verde, milho, jirimum, batata... a gente tinha de seca à verão... porque a gente plantava... que o rio passava... que a gente plantava, na represa do rio...

Pesquisador: era terra de vocês mesmo?

Militante B: não, não, não, não... essa terra lá que a gente morava, a gente morava na terra de um senhor lá... um senhor de engenho... que era uma pessoa muito boa. A gente morava nessa terra... Essa terra, os morador... o fazendeiro... a cada um daqueles morador, dava uma vaca... (pausa curta) e leite. A gente tirava o leite daquela vaca... era pra gente. Quando aquela vaca apartava, que não tava dando mais leite, soltava no cercado... e o... o... dona da terra... do gado... já dava outro pra gente... Sei que era queijo, era qualhada... a gente lá no Cariri, era uma vida boa. (pausa curta) aí minha mãe foi indo, foi indo... aí quando eu completei dez anos... aí minha mãe disse – vamo simbora... vamo embora pra Campina – que os pais dela moravam aqui em Campina – Vamo embora pra Campina – e eu dizia – Mas mãe, aqui tão bom, mãe – mas não – nós vamos simbora – aí viemo... passemos um mês na casa... dos meus avós... aí depois a gente fez uma casinha... aí ficamos lá, nessa casinha... (enfática) foi cinquenta e cinco anos...

Para o militante A, o retorno à terra (a conquista do lote) significa também uma possibilidade de reencontro com uma identidade elaborada quando A e sua família viviam, na condição de *moradores*, em uma fazenda localizada em Cabaceiras, no Cariri Paraibano. Este período de sua vida, mesmo simples e marcado por restrições materiais, é recordado pelo narrador com grande nostalgia. No trecho abaixo ele fala como chegou à idéia de procurar uma área de assentamento, enquanto conversava com um técnico da Embrapa.

Militante A: Aí eu falei pra ele o seguinte, eu disse: “esse... doutor... (pausa) eu queria... (pausa) se eu pudesse eu comprava uma área do Cariri, pra eu criar... pra criação...” e eu disse que... aí ele disse:... eu disse: “eu não... eu não posso fazer isso porque... o meu custo de vida é muito pouco”. Então ele... falou o seguinte: “olha Seu “A”... porque tu não procura, uma área de um assentamento?”

(...)

E eu aproveitei, vim... que eu sou caririzeiro... gostei... o... o... o sistema do Cariri eu conheço bem, como é que eu vivo, como é que eu vou buscar, como é que eu vou adquirir aquilo. Eu conheço bem isso.

Né? Sei entrar... não sou... o que eu sou... as características do Cariri eu tenho tudo... como se pode viver mesmo.

Na sua narrativa o *militante A* retorna sempre à identidade de *caririzeiro*, se afirmando como *homem do cariri*. Identidade esta que é associada a um conhecimento sobre o ambiente ecológico da região, especialmente, o saber acerca da criação de animais. Recorre a este eixo significativo para explicar como chegou a ingressar no assentamento e a conhecer o Movimento. Sem pretensões de explicar qual é o substrato desta identidade, achamos interessante expor um trecho da narrativa do *militante A* sobre sua vida no Cariri quando ainda era menino.

Militante A: Eu nasci num lugar chamado Cabaceiras. Aqui no Cariri... Cabaceiras... eu nasci lá... num lugar chamado relva. Lugar muito ruim, é o Cariri da Paraíba é lá... O Cariri pior que existe. (pausa) Meu pai criou vinte e cinco filhos... ele era homem que vivia em fazenda... trabalhava em fazenda... e... quando ele não trabalhava nas fazendas... que saía, que era desempregado... ele ia fazer carvão. Comprava madeira... que hoje é uma coisa que a gente não aceita isso. (...) E eu comecei a trabalhar com seis anos de idade. Meu pai levava nas costas eu... e outro irmão meu. (...) pra ajudar ele, pra ele não ta só no mato, que ele dizia que não gostava de ta só, porque tinha um corte no machado, no... da foice, e tinha um filho pra ajudar ele... (...) E era uma vida muito difícil... (...) Uma roupa eu não tinha... um calçado, eu vim calçar um... um... um sapato, eu tava com vinte anos, quase. Porque não tinha condição de comprar. (pausa) (enfático) Fome eu nunca passei. Porque eu não passava, porque nas... nas matas, existia o que comer... (...) Eu ia pra o mato... eu me levantava de quatro hora da manhã com uma baleeira... que chamam estilingue né? Você conhece?

Pesquisador: conheço sim... lá na Bahia a gente chama de Badogue.
(...) **Militante A:** e... e... e eu saía pro mato... pras matas... muitos passarinho... eu matava aqueles passarinho. Levava um pacote assim de sal... e um punhadinho de farinha num... quando tinha. (...) Quando nós chegava no mato [refere-se ao irmão]... numa serra... quando eu vejo uma serra dessa (se refere à serra do lugar onde é assentado)... aonde tem serra eu to alegre. (...) eu chegava naquelas serras, e existe aquelas barroquinha de pedra naquelas... naquelas serras... naqueles lajedo grande... e... e no mato existe uma... uma... uma frutazinha... que ninguém come ela não... que ela chama-se... o nome dela é *mata calado*. Quando ela esquenta... que ela amadurece que esquenta, ela estrala... quando ela estrala sai aquela... aquela lama de dentro, e fica as cuinha. Aquelas cuia cumpridinha assim... o que é que eu fazia... naqueles... naquelas pedra existe uns tanque... pela natureza... quando chove ele enche d'água... e o povo do Cariri usa... cobria esses tanque com madeira... que é pra gado não ir beber e cair e dentro e morrer afogado... é coberto... aí nunca seca... você vai no Cariri, numa serra... uma seca de você não agüentar... quando você sai em cima de uma pedra daquela... tem um tanque cheio d'água.

(pausa curta) aí eu chegava ali, e levava café, açúcar... aí me pergunte, como era que eu fazia o café? (pausa)

Pesquisador: como era?

Militante A: como era que eu fazia o café... isso é difícil. Como é que eu fazia o fogo que eu não tinha o fósforo... que minha mãe não deixava eu andar com fósforo porque... era arriscar eu incendiar os... as matas. (pausa curta) era proibido criança andar com fósforo nessa época. (pausa curta) Existe uma macambira nas serras que chama macambira de serrote, ela bote um.. um... um pendão... um pendão... no final do pendão... (...) pegava um pau daqueles... eu pegava uma aspa de “ancureta”... aspa de fazer “amarragem”, que nos mato faz, né? Eu cortava um pedacinho assim... amolava ela bem amoladazinha, fazia uma faca... cortava até o vento... essas faquinha que eu fazia. Eu chegava abria aquela vara de pendão... e esfregava uma na outra assim ó... (faz o gesto) (...) começava a fumaçar, criava fogo. Aí eu fazia o fogo. Dois paus... eu fazia o fogo ali. Daquele fogo, eu pegava três pedra e colocava dentro daquele fogo. Que eu conhecia nera, botava lenha... botava três pedra dentro. Ia naquelas barroca... da pedra do lajedo... que tinha aquelas barroquinha... aqueles tanquezinho pequeno... limpava bem limpinho... botava água dentro (...) botava o açúcar e botava o café... (pausa curta) na água. Como era que eu fervia aquela água? Eu ia naquele fogo, tirava aquelas três pedras que tava dentro daquele fogo... que vinha quente, que chega vinha faiscando... eu pegava com dois pedaço de pau(...)e botava dentro do café... era café que se derramava por cima da pedra, por todo canto (risos). (pausa curta) aí eu tinha aquelas cuinha do mata calado... aquela ali era a minha xícara de eu tomar o café. (...) E ali eu me virava com isso. (...) aí o povo diz assim, como é que um índio vive? Vive melhor do que a gente que come o que não presta.

A partir destas duas trajetórias, ambas tendo início na vida rural no município de Cabaceiras, precisamos atentar para a diferença que há no significado que a vida rural no Cariri paraibano apresenta nas duas narrativas. Embora ambas recordem com nostalgia o tempo em que viviam em Cabaceiras, a militante B contrapõe a vida no assentamento atualmente, em que administra o lote, à vida em Cabaceiras, quando morava em uma fazenda de propriedade alheia. A vida na fazenda em Cabaceiras representa para ela um tempo de mais prosperidade e abundância do que os dias atuais. O militante A, pelo contrário, não faz uma contraposição entre as duas experiências. Tenta, ao invés disso, aproximá-las. A vida em Cabaceiras, no entanto, representa para ele um tempo de maior pobreza.

O eixo de significado “retorno à terra” está presente em uma outra narrativa: a de um homem de 34 anos (militante C). Ele deixou o sítio onde morava com sua família ainda jovem (com 12 anos), por conta da situação econômica, já que não conseguiam mais tirar o sustento do trabalho na terra. Também pesa nesta *ida para a cidade* o fato

de seu pai ser mais ligado a uma atividade que no universo urbano é mais rentável, a profissão de pedreiro.

Militante C: A gente... nasceu e se criou... numa localidade aqui, chamada Salgadinho... um sítio... aqui próximo à Campina. Saímos desse sítio... com doze anos de idade...

Pesquisador: Esse sítio era... era de quem?

Militante C: era dos meus avós... avós maternos.

Pesquisador: certo.

Militante C: é... e aí... moramos lá, né? minha mãe, meus avós... tiveram... meus avós maternos, tiveram apenas dois filhos... a minha mãe, e um tio que hoje é falecido. (...) A gente foi criado junto... porque minha mãe casou... e... acabou ficando dentro de casa, e aí... a família invés de... de ela sair de dentro de casa... aumentou, porque meu tio já era casado... só eram eles dois, né? meu avô e minha avó com dois filhos (...) minha avó trabalhava na cidade nessa época (...) Negociava... tinha um banco na feira central de Campina, e... vendia... uma série de coisa, né? entre elas, verduras, frutas, e também vendia umas galinhas, e ovos, né? (...) Meu avô sempre foi ligado mais a essa questão da agricultura. (...) por esse motivo... a minha mãe... permaneceu morando... na casa, porque continuou como dona da casa... porque na ausência da minha avó, era ela quem tocava os afazeres domésticos. E aí a gente... acabou meio que... convivendo, nós fomos se criando justamente com os avós... (pausa curta) ficamos, até uns doze anos, né? meu pai sempre foi mais ligado a essa questão da cidade, né? mesmo tendo vindo pro sítio. Né? e... a minha avó paterna, né? meus avós paternos... tendo... comprado também um pedacinho de terra vizinho... ao qual, já era dos meus avós, né? dos meus outros avós... e permanecendo lá por um tempo... retornaram pra cidade. Mas, meu pai... acabou conhecendo a minha mãe... e achando que daria certo, se envolveu e... chegaram a casar, né? e aí... tiveram cinco filhos. Entre os cinco filhos, eu sou o mais velho... e... com o falecimento do meu avô materno... a gente achou que deveria mudar... do sítio, ao qual a gente morava, né? era um sítio pequeno... um hectare e meio... na verdade era de duas pessoas, porque com o falecimento do meu avô, a minha avó disse que não interessava... ficou pra duas pessoas... ficou pra minha mãe e pro meu tio que na época era vivo. Isso foi em oitenta e seis... nós fomos pra... pras Malvinas, né? conjunto Severino Cabral... aliás... Álvaro Gaudêncio. E... meu pai tendo trabalhado no conjunto, né? meu pai toda vida exerceu a função de pedreiro, né? e aí tinha trabalhado como pedreiro nesse conjunto... fez amizade... com um dos engenheiros-chefe. Que... tinha na época uma regalia... de... apontar alguns nomes... como sugestão, pra... é... ser beneficiado com uma das casas, né? (...) e apontou o nome do meu pai, por conta de se dar bem com ele, né? pra ser beneficiado com uma das casas. (pausa curta) e aí nós acabamos indo pra... pras Malvinas, né?

Uma marca nas trajetórias destes *militantes assentados*, que podemos dizer são rurais-urbanas, é que no tempo em que viveram na cidade, mesmo que desempenhassem

outras atividades que constituíam sua renda, mantiveram práticas da vida no campo, como a agricultura nos quintais e a criação de animais. Um trecho da narrativa do militante C exemplifica isto.

É... Toda vida a gente lidou com essa questão de animal, né? a gente mesmo tinha saído do campo, mas nunca perdeu a vinculação com a terra... a gente sempre teve essa questão... da criação... de lidar com animais, muito presente... é tanto que a gente... de seis anos de idade pra cá. Né? ... completando aí vinte e oito anos, né? a gente nunca passou um... um dia... que não tivesse dizer assim... pelo menos um bichinho lá eu tenho, né? hoje a gente tem mais de um... mas, de seis anos pra cá a gente sempre teve... e aí manteve isso. Mesmo tando na cidade, né? mas criava, tinha uma série de coisa, né? nessa época, além de lidar com isso, né? com alguns animais... a gente comprava... tinha meio que um comércio de animais. A gente comprava... vendia... trocava... (...)

Tava faltando alguma coisa. (pausa curta) e como a gente falou... a gente nunca tinha perdido essa vinculação com a terra... e tudo mais... isso, aquilo, aquilo outro. Então nessa época, a gente tinha alguns animais e... (...) de grande porte, né? porque... cavalo e burro, né? então a gente tinha esses animais... é... quando estávamos na firma (refere-se a um trabalho de carteira assinada por dois anos), arrendava pasto, pra poder botar esses animais. (pausa curta) saindo da firma não tem mais como manter esse arrendamento desse... do pasto, né? e... precisava arrumar um canto pra botar, né?

Dos outro cinco narradores, duas mulheres têm nas trajetórias, antes de tornarem-se assentadas, experiências urbanas.

Uma delas (militante D), de 27 anos, viveu - até o momento em que foi para o assentamento - na cidade. Sua vida, no entanto, foi permeada por práticas rurais desde a infância. Sua mãe plantava e vendia hortaliças como coentro. Ela saía junto com a irmã, oferecendo de porta em porta o que conseguiam produzir. Sua mãe também trabalhou com criação de animais, negociando carne. A decisão de entrar na luta por um pedaço de terra foi também de sua mãe. A militante D, na época com um bebê de colo, foi para o assentamento, depois que a mãe já estava instalada. Segundo ela própria, a sua ida para o assentamento foi a contragosto: estava acostumada com a vida na cidade e resistia à idéia de morar e trabalhar no campo, além disso, não gostava da idéia de se aproximar do MST devido à imagem veiculada na televisão acerca dos *sem-terra*.

A outra mulher, hoje com 54 anos (militante E). Nasceu em um sítio, de onde saiu ainda bebê. Seus pais não viram mais condições de sobreviver nas terras que eram da família. Seu pai, na cidade, entrou numa sociedade de uma fábrica de papel, ramo que ocupou por pouco mais de dois anos. Com a falência do negócio resolveu botar “um

banco” de feira. A feira é o ambiente de trabalho que marca a vida desta narradora. Pelas peripécias da vida, ela tornar-se assentada, ao que atribui um sentido de recomeço de vida. Essa será uma das trajetórias exploradas nos capítulos que seguem, especialmente, pela longa experiência em atividades urbanas. Além disso, esta narradora vivenciou o processo de constituição do assentamento a partir de um mediador que se antagonizava às posições do Movimento. Ela foi levada ao assentamento por pessoas ligadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande, grupo que representou durante um período no assentamento.

Os outros três narradores tiveram trajetórias eminentemente rurais.

Uma delas, uma mulher de 31 anos (militante F), nasceu em Campina Grande, mas viveu no sítio dos avós maternos até a morte do avô. Ainda morando no sítio dos avós, se casou com quinze anos e teve três filhos. Depois da morte do avô foi morar no sítio do pai que era separado de sua mãe. Ele possuía uma propriedade vizinha de onde se localiza hoje o assentamento *José Antônio Eufrosino*. De acordo com ela, as divergências que tinha com sua família, especialmente com seu pai, fizeram com que procurassem (ela, o marido e os filhos) uma área de assentamento.

Assim como boa parte dos *militantes assentados* que entrevistamos, a militante F cadastrou-se nos correios para ter direito a uma terra de reforma agrária. O cadastro da reforma agrária nos correios foi uma política implantada durante o governo de Fernando Henrique Cardoso. Falaremos disso quando explorarmos a trajetória da militante E.

É importante demarcar os sentidos que a militante F atribui à sua entrada na luta por terra. Ao que parece, ela encontra em sua trajetória traços que já a aproximavam de uma identidade militante, por exemplo, a luta contra opressões familiares.

Militante F: É. Só que... é... nessa trajetória toda, eu era um pouco diferente da minha família, assim, eles me viam de uma forma diferente e eu também via diferente. Pela forma de dançar, pela forma de agir... pela própria indignação com algumas coisas. E... não aceitava também outras, em questão própria da, da submissão, tal... e aí vim pra cá.

Pesquisador: Submissão?

Militante F: Enfim, da sociedade em geral, principalmente em termo da mulher. E... participava lá de, na época de solteira, dos encontros de jovens. Nunca faltava um...

Pesquisador: Encontro de jovens de quê?

Militante F: Da igreja.

Pesquisador: Certo, da igreja...

Militante F: E quando eu casei, aí passei a fazer parte da, do clube de mães. Eu sempre gostei de... tá no meio do povo. Mas aí tem alguns choques, alguns contratempos, né, pela forma de pensar, de

agir tal... (...) só que meu pai, ele é assim, uma pessoa, muito, muito, como é que eu posso dizer, conservador.

Pesquisador: Certo.

Militante F: E aí a gente começou a ter alguns contratemplos, a gente acabou meio que se desentendendo, e eu fiquei sabendo do, desse assentamento, né, que tava pra sair esse assentamento. Fiz o cadastro no INCRA no nome do meu esposo.

Outro militante, um homem de 62 anos (Militante G), saiu de Alagoa Nova, região do Brejo Paraibano. Trabalhava na agricultura em Alagoa Grande, na terra do sogro. Como a propriedade era muito pequena, quando soube que havia uma nova ocupação dos sem-terra (a que resultou no assentamento *José Antônio Eufrosino*) resolveu ingressar na ocupação, na tentativa de conseguir um pedaço de terra. Apesar de falar do sogro, não faz nenhuma outra referência à família. Vive sozinho no assentamento. O Militante G falou muito pouco, apesar das minhas insistências.

O militante H (homem de 34 anos), último a ter o resumo de sua trajetória desenhado neste tópico, será motivo de um capítulo a parte, assim como a militante E. Sua trajetória puramente rural tem algumas peculiaridades. O militante H é o único que parece engajar-se no movimento mediado por motivos outros que não a luta por um pedaço de terra. Foi *morador, vaqueiro e trabalhador de diária* em Massaranduba-PB. Foi *morador* em uma propriedade pela qual tinham passado algumas gerações de sua família. Trabalhava em outra propriedade como *vaqueiro*. O MST chegou à região (Quando tinha 30 anos) e ocupou uma área ao lado da fazenda em que trabalhava. As repercussões deste encontro na trajetória do Militante H são bastante interessantes.

Dentre os entrevistados, o militante H é o que chegou por último ao *José Antônio Eufrosino*. Têm marcas, no entanto, no discurso e na trajetória que o sugerem como muito engajado.

Este militante me conduziu em uma carroça nas visitas aos outros *militantes assentados*.

Já conhecemos um pouco a trajetória dos *militantes assentados* que entrevistamos. Na sequência apresentamos algumas notas sobre o assentamento José Antônio Eufrosino.

O assentamento José Antônio Eufrosino.

O assentamento localiza-se nas áreas rurais de “Catolé de Boa Vista”, próximo a uma localidade chamada “Estreito”, “na porção semi-árida do município de Campina

Grande – PB, na microrregião homogênea do Agreste da Borborema e na mesorregião do Agreste”, com uma área de 2990,6401 hectares, conforme figura 1 (BRASIL, 2002 *apud* MIRANDA; CUNHA, 2007, p. 4).

Foi criado em 2001, após a desapropriação das fazendas Logradouro, Monte Alegre, Castelo e Bonfim. Estas terras foram oferecidas ao INCRA para fins de reforma agrária pelos antigos proprietários (herdeiros da fazenda). Acredito que a oferta foi feita especialmente pela baixa cotação e produtividade das terras, o que fazia desta transação com o governo um negócio lucrativo. Desta forma, o assentamento foi ocupado sem que houvesse conflitos entre os ocupantes e os antigos proprietários.

Existiram, no entanto, conflitos de outras origens. Fazendeiros insistiam em continuar a utilizar a área como pasto. Estes foram conflitos importantes para a construção da legitimidade do MST dentro do assentamento, como também para a demarcação e aprendizado da prática militante deste Movimento.

Sobre a ocupação e constituição do assentamento.

A ocupação das fazendas foi “mediada” pelo MST e também pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande (ligado à FETAG – Federação dos Trabalhadores Agrícolas). Segundo MIRANDA e CUNHA (2007), a maior parte das famílias que fez a ocupação estava acampada no assentamento Venâncio Tomé de Araújo (antigas fazendas Quixaba e Trapiá), e se deslocou para a área onde se constituiu o assentamento José Antônio Eufrosino após acordo com o INCRA. Esta informação coincide com o que pude colher no trabalho de campo:

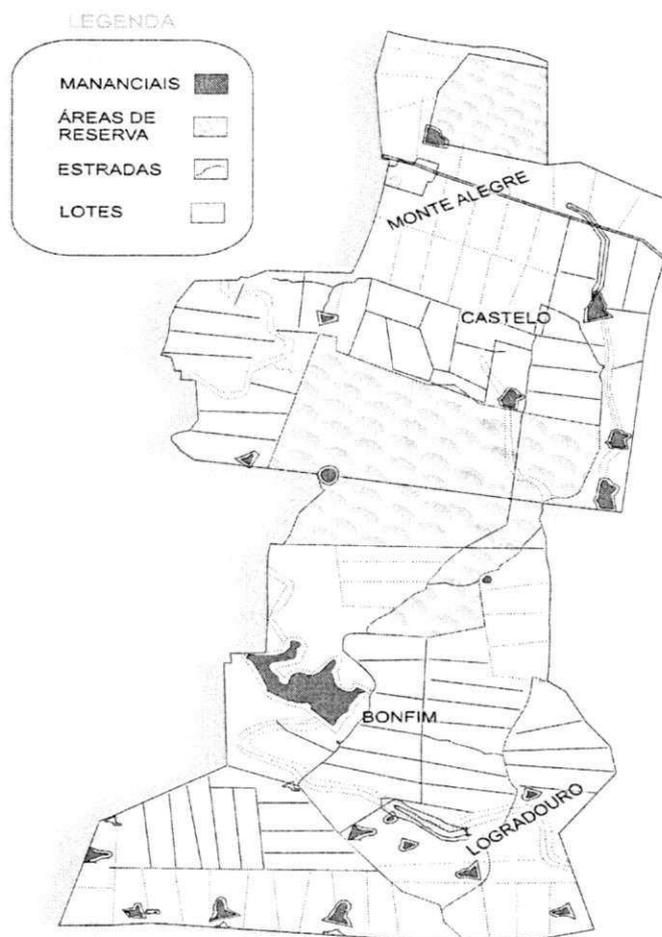
(...) fomos fazer uma ocupação lá na Quixaba [assentamento Venâncio Tomé de Araújo]. Aí passamos sete... foi oito dias. (...) Aí veio... um pessoal do INCRA... veio a Polícia Federal... Aí teve uma conversa com nós todos... aí falou que a gente fosse, viesse aqui para o Logradouro (assentamento José Antônio Eufrosino). Que tava desapropriado e a gente viesse para o Logradouro. E a gente veio” (militante assentada no José Antônio Eufrosino).

As duas organizações (MST e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande / ligado à FETAG), que articularam e acompanharam grupos diferentes para a ocupação da propriedade, agenciaram a formação de grupos distintos em disputa pela legitimidade de representação dos assentados no processo de constituição do assentamento.

Em 2001, os assentados constituíram a primeira associação. Não sabemos o quanto o MST influenciou e mediu o processo de formação desta. Contudo, as narrativas dos *militantes assentados* e a pesquisa de Miranda (2007) sugerem que esta associação, formada em 2001, passou cada vez mais a ser referenciada como a associação do MST.

A associação foi criada – em virtude das exigências do INCRA, que ressaltava a necessidade da associação, para que o crédito de fomento fosse liberado – às 20h00min do dia 18 de dezembro de 2001, e nomeada Associação dos Trabalhadores Rurais do Assentamento Bom Jesus (ATRABJ). De acordo com a ata de fundação, 70 pessoas estavam presentes à assembléia de criação (nesta época, o assentamento tinha 200 famílias). A assembléia foi coordenada pelo Sr. José Avelino da Silva e secretariada pelo Sr. Lademir Rodrigues de Lucena (os dois ainda são assentados). Entretanto, algum tempo depois, o nome da associação foi alterado (MIRANDA, 2007, p.74).

FIGURA 1



Retirada de BRASIL (2002 *apud* MIRANDA; CUNHA, 2007 – adaptado).

De acordo com Miranda (2007) o processo de criação da primeira associação, a *Bom Jesus*, foi marcado por muito “(...) desconhecimento por parte dos assentados das normas que regulamentam as instituições formais dos assentamentos rurais”. Acreditamos que o MST tinha uma presença pequena no assentamento neste período, não somente no que diz respeito às pessoas que se referenciavam ao movimento, mas também, no que tange ao investimento do Movimento (enquanto organização política) no processo de consolidação do assentamento.

Existiram alguns problemas que inviabilizaram o desenrolar do processo de institucionalização do assentamento por parte da ATRABJ. Problemas estes ligados à primeira diretoria da associação, como indicado por Miranda (2007, p.75).

A administração da primeira diretoria da associação adotou práticas ilícitas para eleger-se e manter-se à frente da instituição. Dentre elas, destaca-se a rasura da Ata de fundação, pelos membros da diretoria, para que um assentado ligado ao último arrendatário de uma das fazendas, que tinha interesse em manter seus animais nos pastos da área reformada, fosse o presidente.

Ao mesmo tempo em que a associação ATRABJ enfrentava estes problemas, o grupo ligado à FETAG e ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande, também criou uma associação de nome *José Antônio Eufrosino*.

De acordo com Miranda (2007) esta associação foi mais ágil no contato com a Associação Técnico-Científica Ernesto Luiz de Oliveira Júnior (ATECEL) e com o INCRA, o que possibilitou que dessem passos importantes no processo de constituição do assentamento e definissem o seu nome - *José Antônio Eufrosino* – em homenagem ao fundador do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande. Este fato desagradou aos assentados próximos ao MST que queriam que o nome do assentamento fosse *Bom Jesus* e aprofundou a disputa entre os dois grupos.

Ainda hoje, alguns assentados não identificam o assentamento como *José Antônio Eufrosino*, mas chamam-no por Logradouro. Nome conservado de uma das fazendas que compuseram o assentamento.

Vale destacar, nesse sentido, que essa divisão teve uma dimensão territorial. Enquanto o grupo ligado ao MST e à associação ATRABJ tinha mais respaldo e influência nas áreas das antigas fazendas *Logradouro* e *Bonfim*, o grupo ligado ao Sindicato e a associação José Antônio Eufrosino tinha mais respaldo e influência nas fazendas *Castelo* e *Monte Alegre*.

Esta situação, somada a uma série de outras dificuldades no âmbito da organização coletiva, fez com que o MST dedicasse mais atenção ao assentamento.

O MST enviou ao assentamento, nesse período, alguns militantes que vieram de outras localidades do estado e também de outros estados, como é o caso de seis militantes que foram deslocados do Pará e que contribuíram efetivamente para o fortalecimento do MST dentro do assentamento.

Na época ainda não existia uma militância organizada do MST no assentamento. Ao que parece, apenas uma pessoa *representava e falava* em nome do MST dentre os assentados (o Militante C). Vale destacar, em termos de trajetória social, que este foi, dentre os militantes que entrevistamos, o único a ter experiência de militância antes de engajar-se na luta por um pedaço de terra. Na Pastoral Operária.

(...) era uma das pessoas que tava na turma que fazia essa questão da catequese... passou a contribuir com a formação de outras pessoas, né? e aí meio que... vem... vem passando, né? e aí chegemo a passar aproximadamente aí uns seis anos... de doze a gente foi chegando, já pertinho com dezoito... a gente meio que deu uma parada nessa questão da igreja, né? nessa época a gente já tinha conhecido a... a... a PO, né? que é a Pastoral Operária... que é uma das pastorais da igreja católica, né? e aí a gente já tava militando na PO... aonde conheceu diversas lideranças, bem conhecidas ainda hoje em Campina, né? e a gente acabou passando... aproximadamente esses seis anos... porque isso? Porque quando tava pra completar dezoito anos... a gente foi se apresentar... e acabou sendo escolhido pra... servir ao exército.

Logo que entrou no assentamento, em março de 2001, este militante foi convidado pelo MST para fazer um curso técnico em Bananeiras, curso conveniado com a UFPB. Além da experiência de militância, marcada em sua trajetória, podemos destacar que este assentado tinha o ensino fundamental completo, requisito para cursos técnicos como esse. Além disso, o próprio *militante assentado* destaca que o curso foi um espaço de formação em que pode conhecer o Movimento, sua prática e seu discurso.

(...) Sentamos, conversamos e vimos como era pra entrar nessa história desse Movimento... como era pra ta... em si na época não... não imaginávamos que era o Movimento... imaginávamos que era a terra. Como é que eu faço pra entrar nessa terra. (...).

(...) pela necessidade que... nos obrigava a arrumar um canto pra botar nossos animais... e não saber como fazer... acabamos de vim pra cá. Né? E aí... meio que ficamos... como a gente colocou... no decorrer de três meses, acabou que... a gente começou a aparecer nas reuniões... nas que tinha e aí... começamo a pedir a vez e a voz... e fomos falando, e fomos criando algumas coisas... e fomos... de certa forma, fomos aparentando. (pausa curta) Nesse momento alguém... da direção estadual... que na época tava aqui, participou inclusive, de algumas reuniões e... é... nos convida a... sentar. A gente inclui... a pessoa do X, né? Que hoje tá em Pernambuco, né? É militante... e... dirigente nacional do MST, né? E hoje tá no Pernambuco... que na época era dirigente aqui da Paraíba... e nos convidou a sentar. Acho um pouco estranho porque não sabíamos o que era que aquele povo queria, né? Não conhecíamos nada do Movimento... não sabíamos o que era aquilo. Né? Achava que aquilo era só pela terra... e não sabíamos que aquele povo tava... fazendo aquelas coisas. Mas quando o Cláudio nos convida a sentar, ele nos faz um convite, né? Pra que a gente fosse a Bananeiras fazer o técnico agrícola... (pausa curta) tendo em vista que a gente era a pessoa que... poderia ir, por conta do grau de escolaridade que tinha... e que na época... não me recordo se tinha alguém com o mesmo grau de escolaridade, né? E... era exatamente o que... Bananeiras tava pedindo, né? Era o segundo... o primeiro grau completo. Aí fomos pra Bananeiras... passamos um bom tempo em Bananeiras, fazendo o curso lá... passamos três meses lá...e pouco, né? Três anos e pouco aliás... é... no

intervalo desses três anos... eu passava um período de três meses na escola, três meses na comunidade.

O curso funcionava em períodos de três meses intensivos em que os alunos residiam no *campus*. Após o semestre tinham um período igual de três meses em que retornavam às suas localidades. Nesse sentido, o *militante assentado* pode conviver com pessoas ligadas ao MST de outras localidades do estado, como, também, pode desenvolver nesse período ações de ocupação no Brejo da Paraíba.

A experiência do curso foi importante para o *militante assentado* no que diz respeito à sua construção enquanto militante, e ao mesmo tempo na construção de um conhecimento que lhe dava legitimidade no assentamento. Este militante foi importantíssimo na constituição do assentamento, sendo referência importante para o coletivo de assentados. Posteriormente, discutiremos sobre a *rede de solidariedade* que é formada, tendo ele como eixo articulador, processo importante para a constituição da militância deste assentamento.

Os militantes do Pará.

Como já sinalizamos, neste período foram *deslocados* (esse é o termo utilizado dentro do universo comunicativo do Movimento) seis militantes do Pará para ajudar nas tarefas do MST no assentamento. Além destes militantes, outros militantes, de outros lugares da própria Paraíba também foram enviados ao lugar.

A chegada destes militantes e a sua intervenção no assentamento ajudaram na consolidação do MST enquanto organização/representação reconhecida pelos assentados.

Há que se demarcar o que estes militantes carregavam em termos de bagagem cultural, e como esta *bagagem*, que pode ser entendida como capital cultural vai se constituindo como capital simbólico (BOURDIEU, 1998a), possibilitando o reconhecimento de sua importância, e, por conseqüência, da importância do próprio MST, organização em nome da qual falaram e atuaram.

Entre os *militantes assentados* que entrevistamos, todos tiveram o primeiro contato com o MST através da busca por um pedaço de terra para vida e trabalho. Não tinham um conhecimento prévio sobre os atalhos e percalços da constituição de um assentamento. Já os militantes que vieram de outros lugares, traziam consigo esse

conhecimento, adquirido em eventos anteriores em que acompanharam processos parecidos. Essa marca da experiência fez com que o MST aos poucos fosse ampliando sua legitimidade dentro do assentamento.

Alguns dados apontados por Miranda (2007) acerca do grau de escolarização de assentados do José Antônio Eufrosino, sugerem que a maior parte dos assentados cursou somente até a 4ª série do ensino fundamental (52,8%), sendo quase metade destes analfabetos (22,6%). A composição da escolaridade reforça a importância simbólica que o conhecimento apresentado pelos *militantes de fora* teve no processo de legitimação do Movimento.

Contudo, esse conhecimento não teria nenhum valor, não fosse a capacidade que mostrou ter de tornar-se um conhecimento prático, contribuindo efetivamente para o desenvolvimento do assentamento. Essa era a maior necessidade dos *representados*, já que precisavam da autorização para plantar, bem como da liberação de recursos para a construção das casas, cisternas e para a aquisição de instrumentos de trabalho. Eram condições fundamentais para a sobrevivência digna nos lotes e dependiam da superação das etapas de consolidação burocrática do assentamento. A vida nas condições de *acampado* (mesmo que o assentamento já tivesse sido reconhecido enquanto tal) representava para eles uma luta árdua e diária para permanecer na terra e ter assim, seu direito legitimado pelo INCRA, situação de que falaremos mais a frente.

Noutro sentido, a intervenção dos militantes do Pará foi importante na resolução de um grave problema no assentamento: *o problema dos bois*.

Como falamos acima alguns fazendeiros insistiam em manter seu gado no terreno do assentamento. Os militantes e o coletivo de assentados se vêem, neste contexto, numa luta contra estes fazendeiros, que num primeiro instante se exerceu pela dimensão do convencimento, e na busca por um percurso legal. Essa via parece ter funcionado para a maioria dos fazendeiros, exceto para um. Esgotada essa via, que não funcionou para que este fazendeiro retirasse o gado, o *coletivo de assentados* tomou a decisão de começar a *comer seus bois*.

Militante C: que teve... esse gado, no caso, né? que teve que ser abatido pelos próprios assentados e aí... vários foram abatidos à luz do dia... tirado em uma assembleia, né? “ó nós vamos comer aquele boi, porque aquele boi tá destruindo nosso roçado, nós avisamos ao dono e o dono não faz nada, solta é uma piada.” E aí, comemos o boi, polícia veio, deu um “zum zum zum” do Cabrunco... vai pra frente, vai pra trás, leva preso, leva não, lá vai, “se for um vai dez, vai

cinquenta, vai quinze, vai cem...” e aí a gente acabou que... conseguimos, entre aspas resolver essa questão do gado, né?

Militante F: (...) a primeira vez que fora morto um boi, foi lá no açude, né? a gente foi convocado pra uma reunião, todos os assentados. E nessa reunião... eu não estava, né? eu já cheguei no final. Só que nessas reuniões os assentados resolveram comer o boi. Matar o boi e comer. Aí ligaram pra ele do açude: “ó X nós estamos matando teu boi, se tu quiser tu vem buscar um pedaço de carne”. Aí ele foi pra Central, pegou um camburão e veio. Aí mataram o boi... e aí dividiram pra cada assentado um pedaço. Estavam quase todos lá... e aí cada um levou, né?

De acordo com algumas narrativas, os militantes do Pará influenciaram a decisão que o coletivo de assentados tomou. Nesse sentido, entendemos que o *conhecimento* destes militantes, ou seja, as experiências que acumularam em suas trajetórias, no contexto da militância no estado do Pará auxiliaram na construção de uma alternativa ao problema dos bois.

Este acontecimento e o seu desfecho são muito importantes para o aprendizado sobre o que é exercer a *militância*. Tanto que os *militantes assentados* entrevistados marcam como uma experiência ímpar, em que eles começaram a se perceber como militantes. Mais importante ainda porque é uma experiência de uma ação ilegal, porém legítima para o coletivo de assentados. É importante lembrar que até esse momento o coletivo de assentados não tinha enfrentado uma contradição forte com a legalidade, já que a terra estava desapropriada quando a ocuparam.

A associação ligada ao Sindicato perde força.

Noutro plano, podemos dizer que a associação ligada ao Sindicato perdeu força, possivelmente ao não conseguir dar respostas efetivas para os problemas concretos que atravessavam a vida dos assentados. A seqüência narrativa que segue, retirada da entrevista de história de vida de um dos militantes, exemplifica isso.

Militante A: eu gosto de fazer amizade aonde eu chego... e existia aqui duas entidades. O MST... e o Sindicato.

Pesquisador: certo. Tinha o sindicato aqui também?

Militante A: tinha o sindicato... essa menina fazia parte do sindicato... (refere-se a militante E) . E... e eu me dava com todo mundo... (pausa curta) mas eu achava... (pausa curta) que eu não (pausa curta) eu não podia ficar com os dois. Eu tinha de escolher um, que eu visse que tinha mais poder, mais força, mais vantagem,

mais... mais assim um... um... conhecimento... (pausa curta) porque eu gosto muito disso. (pausa) Bom aí o... o Sindicato me acolheu... (...) mas eu vi que não... que não tinha vantagem, que eu já existia informação de outros cantos. Eu fiquei com medo. Aí tal, eu dizia... não, depois eu converso com vocês... (...) depois eu converso com vocês e lá vai... aí eu... fiz meu barraco (...) aí veio um pessoal do MST... uns militantes, chegaram aqui, eu não conhecia... e eu não queria nada com o MST que eu achava que aquilo era uma coisa que... que não dava pra mim. (pausa curta) Mas eu comecei a colher... ver como era e tal... aí quando foi um dia eu disse ao meu companheiro... tinha um companheiro comigo, eu disse, (...) se a gente não ficar do lado do MST a gente vai perder isso aqui. Será? Eu disse, com certeza. (pausa curta) não é o que a gente pensa. Porque nas reunião que eu tinha com eles... que eles conversava comigo... eles passava as coisa pra mim, como era... eu gostava de perguntar... pra... pra... entender como era, né? E eu fui... criando aquilo em mim. Quando foi... pronto aí eu decidi. Disse, eu vou ficar do lado do MST (...).

Devemos, além disso, adicionar outras possibilidades de interpretação para a perda de legitimidade da associação ligada ao Sindicato, e para a ampliação da referência do MST dentro do assentamento.

A obrigação de permanecer na terra.

A regra básica para que as famílias pleiteassem um lote no assentamento era a permanência na terra. Esta regra não foi construída pelo coletivo dos assentados, nem pelas organizações sociais que mediavam a constituição do assentamento, mas é exigência do INCRA e da legislação que regula o processo de Reforma Agrária no Brasil.

A maioria das pessoas teve grandes dificuldades para cumpri-la. Algumas foram sozinhas, deixando as famílias. Outras foram com a família toda. Sobrevivendo como podiam de pequenos *bicos* que arranjavam nas fazendas das redondezas, ou mesmo na cidade de Campina Grande, como a *lavagem de roupa de ganho*. Essas *saídas* para trabalho, no entanto, não podiam coincidir com a visita dos técnicos do INCRA, pois, uma vez observada a situação de abandono do barraco, poderia resultar no desligamento da família do quadro do Registro de Beneficiários (RB).

Existiam, no entanto, *redes de solidariedade*. Os assentados se comunicavam sobre visitas do INCRA, bem como, justificavam a ausência de *vizinhos*, caso eles tivessem saído a trabalho. A relação que estabeleciam com aqueles que de fato não

moravam na terra parece, no entanto, ser diferente. Como o assentamento não podia ter famílias cadastradas que não residissem na terra, o coletivo de assentados se via pressionado a fiscalizar o cumprimento desta regra para garantir o andamento do processo institucional do assentamento.

De acordo com alguns dos *militantes assentados*, a maior parte da diretoria da associação ligada ao Sindicato não residia no assentamento. A *militância*, segundo a *militante* F, atuou no sentido de convencer o coletivo de assentados de que deveria tomar uma atitude nesse sentido. Além desta questão, suficientemente importante para que a associação ligada ao Sindicato perdesse legitimidade, podemos dizer que isto está relacionado também ao *problema dos bois*, questão que trabalharemos mais a frente. Por enquanto, vale dizer que os assentados em geral enfrentaram inúmeras dificuldades para permanecer na terra e que, no início, alguns sobreviveram (por desconhecimento? por necessidade?) da transgressão de normas institucionais importantes na constituição de um assentamento. Sobreviviam de arrendamentos da área para pasto a fazendeiros da região, como também tiravam madeira e faziam carvão de áreas preservadas, além de usufruir indiscriminadamente dos açudes.

O MST foi o primeiro grupo que fez um esforço para a regulação e cumprimento destas normas, denunciando estas práticas e convencendo os assentados da importância de combatê-las.

O grupo ligado ao Sindicato, especialmente parte da diretoria – inclusive o próprio presidente da Associação José Antônio Eufrosino - de acordo com os *militantes assentados*, persistiram com práticas do mesmo tipo, inclusive, arrendando a terra para trabalho a terceiros, que dividiam a renda da produção com eles.

Militante F: (...) o próprio presidente da FETAG... é... ele fez tanta coisa errada aqui, que os próprios assentados disse: “Chega. A gente quer que você vá embora”. Que na verdade ele não morava aqui... ele tinha o lote, e aí ele arrendava a terra. E as pessoas trabalhavam e dividiam com ele. E aí na descoberta, os pessoal se revoltaram. E aí, tu vai ter que ir embora, porque se não for embora a gente vai expulsar. (...) e aí a gente marcou com ele... “ó, ou tu vai embora ou tal dia a gente vai tirar teu barraco”. E assim os assentados fizeram, né? foram até lá... isso foi durante o dia... retiraram o barraco dele, retiraram a palma que tinha lá, e foi tudo dividido entre os assentados.

A associação ligada ao Sindicato foi aos poucos, também, sendo deslegitimada pelo próprio INCRA. De acordo com a *militante* E, que na época era vice-presidente da

associação José Antônio Eufrosino, o INCRA em reunião pediu a saída do presidente para que o fomento fosse liberado. Neste processo ele foi desligado da associação.

Em outro plano, se deixarmos de focar estas disputas institucionais entre o MST e o Sindicato, podemos perceber uma dimensão importante que atravessava a vida dos assentados neste período e que já foi de certa forma insinuada neste tópico. A necessidade de permanecer na terra, e de tirar dela o sustento – apesar das inúmeras dificuldades – sugere o primeiro sentido de luta que vai se constituindo nas histórias individuais dos assentados.

O primeiro sentido de luta: para permanecer na terra.

“lutar é preciso, né, mãe? Labutar é preciso, né, mãe?”

Gonzaguinha

As dificuldades que os militantes assentados enfrentaram, desde o momento em que se engajaram na luta por um pedaço de terra foram enormes. Como falamos antes, tiveram que fazer morada na terra, e permanecer nela. Alguns tiveram que largar até pequenos *bicos* que faziam nas cidades para garantir a posse do lote.

Militante B: (...) Vivia de lavagem de roupa. Que quando eu vim pra aqui... aí veio um pessoal, do INCRA... aí botou que tinha que ficar aí dentro porque se saísse perdia (enfática). Eu digo: "eu não ando não é atrás de casa, é atrás de um pedaço de terra pra mim trabalhar... e morar". Aí abandonei, as lavagem de roupa, aí eu... e agora Jesus? Tinha dia que eu... tinha dia (pausa)... que eu ia dormir com uma xícara de café com um punhado de farinha. Porque eu não podia sair daqui.

Militante D: (...) Aí disse, olha, mas pra você ficar... o INCRA é muito exigente... pra você ficar, você tem que fazer um barraco, e entrar pra debaixo. Eu disse: “tudo bem, agora me dê um tempo que eu cheguei agora, to com minha filha recém nascida”. Aí começou o sofrimento (...)

Estes militantes constroem em suas narrativas sobre esse período imagens que acentuam a sua atuação corajosa frente às restrições materiais, construindo um sentido de *persistência*, ou mesmo de *luta*. Luta aqui, no entanto, não tem um sentido político

de enfrentamento de antagonistas de classe, mas, um sentido de sobrevivência, de *labuta* cotidiana pela vida.

Militante D: (...) Os meus dois meninos tomava leite... aí mãinha com muito sacrifício, com muita luta, economizando daqui, dali, e de acolá, comprou uma cabra. Ela dava uma garrafa de leite. De uma garrafa de leite, a gente botava quatro copo d'água, pra poder... dar às duas crianças. Uma de três meses... e uma de... de... quatro anos... de quatro pra cinco anos. Era. Aí... a gente passou muita agonia aqui... muito sofrimento. Muito sofrimento mesmo. A gente chegou no final do inverno, não tinha plantado nada... não tinha... até comer pra os cachorros a gente comprava. Porque não tinha... não tinha ração pra esses bichos... a gente soltou na mata. Mãinha se desesperou, quando viu aquela agonia, aí falou com Ernesto, pra ver se ele arrumava um leite pros meninos, porque... o leite não dava... as crianças aperiava muito. Aí ele disse: "vá... vá... vá lá no curral e peça a... a... a Antoin..". chamava Antoin da burra... "que ele dá". Mas eu tinha que sair de casa cinco horas da manhã... pra pegar uma garrafa de leite, pra essas duas crianças... pra interar o leite pra essas duas crianças. (...) A gente sofremo muito... bateu a seca... o pasto acabou... a água acabou... a gente carregava água de uns tanque de pedra (...) Aí a gente... sofreu muito... os bicho passando fome... a gente uma agonia muito grande por água, que não tinha... aí a gente trouxe os bicho de lá. Minha mãe se desesperou... pegou um boi e trocou numa vaca. Pra poder ter o leite das crianças. Mas a gente vivia numa agonia tão grande, porque passava muita necessidade... não passava fome... mas necessidade de muitas coisas a gente passava...

São memórias de sofrimento, que ao tempo em que desenham as condições difíceis que enfrentaram, delineiam as imagens de homens e mulheres fortes (capazes de sobreviver da terra).

Essas imagens de si, relacionadas à persistência e à coragem, são construídas tendo o "outro" como referência. Esse outro é representado por aqueles que "não tiveram coragem" que "não persistiram", que, diante das condições difíceis enfrentadas, desistiram.

Militante A: (...) aí lá vai... sai gente, entra gente... sai gente, entra gente... e lá vai, e lá vai, lá vai. (pausa) é e... uns desvanecia, outros chegavam... e era assim que nem "ribeirão"... chegava e voltava, chegava e voltava...

Militante D: Quem precisa corre atrás. Eu trouxe minha filha pra aqui com três meses de idade. (ininteligível) pra poder sobreviver, porque se não fosse assim a gente não tava aqui dentro. Não sobrevivia

porque... muita gente foi embora... porque não tinha a idéia de... entendeu? De trabalhar aqui dentro pra sobreviver.

A ética do trabalho está presente nestas elaborações sobre os desistentes. A representação de que o trabalho, ou seja, o fato de serem trabalhadores, foi essencial para que suportassem as peripécias deste período, atravessa as narrativas sobre o *tempo do acampamento*. Os que foram embora, nesse sentido, são representados como *aqueles que não tiveram coragem para trabalhar e viver na/da terra*.

Esta ética, ao que me parece atravessa a realidade dos assentamentos, sustentando toda uma lógica de significação e de construção de legitimidade. Os próprios *militantes assentados* são mensurados (se é que a palavra alcança) pelos assentados através desta ética: se forem trabalhadores, no sentido de *ter coragem para viver e trabalhar na terra*, são bem vistos e desta forma, tem mais condições de ser reconhecidos pelo coletivo de assentados como *bons representantes*. Esta mesma ética pode ter outro sentido, diferente embora parecido: se o *militante assentado*, mesmo que não seja um trabalhador da terra dedicado, for um bom *representante*, no sentido de *trabalhar* pelo coletivo de assentados, pode ser legitimado por sua tarefa diferenciada, no sentido mesmo da divisão social do trabalho dentro do assentamento, a de exercer a *militância*.

Pude observar, em uma ocasião no ano de 2009 em que acompanhava a demarcação dos lotes do assentamento *Pequeno Richard*, uma conversa entre um grupo de assentados durante o trabalho de demarcação. Na conversa reclamavam da não participação de outros assentados no trabalho. Contudo, quando da demarcação do lote de um assentado que não estava presente, disseram (noutro sentido) que no seu caso não havia nenhum problema, pois, o mesmo era *muito corajoso para o trabalho*, e dava conta do sustento de uma família grande.

No que diz respeito às narrativas dos *militantes assentados* do José Antônio Eufrosino acerca do *tempo de acampamento*, é interessante sinalizar que essas memórias parecem ser marcadas por uma dimensão privada. Eles constroem uma memória que narra o que passaram e como passaram quando tiveram que morar no assentamento, não como coletivo de assentados, mas como pessoas individuais, famílias, ou no máximo pequenos agrupamentos de vizinhos.

Desconfiamos que a *labuta cotidiana* para sobreviver no assentamento, no período em que esperavam a liberação dos primeiros recursos para a construção das

casas e cisternas, é marcada mesmo por uma dimensão mais individual da luta pela terra. Ao mesmo tempo, algumas redes de solidariedade são sugeridas nas narrativas: os vizinhos e lideranças do assentamento.

Redes de Solidariedade.

É como se o acontecimento concreto em que foram todos eles colocados pela *vida*, os empurrassem para a construção destas redes de solidariedade. Não queremos dizer que esse foi um movimento homogêneo, previsível, mas que, as memórias dos *militantes assentados* sugerem que quando começam a *se ajudar* são construídos os primeiros sentidos de coletividade.

É importante dizer que algumas redes de solidariedade já existiam antes do processo do assentamento. O militante C (ao qual já fizemos referência) é bastante citado como sujeito mobilizador das redes de solidariedade dentro do assentamento, além disso, conhecia parte dos militantes assentados entrevistados antes do ingresso destes no assentamento. Alguns disseram conhecê-lo desde a infância. Outros que o viram pequeno. O fato é que esta liderança parece ter sido muito importante para a ida destas pessoas para o assentamento, para a sua permanência e também para o seu engajamento como militantes do MST.

São tantas as vias por aonde vai se tornando possível a apropriação da identidade *militante sem-terra*, que somente podemos falar deste processo identitário focando o nosso olhar em algum ponto. Além das trajetórias, que possibilitaram experiências que relacionam a vida destes sujeitos com o mundo rural e dão sentido à busca por um pedaço de terra para a vida e trabalho, o fato de terem referências pessoais dentro do assentamento – amigos, familiares, vizinhos – reforça a alternativa de engajar-se na luta pela terra, como também estimula a permanência.

Militante G: Eu cheguei foi... através de C né?

Pesquisador: através de C?

Militante G: tinha muito... que eu era muito amigo dele, aí... eu fui e “coisei” mais ele e tamo... pro que der e vier... né não?

Militante A: E quando eu cheguei aqui encontrei o companheiro C...

Pesquisador: certo.

Militante A: C é uma pessoa da minha casa... que ele nasceu e criou-se comigo...

Pesquisador: já conhecia C antes?

Militante A: Já... eu conheço *C*... as origens dele... eu conheço tudo... de pai, de mãe, de tudo eu conheço. E... (pausa curta) e eu achei uma coisa importante nele... como ele nasceu e... aquilo forte que eu achei nele... que ele muito... muito... dedicado... cheio de expressão boa... conversando bem... e eu... eu comecei a observar aquilo nele... e todo mundo aqui gostou de mim... que aonde eu chego eu sou assim... eu arrumo uma amizade com todo mundo.

Militante D: ta certo? Aí quando *C* veio pra cá... aí a gente... aí ele foi e lembrou da minha mãe, que... a gente se conhece há muito tempo... rapazote ele estudou com meu irmão. E ele sabia que mainha toda vida gostou de negociar... de trabalhar... de criar... toda vida. Aí ele foi e... mandou o recado... (...) falou com a minha mãe. (pausa curta) eu fiquei por lá... aí ela veio pra cá. (pausa curta) veio no mês de abril... só não to lembrada o ano... há... cinco anos atrás. É... porque ela faz cinco e eu faço quatro. Veio há cinco anos atrás... aí ela veio fez um barraco... veio numa semana, tirou um pedacinho fez um barraco... aí quando foi na outra semana ela já veio de novo. Veio ela e meu filho... meu primeiro filho.

É bem possível que vários destes processos sejam permeados por sentimentos de dívida e de gratidão. Nesse sentido, a própria referência do *militante C* como liderança no assentamento se reforça com a chegada de pessoas que são mais próximas. A busca por novas famílias para ocupar o assentamento José Antônio Eufrosino surgiu, antes de tudo, como uma necessidade do coletivo de assentados de fechar o quadro institucional das famílias, o Registro de Beneficiários (RB).

Militante D: aí *C* foi lá em casa... conversou comigo, e disse, olha, eu mandei lhe chamar, porque aqui é um canto muito bom de se viver... aqui é um canto pra você viver sua vida... pra vocês conseguir o seu... o seu objetivo... conseguir construir o... o seu futuro aqui, pra você e seus filhos. E a gente ta tentando completar a RB, que não tem as cem pessoas... tinha saído uma boa parte, já tinha saído... ido embora... que logo no começo tinha desistido.

Esta necessidade prática do coletivo de assentados de fechar o RB, apesar de ser demanda de todos os assentados, já que o registro de beneficiários incompleto impedia o andamento do processo de constituição do assentamento, foi resolvida a partir do esforço dos militantes especialmente.

Muito provavelmente, o militante *C*, liderança importante neste momento de constituição do assentamento, mobilizou uma *rede* de relações, contatando amigos e conhecidos para preencher o RB.

Não podemos sinalizar o quanto este traço está presente na composição social de todo o assentamento, mas está em parte das trajetórias dos *militantes assentados*

entrevistados. Talvez, porque a formação da militância foi, antes de tudo, permeada pelos laços de amizade.

Nesse sentido, gostaria de compartilhar a minha própria experiência de militância. Quando montávamos a chapa para concorrer às eleições do DCE-UEPB, no ano de 2005, recorremos especialmente aos amigos, convidando-os para essa composição. Acredito que no caso da formação da militância do assentamento, pode ter acontecido algo parecido. Ao formar um agrupamento político, as pessoas que são responsáveis pela mobilização e articulação do grupo buscam, em alguns casos, as afinidades pessoais, especialmente quando aqueles que serão “recrutados” não têm *trajetória política*. A busca de pessoas nas quais podem confiar parece ser o norte disto.

Até agora nos ocupamos com algumas notas etnográficas acerca do processo de formação da militância do José Antônio Eufrosino. Vamos agora às trajetórias sociais da militante E e do militante H.

A trajetória da militante E foi escolhida por ser a única trajetória puramente urbana. As experiências que atravessaram a vida desta militante estiveram quase sempre ligadas à vida e trabalho na cidade, contudo, em determinado momento de sua trajetória, a ligação com o campo se sobressai, e a ida para uma terra de reforma agrária (como possibilidade de recomeço) passa a fazer sentido. Além destas, outras justificativas podem ser aditadas para que escolhêssemos essa e não outras trajetórias para um *olhar* mais aprofundado. No assentamento, esta militante, apesar de hoje ligada ao MST, representa a existência e posições do grupo que disputou o controle político e burocrático do assentamento (o Grupo do Sindicato).

No que diz respeito à trajetória do militante H, ela foi escolhida por outros motivos. O mais sincero que posso expor está relacionado com a minha própria identificação com esta trajetória. Não posso explicar o porquê desta admiração que passei a ter por este militante, afinal, há coisas que a racionalidade não alcança. Os motivos que podem ser expostos foram relacionados especialmente ao fato de este *militante* ter transitado (em termos de trajetória) de uma posição de *defesa* do proprietário de uma terra (a posição social de vaqueiro), diretamente para o lugar de *acampado* do MST. Ao contrário de todos os outros militantes, este atribui a sua aproximação do MST a um motivo que está relacionado à honra. Além disso, aparece na sua trajetória uma oposição interessante entre *escravo da terra* (como representante da 4ª geração da família em uma propriedade na condição de *morador*) e *liberto* (como militante do MST). Importou também o fato de sua posição social, antes de engajar-se

na *luta por terra*, ter uma composição híbrida (vaqueiro e *morador*), posições que exercia em propriedades diferentes de uma mesma localidade. Ambas as posições marcadas por um controle da vida do *trabalhador* pelo patrão, que podia dar ordens além de determinados limites.

Vamos então às trajetórias sociais, começando pela trajetória do militante H.

Capítulo III

Trajatória social e militância

A maneira como concebi esta análise sugere uma relação dialética entre passado (como história incorporada), e o presente (que atualiza e abre possibilidades para as produções do futuro). Acredito que as *trajetórias sociais* e o *cotidiano* precisam ser tratados conjuntamente a fim de não perder a potência dialética da relação passado/presente.

Tenho ciência de que não consegui realizar de maneira satisfatória esta conjunção entre as dimensões histórica (relativa às trajetórias) e conjuntural (relativa às posições sociais que pressionam a vida dos sujeitos no presente) da experiência sem-terra. Mesmo assim, continuo apontando este caminho como uma maneira interessante de abordar a questão das identidades, para que autores mais ousados ou com mais fôlego possam realizá-lo. Com relação a minha empreitada pessoal, afirmo somente que a caminhada intelectual é como a vida, enquanto vivemos nunca paramos de tecê-la. Dou alguns passos aqui, e outros, quiçá, mais adiante.

Trajetórias sociais: identidade sem-terra e processo

Um estudo sobre identidade pode ter variadas perspectivas. A que apresento está preocupada com os processos que tornam possível a apropriação da identidade *sem-terra*. Não estou tratando esta identificação unicamente como uma identificação com o Movimento enquanto organização política. Falo também de um processo mais básico (se é que assim pode ser chamado) de apropriar-se da identidade *sem-terra* ao engajar-se na luta por um pedaço de terra.

Ao debruçar-nos sobre as trajetórias procurando entender como a identidade *sem-terra* se torna possível como produção da história, corremos o risco de ao tentar explicar o processo, tratar a identificação com os *sem-terra* como desencadeamento de uma trajetória linear, portanto, previsível e inevitável, e assim tornar outra coisa aquilo que chamamos de processo. É o que alerta Ferrante (1994 *apud* CURADO, 2006). Assumo este risco na tentativa de minimizá-lo.

Neste sentido nos inspiramos na perspectiva thompsiana:

“(...) Não apenas a estrutura do processo (ou, como eu preferiria, a lógica congruente do processo) só pode ser revelada na observação do processo no tempo, como também cada momento, cada “agora” (“conjuntura”) não deveria ser considerado como um momento congelado da intersecção de determinações múltiplas subordinadas e dominantes (“sobredeterminação”), mas como um momento de vir-a-ser, de possibilidades alternativas, de forças ascendentes e descendentes, de oposições e exercícios opostos (classes), de sinais bilíngües.” (THOMPSON, 1988, p.117).

Entendemos que o olhar sugerido pelo autor requer um difícil exercício dialético. Desafio lançado para os *observadores da pedra Quem-dorme-morre*, que nem sempre conseguem resistir aos encantos do mar, aliás, que quase sempre são sugados pelo mar revolto da *vida viva* fora das letras.

O militante H

No dia em que foi entrevistado, o militante *H* vivia um momento importantíssimo em sua vida. Era o dia em que a reunião do grupo de famílias que compunha um dos quatro núcleos do assentamento iria discutir acerca da decisão da assembléia geral: se *H* ficaria ou não com o lote de um ex-assentado (expulso do assentamento porque não morava na terra e estava tentando negociá-la).

A situação era difícil, pois, o ex-assentado não aceitava a decisão da assembléia geral e ali, conforme percebi na minha monografia, embora as decisões democráticas tivessem muito peso, elas não valiam muito se o coletivo não tivesse força (às vezes física) para impor suas decisões. *H* estava ansioso, mas confiante, já que havia recebido o apoio da assembléia geral. No meio da entrevista fomos interrompidos por um assentado que passava de moto, e disse que participaria da reunião e votaria a favor de *H*, e que se fosse preciso (se por acaso o ex-assentado não retirasse suas coisas do lote), ele e outros ajudariam *H* a retirar. Percebi na conversa que *H* havia arranjado emprestado uma quantia para o pagamento das benfeitorias que o ex-assentado tinha feito no lote. Angustiava-lhe ainda, o fato de que o ex-assentado havia aumentado o valor que pediu anteriormente e ainda, ameaçado não sair.

H foi indicado por uma liderança local do MST para me conduzir pelo assentamento, já que iria até a antiga fazenda Monte Alegre (um dos territórios do

assentamento) para a reunião e necessariamente precisaria passar por todas as outras. Quando soube que eu estava interessado em histórias de militantes, *H* começou a contar a sua história sem que eu lhe pedisse: “a minha história é muito complicada...”. Pedi então, para ligar o gravador e registrar sua história, ele aceitou e reiniciou a narrativa. Estávamos numa carroça: Ele conduzia. Eu, me sentindo desconfortável, procurava acomodar-me no transporte. A situação serve de metáfora para a relação de entrevista que estava sendo estabelecida: ele tomou as rédeas e procurou conduzir, eu, de minha parte, na busca de uma “comunicação não-violenta”, como aponta Bourdieu (1997), ao tempo em que buscava pontuar questões que me ajudassem a entender o meu objeto, permitia sua condução. A situação – como inusitada – causava desconforto.

A história que *H* começou a contar-me era, sem dúvida, fantástica. Nesse sentido, os estudos sobre história oral alertam acerca de como a idealização do passado, como efeito estilístico da narrativa, baliza a maneira como a história de vida é organizada, (o que é selecionado?), em função do contexto em que é contada.

Pude perceber depois, conversando com militantes, assentados e acampados em diversas situações e lugares, que *H* era bastante legitimado e que isso se devia, em certa medida, à sua história de vida. O tempo de luta, o tempo de resistência como acampado, parecem ser realmente elementos de legitimação para os “sem-terra”, como aponta, por exemplo, o estudo de Loera (2007). Mas não só isso.

Os processos sociais através dos quais *H* vêm a engajar-se na luta pela terra nos mostram algumas especificidades em sua trajetória.

H, antes de engajar-se na luta por terra, apropriando-se da identidade sem-terra, estava preso a uma relação de dependência com o proprietário da terra que o MST estava pleiteando na região de Massaranduba-PB: era vaqueiro (relação complexa que não pode ser friamente encaixada na condição de trabalhador assalariado, já que envolve dimensões muito tradicionais). Além disso, *H* era morador de outra fazenda da mesma região. Submetido a condições bastante cruéis de exploração de seu trabalho, em troca do uso de uma área de Um hectare. *H* trilhava o “destino” social forjado nas trajetórias sociais de seu bisavô, avô e pai (ambos viveram e morreram como *moradores* da fazenda em que *H* nasceu).

A condição de *morador* não é uma especificidade de *H* nas entrevistas realizadas. Em oito entrevistas realizadas, essa condição foi encontrada em mais duas trajetórias. O que é singular em sua trajetória é a experiência de transição direta, quando *H* engajou-se nos “sem-terra” ainda era *morador*. Enquanto que as outras trajetórias

sinalizam uma transição, com um longo período de passagem pela cidade. Além disso, nas outras duas trajetórias essa condição corresponde a um passado mais remoto das vidas dos entrevistados, enquanto na história de *H* essa condição se situava no presente.

“A gente era escravo da terra”.

O militante *H* nasceu em uma fazenda, no município de Massaranduba – PB. Seus pais eram moradores lá. A relação de moradia se dava nas seguintes condições:

(...) Pega uma área... assim de mato. Aí diz, olha eu vou te dar essa área aqui pra você trabalhar dois anos. Aí é... um hectare de terra, ou seja um quadro. Você paga cinquenta reais por ano... sendo que você tem que roçar o mato, que *rancar* o toco, e fazer a cerca, né? Cercar aquilo dali... Com dois anos que você trabalhou aquilo dali... que você tem se arrebitado todinho, aí... ele pega aquilo e fica pra plantar capim pra criar boi, e vai dar outra área de mato. Quer dizer, ele só lucra e a gente só perde.

Fazia parte da quarta geração de sua família a viver naquelas terras.

(...) você acaba ficando velho, se acabando... foi o caso do meu bisavô... que morreu com noventa e poucos anos... na fazenda do latifundiário. Quando morreu, nem dinheiro pra comprar o caixão a gente tinha. (...) Meu avô foi da mesma forma, que era filho dele. Meu pai também não foi diferente. E na carreira que eu ia, se eu não tivesse conhecido o Movimento, eu creio que não ia ser diferente comigo também.

H trabalhou na roça com o seu pai desde muito novo. Aos 13 anos perdeu a mãe, repentinamente, vítima de uma doença na vesícula. “Aos treze anos de idade, eu sou o mais velho da família, que era eu, sou eu e tenho três irmãs... com treze anos de idade minha mãe adoeceu... eu tava com treze, né? Ela adoeceu e eu... foi pro hospital... e de repente chegou morta dentro do caixão”.

Pouco mais de um ano depois perdeu o pai. Ficando órfão e com a obrigação de cuidar das três irmãs.

Meu pai tinha arrumado outra mulher que... era mulher... assim chamada mulher da Bandalheira, né? Mulher que tem muitos homem... por causa desta mulher... (...) ela tinha... outro cara que... encencou-se com meu pai e matou meu pai. (...)

Aí pra mim foi pesado porque eu fiquei com quatorze anos, sem mãe e sem pai, com três irmãs pequena pra criar.

Estava com quatorze anos, e suas irmãs respectivamente com nove, sete e quatro. Não tinha parente próximo que pudesse ampará-los, sua avó e seu bisavô já tinham falecido.

Tinha meu avô, mas meu avô já vivia com outra mulher que também tinha uma ‘reca’ de filho pequeno. Aí não tinha como a gente assim, se agasalhar com eles de jeito nenhum... eu tive que ficar na casa que a gente tinha lá mesmo. E trabalhar lá no emprego na fazenda, pra poder criar elas.

Foi trabalhar no “emprego na fazenda”. Emprego em que permaneceu até engajar-se no MST. Tratava-se de uma fazenda, também localizada em Massaranduba-PB. A terra onde morava, não dava para o sustento, já que se tratava de um *hectare* somente, fazendo com que tivesse que buscar renda em outro trabalho (isso sugere uma das possíveis estratégias de sobrevivência das outras gerações de sua família). O “emprego na fazenda” era um emprego de diária, no qual o *militante H* recebia, inicialmente, metade do valor da diária de um adulto. “Aí os homens... vamos supor... eles hoje pagam quinze reais... hoje, né? Naquele tempo... se o dia de serviço fosse quinze reais, eu ia ganhar o que? Sete reais”. Aqui ele descreve em que consistia esse trabalho: “era roçando mato, era arrancando toco, botando ração pro gado em curral...”.

Com a chegada de um novo administrador na fazenda, quando já tinha dezesseis anos, passou a ganhar o mesmo que um homem adulto: “aí chegou lá um administrador da fazenda, que naquele tempo, era tipo um jagunço... que ele viu meu sofrimento aí ele disse – olha... de hoje por diante cê vai ganhar igual aos homens”.

Na casa só ele trabalhava. Depois de cumprir uma jornada diária de oito horas, tinha também que fazer as tarefas da casa, já que sua irmã mais velha “tem problema... ela é doente mental... Aí eu chegava em casa, saía de manhãzinha... deixava a comida pronta... cozinhava tudo... (...) era eu quem cozinhava, lavava, tinha que botar água em casa, lenha... aí de noite eu... quando eu chegava, botava a comida no fogo”.

Em 2003, quando era *vaqueiro* (como ele denomina), entrou em contato com o MST. O Movimento fazia um trabalho de base na região com o intuito de realizar uma ocupação. O encontro foi tenso.

Chegou dois militantes fazendo o trabalho de base. E entraram lá de casa em casa, chamando os “pessoal” pra ir pra reunião, que seria na sede da igreja, pra conscientizar as pessoas (...) pra poder fundar o acampamento lá. E eu fui convidado por estes rapazes, foi muitas pessoa pra reunião, inclusive eu fui também. Ouvi o que eles tavam... a palestra que eles tava dando. Só que... eu não achava interessante, porque a gente por ser pobre, por ser assim... pobre de informação, não saber o que eles tavam repassando pra gente... a gente ignorava, pensava que... a gente não conhecia o movimento... pensava que aquilo era umas “pessoa” que queria roubar as terras do latifundiário⁷, né? (...) Do patrão da gente, que era as únicas “terra” que a gente tinha pra trabalhar... a gente pensava que aquelas “terra” pra gente era tudo.

De acordo com o *militante H*, o “medo” dos *sem terra* fez com que ele vendesse seu rebanho: “quando eles chegaram, eu tinha um rebanho de ovelha, vendi porque disseram que era um monte de ladrão e eu não sabia da realidade... vendi pensando que realmente era.”

O MST estava pleiteando na época a desapropriação, justamente, da fazenda em que o *militante H* trabalhava como vaqueiro. Ele narra que o proprietário da terra ordenou o uso da violência caso os *sem terra* tentassem ocupar a fazenda:

(...) Aí o patrão⁸ foi (...) e disse - ó irmão, cê tá vendo aqui essas “arma”? no momento em que chegar aqui qualquer pessoa dos Sem-Terra... que eles vêm pra... pra invadir a fazenda... é um monte de ladrão... é pra você chamar a “peãozada” todinha e é pra matar o que puder matar, né pra deixar ninguém. (...) aí eu fiquei com medo, né? Nunca tinha pegado em arma, não sabia como é que usava uma arma... eu, até assim... ficava comigo mesmo assim... com remorso... rezando que nunca chegasse aquele dia de chegar um *sem terra* lá, pra eu não poder... pra não chegar ao ponto de ele mandar a gente fazer algo com aquele *sem terra*.

O dia chegou. De acordo com *M*, os *sem terra* ocuparam a frente da fazenda e foram expulsos: “ele saiu de fora... pegou arma... chamou os policiais (...) que ele é muito violento”. Assim, os *sem terra* ocuparam a fazenda vizinha. “(...) aí chegou o

⁷ O termo latifundiário é uma categoria política (ver Martins, 1983). Muito provavelmente esta categoria foi incorporada ao longo das experiências junto ao MST. Em alguns momentos em que o termo aparece na sua narrativa, a impressão que tenho é que o *militante M* tanto se refere a um proprietário específico como à classe social *latifundiário*, principal antagonista político do MST. Hoje o MST identifica outros antagonistas, como, por exemplo, o *agronegócio*. Contudo, o *agronegócio*, enquanto antagonista, ainda não é uma realidade presente nas experiências investigadas. Já que os espaços em que se desenvolveram estas experiências são, ainda, periféricos para o capital.

⁸ Neste trecho o narrador utiliza o termo patrão, com uma intenção mais específica que se diferencia da utilização do termo latifundiário, de designar o proprietário da terra onde trabalhava.

ponto de um dia ele chegar e mandar... falou comigo que eu observasse as ‘barraca’ lá, que era pra botar fogo em todas as ‘barraca’, de noite... que era tudo barraco de lona”.

Aqui chegamos a um ponto muito interessante na investigação de como *H* chegou a engajar-se no Movimento.

Eu vim e observei o acampamento... tinha barracas que tinham muitas crianças, outras tinha... tinha até um senhor que ta aqui por cima agora (refere-se ao assentamento José Antônio Eufrosino) tava com noventa e poucos anos, não andava mais na barraca, não tinha mais condições de andar, e só vivia dentro da barraca. Se eu fizesse aquilo ali ia matar aquelas pessoas... que eu não tinha coragem de fazer também.

Ao retornar ao trabalho no outro dia pela manhã, foi abordado pelo patrão, perguntando se ele havia cumprido o “trabalho”. Ao responder que não, *H* foi ofendido pelo patrão, o que parece ter um importante significado no seu engajamento.

Aí quando eu cheguei lá no outro dia ele perguntou, você colocou fogo nas barracas? Aí eu falei, coloquei não senhor, aí ele me chamou de covarde, disse que eu era fraco, medroso (...) começou a me massacrar, né? Me chamar de mole, cabra frouxo, que eu tava fazendo parecia com os *sem terra*... até aí eu não tinha nenhuma ligação ao MST. Aí eu passei a ficar com raiva dele porque ele tinha dito aquilo comigo sem eu merecer.

O que *H* poderia fazer diante da ofensa? A reação poderia ser das mais diversas, inclusive, a submissão, a resignação e o silêncio. Isso não significa, no entanto, que *H* estava de acordo com a opinião do patrão, mas, ao contrário, que mesmo tendo uma opinião diferente ele não poderia expressá-la. Não sem correr sérios perigos. O *militante H* optou, no entanto, por uma resistência silenciosa, que não confrontasse diretamente o poder do patrão.

A partir desse momento *H* começa a freqüentar o acampamento, “fazer amizades” e “passar informações” do proprietário da terra para o Acampamento do MST, contribuindo assim com o Movimento. Ele entende que esta prática o levou a uma situação de grande perigo:

“(...) só que ele não sabia que eu tava entrando no acampamento à noite, escondido e... tendo amizade com pessoas, conversando. Aí chegou uma noite quando eu vim, quando eu ia chegar pro acampamento no cavalo, quando eu ia saindo passou outro cabra que trabalhava na fazenda e me viu saindo do acampamento. (...) aí

amanheceu o dia, (o patrão) já com um lápis e um caderno na mão, pegando o nome de todas as pessoas que tava trabalhando no curral, que ele tava sabendo que tinha um X9 (...) Aí disse que ia pra Campina, que era pra mandar mexer no computador (...) pra descobrir se tinha o nome de algum (...) que trabalhava lá, envolvido com o MST. (...) No sábado de manhã a empregada [trabalhava na sede e era amiga de H, ouviu a ligação pelo ramal] falou pra mim que alguém tinha ligado de Pernambuco, e era um pistoleiro que ele tinha mandado chamar... dizendo que ia ter um grande evento no pátio da fazenda. (...) Aí eu fiquei cismado e ela disse que com certeza seria... a pessoa que ele ia matar seria a minha pessoa”.

Quando H soube do possível plano que o patrão tinha para sua morte, pensou em uma forma de sair da fazenda. “Aí amanheceu o dia lá, aí quando ele chegou no curral eu disse, *Seu X* eu tenho que ir na feira de todo jeito hoje, pra eu sair fora pra ele não me matar, já sabia quem era ele... era acostumado a mandar matar os pescador... (...) fazia barbaridades”. O patrão não permitiu de imediato sua saída: “Não, você não vai pra feira hoje não, porque tem um... vai ter um grande evento aqui no pátio da fazenda, e você não pode perder”. H insistiu no argumento e conseguiu convence-lo: “Eu disse, vamos fazer uma coisa, o senhor me dá o dinheiro pra eu ir pra Campina [dinheiro da quinzena] fazer algumas compras pros meus meninos... quando eu voltar, imediatamente eu venho ‘praqui’”. O patrão aceitou e H aproveitou então para fugir: “Na minha saída, eu já saí de... caso pensado. Peguei os ‘troço’ que eu tinha lá... cela, bota, essas ‘coisa’ assim, botei, tirei assim por baixo, que a casa da fazenda fica em cima e o curral fica embaixo, pra ele não ver eu assim com muito troço senão ele ia desconfiar”.

De lá H foi pedir guarida no acampamento: “Aí pedi pra ficar no acampamento duma vez, pra seguir o movimento... os pessoal me apoiaram lá, deixaram eu ficar”. O *militante H* conta que a partir deste momento começou a sofrer uma perseguição constante. O patrão mandava pessoas até ele pra dizer “que ele tava mandando chamar”. Com medo do que poderia acontecer M não retornou à fazenda. “aí começou a perseguição. Ele mandando o vaqueiro me chamar lá em casa... que tinha que ir... que tava precisando de mim... aí... andou espalhando que ia me matar... aí foi que acabei de contestar que... realmente eu ia morrer por causa daquilo”.

O *militante H* narra que um homem que passava pela fazenda foi confundido com ele, por conta do boné vermelho, e espancado até ficar seriamente ferido.

A partir desta situação-limite, H engajou-se no Movimento. Explica desta forma:

“(...) eu disse, já que agora... já que eu perdi mesmo o serviço, eu vou me entregar mesmo ao Movimento, vou lutar pelo Movimento... junto com os pessoal do Movimento. Aí continuei lutando com eles. Me acampeei dentro do acampamento. E comecei a participar de reunião... de encontro... é... sempre que tinha algo, eu sempre tava participando, né?”

Discutamos agora a história de *H*, suas especificidades e regularidades.

Habitus sem-terra?

A família de *H*, submetida a um tipo de relação de morada cruel, persistiu nesta posição social por quase quatro gerações. Se pensarmos no que representa a dominação patrimonial, como descrita por Weber (1999), chegamos ao fato de que a sua prática instaura e é reforçada por relações tradicionais. As trocas estabelecidas entre a família de *H* e o proprietário da terra (longe de se tratarem de reciprocidade) eram a base desta relação: o direito de morar na terra era garantido com o pagamento do foro e a preparação da terra para pasto. Não sabemos acerca da relação da família de *H* com o dono da terra, mas, desconfiamos que esta relação era complexa, envolvendo outras dimensões da vida social, como costuma ser a relação de dominação patrimonial.

Pensando em termos de categorias sociais, temos certa dificuldade em enquadrar a experiência de *H* em alguma delas. O fato é que na experiência concreta, estas categorias apresentam-se misturadas, confusas e cheias de especificidades. Como sugere Forman (1979, p.83):

(...) De uma perspectiva estritamente empírica, qualquer tipologia bem definida de trabalhadores agrícolas, desmembrada em categorias separadas de arrendatários, parceiros, e trabalhadores assalariados é totalmente insuficiente no contexto brasileiro. Há, evidentemente, uma grande mistura de papéis econômicos entre estes, fenômeno que resulta dos baixos salários e das limitadas oportunidades econômicas na pequena fazenda.

Nesse sentido, devemos considerar que há um problema em caracterizar a trajetória social de *H* como uma trajetória de *morador* e que também é um problema enquadrar sua experiência como a de *trabalhador assalariado*. Em suas palavras *H* era *vaqueiro*, que não tendo condições de sustentar a si e à família através da produção no pequeno pedaço de terra onde morava (sob as condições já descritas aqui), prestava serviços em uma fazenda da região, em troca de pagamento diário.

Ao que parece, a condição de *vaqueiro* não pode ser pensada como idêntica a de *trabalhador assalariado*. O *vaqueiro* está submetido a uma relação de trabalho diferente. Enquanto o *trabalhador assalariado* é pago geralmente por um trabalho específico, o *vaqueiro* está mais submetido ao poder do patrão, tendo que defendê-lo e à sua propriedade de qualquer ameaça. Neste caso específico, os *vaqueiros* desempenham algumas vezes função similar aos jagunços, recebendo armas para usá-las contra *invasores* como os sem-terra. Nesse sentido, o *vaqueiro* pode ser ordenado (como nos mostra a história de *M*) a desempenhar atividades que extrapolam o serviço de cuidado dos animais e as tarefas da fazenda.

Aliás, como sugerido por Forman (1979, p.99), os termos contratuais do *assalariado rural* (se este fosse o caso) não podem ser comparados com as condições de trabalho do *operário urbano*.

(...) A esta altura já deve estar claro que o trabalhador rural assalariado – o qual também se emprega de vez em quando como parceiro ou arrendatário, ou cujos familiares fazem parte de um setor camponês mais amplo – se diferencia em muitos aspectos críticos de um proletariado urbano. Isto não se refere apenas aos hábitos de trabalho, especificamente em termos da alocação de tempo, mas também em termos de sua atitude geral para com o lugar de trabalho como parte de um ambiente social mais abrangente.

Por outro lado, não podemos igualar a condição de *vaqueiro* à condição de *morador*. Além do “contrato” que regulava a morada de *M* (e seus antecedentes) na terra, nada mais sobre a relação que se estabelecia com o proprietário da terra foi percebido na história narrada. Contudo, ao falar da condição de *morador* na fazenda em que trabalhava como *vaqueiro* *M* destaca a diferença:

(...) que eu já não morava lá cismado, que ele humilhava muito os moradores, tratava muito. Rebaixava as pessoas... até as mulheres dos vaqueiros tinha que trabalhar na cozinha dele. De graça. Aí eu não queria não.

O sistema de domínio tradicional engendrado pelas relações sociais a que estava submetido *H*, seus familiares, e todos aqueles (muitos ainda submetidos) que compartilhavam da mesma condição social de *H*, retira a força de sua reprodução por um lado da carência material destes sujeitos, ou seja, da falta de terra para o trabalho, e por essa razão, a necessidade de vender sua força de trabalho, por outro, da força moral

que se incrustou na consciência como história incorporada. Nesse sentido, a dominação está sustentada nos *habitus* dos sujeitos, aprendidos e passados, geração a geração; e reforçados pelos que, na localidade, vivem a mesma condição e não vêem saída senão a aceitação desta.

Estamos sem dúvida falando de *habitus*. Mas, até que ponto o *habitus* engendrado nesta trajetória social se aproxima de outros sistemas de disposições descritos como *habitus* camponeses?

Gaiger (1994) através do conceito de *ethos* explica o que ele entende como *ethos parcelar*. Compreendemos que esta conceituação está relacionada com o modo de vida camponês, de reprodução social de uma família a partir de uma parcela de terra. Com as devidas ressalvas, já que o conceito de *ethos* pode parecer mais rígido e abrangente do que o de *habitus*, acreditamos que podemos aproximar as duas compreensões e considerar a formulação do autor como base para pensar num *habitus* que está presente na trajetória de H.

O *ethos parcelar* estrutura-se em torno de três referências primordiais: a terra, o trabalho, e a família. A terra aparece como valor maior e como objetivo principal da luta. O trabalho é visto como elemento decisivo para que o pequeno agricultor tenha êxito na produção, embora a própria experiência pessoal demonstre o contrário. As vantagens prometidas pelas formas coletivas de produção são avaliadas com ceticismo. O trabalho familiar é preferido como meio de preservar a autonomia e a segurança. A família, além de fonte de auto-estima e reconhecimento social, intervém assim na racionalidade econômica e funciona como elemento pivô das estratégias de médio e longo prazo. Estratégias que, embora incluam em seu horizonte o progresso material e social, direcionam-se na prática para subsistência e a reprodução do ciclo familiar (GAIGER, 1994, p.180).

Entendido o que podemos considerar como *ethos* ou *habitus* engendrados a partir da posição social que comumente chamamos de camponês, ou agricultor familiar, ou agricultor familiar camponês (o nome que damos depende de posições teóricas e ideológicas), devemos pensar no que esta elaboração contribui para entendermos a trajetória social em discussão.

Se o principal elemento produtor deste *sistema de disposições* (a terra) não estava disponível para M e sua família, ou o estava de maneira precária, quais são os desdobramentos?

Desconfiamos que a sua trajetória social produzisse uma manifestação específica de um *habitus camponês*. Nesse sentido, não deixa de reproduzir algumas regularidades observáveis no modo de vida camponês, como a valorização do trabalho, da família, e da terra. Não como reflexo de um elemento real de sustento, já que efetivamente não possuíam terra. Outros elementos comuns aos *habitus camponeses* parecem estar relacionados à experiência de *M*, como a honra.

No dia em que conheci *M*, quando ele estava aprontando a carroça para a nossa “viagem” pelo assentamento, o militante *C* brincou com ele, disse que quando chegou à região do assentamento como militante do MST, *M* não sabia conduzir uma carroça. A condição precária em que *M* vivia não possibilitou que ele adquirisse esse saber-fazer comum à vida camponesa. Esta observação alerta para a questão já apontada antes, de que não podemos dizer que o *habitus* engendrado na trajetória social de *H* foi produzido a partir da posição de camponês, afinal, *H* não tinha condições para o exercício da “autonomia” camponesa. Não podia decidir sobre a sua produção (já que não podia produzir). A única coisa que *H* podia fazer em sua terra era criar. A sua prática cotidiana estava condicionada às decisões do fazendeiro (proprietário das terras em que trabalhava, empregador da sua força de trabalho).

A terra para *H* ao invés de condição para produção, criação e reprodução social de sua família, representava a escravidão: “A gente era escravo da terra”.

Podemos falar então em um *habitus sem-terra*? Como um sistema de disposições produzido a partir das posições sociais que *H* ocupou? Mesmo podendo dizer dessa maneira, não significa que estas *disposições* provocaram automaticamente a ruptura com a reprodução da condição social herdada e reproduzida em sua trajetória. Considerando as relações tradicionais a que *H* estava submetido e a sua necessidade material de reproduzi-las, o *habitus sem-terra* poderia simplesmente conduzir à repetição. Já que, como sugere Forman (1979, p. 111):

Na verdade, ao longo de sua vida o camponês, ou trabalhador agrícola brasileiro, se *submete* a uma série de relações reconhecidamente desiguais pelas quais ele se *compromete* de formas variadas (...) Obviamente, este comportamento repetido é fruto da necessidade, mas é também alimentado por um conjunto de proposições gerais acerca da submissão à autoridade e da obrigação do repagamento de dívidas, o que dá ao conteúdo sócio-cultural das relações específicas patrão-dependente sua eficácia peculiar. Reforçada por uma confluência de idéias de diversas origens, mas principalmente do religioso, a patrão-dependência fornece, deste

modo, um conjunto de noções que se transformam nos sustentáculos ideológicos da estrutura de classe.

Isto não significa, por outro lado, que o *habitus sem-terra* engendrado em sua trajetória social não forjasse possibilidades de ruptura com esta situação. Acontece que, talvez por conta das dívidas subjetivas para com os *patrões* (donos da terra onde morava e da terra onde trabalhava como vaqueiro), e das escassas alternativas que existiam para continuar garantindo a sobrevivência (mesmo que precária) de sua família, estas possibilidades objetivas (materiais e simbólicas) de ruptura permaneciam em estado de imanência.

Assim, a posição social que se reproduziu durante três gerações na família de *H*, e na qual ele nasceu e viveu até os 30 anos, deve ser pensada a partir das contradições que ela comporta. As possibilidades de *H* reproduzir em sua trajetória a mesma posição social eram grandes. Não porque era desejo de *H* que assim fosse, mas porque as possibilidades objetivas (tanto materiais quanto simbólicas) eram estas.

Nesse sentido, acreditamos que a consciência que *H* apresenta no momento da entrevista, de que era “escravo da terra”, não é simplesmente uma marca do presente, em que ele, agora como militante do MST qualifica o seu passado. É óbvio que não devemos desconsiderar essa dimensão, já que, quando narra o sujeito re-significa o vivido, re-elabora, como sugere BOSI (1998) e outros autores. Contudo, entendemos que a própria condição de morada e de *vaqueiro* de que era refém, ajuda a forjar essa consciência, que não significa, no entanto, uma consciência voltada estritamente para a mudança, algumas vezes ela pode persistir no silêncio.

Trajatória social de H: O encontro com o MST e as rupturas.

Acreditamos já ter deixado suficientemente claro o quanto a ruptura com a reprodução das posições sociais engendradas na trajetória de *H* representa um ponto de grande tensão. Ilustremos um pouco mais esta compreensão.

Quando *H* soube da chegada do MST na região (não sabemos se antes ou depois de participar de uma reunião com os militantes que faziam o trabalho de base), vendeu o seu rebanho de ovelha, imaginando que os “sem-terra” roubariam sua criação.

Já indicamos antes, em nossa fundamentação sobre identidade que as representações sobre a identidade “sem-terra” estão permeadas por relações de poder.

Nesse sentido, representações que associam os “sem-terra” ao crime são amplamente divulgadas pelos grandes meios de mídia. Outra fonte de formulação destas representações são os próprios padrões, que, associados aos trabalhadores rurais por um vínculo econômico e social tradicional têm grande poder de convencimento. Os próprios trabalhadores rurais têm, de certa forma, uma tendência a associar as ações de ocupação à uma ilegalidade, já que, o *habitus camponês* de que falamos, compõe (com algumas descontinuidades) os sistemas de disposição que orientam o pensamento e a ação destes trabalhadores. Falamos, nesse sentido, da consciência moral, forjada a partir das referências da religião e da família, que orienta os trabalhadores à disciplina diante das regras tornadas tradição (historicamente construídas e consolidadas) sobre quais meios são justos, morais e legais para se conseguir um pedaço de terra.

Como já discutido no tópico anterior, a família é para o trabalhador rural o núcleo de valorização e de produção de auto-estima. Ao romper com os sistemas de disposições que fundamentavam a situação social em que se encontrava, *H* entra em confronto com sua própria família:

(...) assim, minha família toda não aceitava... dizia que não mas ficava com a cara meia feia, num sabe? Meus tios... alguns deles disse que não aceitavam. Chegaram a... meu avô também não aceitou, disse que eu tava sendo... já tava passando pro lado dos bandido, pro lado dos ladrão de terra. Isso não era coisa de ninguém seguir. Que eu não podia seguir desta forma... que eu tinha que desistir daquilo. Ou eu desistia, ou então eu esquecesse a família. Aí eu cheguei pra eles e falei, que, já que eles não me aceitava do jeito que eu tava sendo, então eles que morressem na escravidão, sendo escravo do latifundiário, porque eu não ia aceitar(...)

Mais uma vez queremos questionar a diferença entre o que chamamos um pouco antes neste texto de *habitus camponês* e o *habitus* engendrado na trajetória social de *H*. Queremos lembrar que *H* desde os 14 anos tornou-se responsável por sua família imediata (suas irmãs) e que, devido às próprias condições de vida de seu avô, não pôde ser auxiliado nesta responsabilidade. As referências familiares, desta forma, podem se apresentar de maneira mais frágil do que em outras condições. Não se trata, pois, de considerar a influência da família da mesma forma como tratamos com relação ao tipo ideal *habitus camponês*.

Vale lembrar que mesmo em situações de ruptura, os indivíduos buscam a segurança social, ou seja, a acomodação dos referenciais de mundo, que uma vez

perturbados pela transformação na trajetória social, tendem a se re-configurar. O retorno/continuidade de disposições mentais anteriores, ou a legitimação das novas disposições, são caminhos para as acomodações necessárias à atualização do *habitus*. Nesse sentido, para que as atualizações de *habitus* aconteçam é importante a preservação de alguns valores e o reconhecimento.

Para que isso ocorra [a reestruturação do ethos], é porém necessário que a marcha dos acontecimentos garanta aos indivíduos a possibilidade de preservar uma coerência e uma consciência mínimas, do contrário o temor da anomia os conduzirá provavelmente ao recuo e à retomada das antigas convicções. (GAIGER, 1994, p.178, grifo nosso).

Assim, consideramos que duas fontes de reconhecimento são importantes para o engajamento de *H* no MST. Uma das irmãs lhe apóia desde o início, engajando-se também e compartilhando com ele a sua luta. A outra advém dos próprios integrantes do Movimento. Compartilhando experiências parecidas e condições sociais semelhantes, os “sem-terra” se reconhecem na luta, na organização e no trabalho coletivo. É comum chamarem aqueles que fazem parte do Movimento de família, especialmente quando renegados pela família original. Encontram no Movimento valores familiares como a solidariedade e o trabalho coletivo.

aí... aí eu fui e falei pro meu avô e pros meus tios, que... que daquele momento pra frente, já que eles não me consideravam mais que eu fosse da família porque eu tava com o Movimento, eu ia considerar a minha família agora o Movimento, os pessoal do Movimento.... os acampado, os assentado, os militante, dirigente e daí por diante... As pessoas que, que, que se considerasse movimento era minha família e... tamos até hoje desta forma, né? Porque eles não aceita. Também não vou na casa deles, nem eles vão na minha casa. E a família hoje que eu tenho é *C*, é *F*, é várias pessoas, como... *A*, *D*, nossos companheiro aqui do assentamento, e dos acampamentos também... se identificou MST pra mim é minha família. A minha esposa no começo também não queria aceitar... depois que a gente batemos muito, dialoguemos muito, foi que ela aceitou. Hoje já... aceita o Movimento tranquilo. Tá disposta a vir morar dentro do Assentamento.

Outro ponto que merece atenção é a explicação de *H* para o seu engajamento. O militante nos conta que recebeu a ordem de “tocar fogo” nas barracas onde os “sem-terra” estavam. Não o fez porque não achou “certo”. Neste sentido, acreditamos que *H* se confronta com um limite moral. Este limite se torna mais agudo quando *H* é

questionado pelo patrão sobre a execução do “serviço” e ao informá-lo que não havia feito, é “humilhado”, chamado de “covarde”, e acusado de “conluio” com os sem-terra. *H* diz que até esse momento não tinha relações com o Movimento, mas que aquela afronta do patrão o fez começar a auxiliar o Movimento.

A humilhação sentida por *H* diante das acusações do patrão não poderia (pelo menos não impunemente) ser retrucada, retaliada abertamente. Por isso, *H* recorre a uma resistência silenciosa, que acreditamos estar muito próxima do que James Scott descreve como resistência cotidiana. É através de um *discurso oculto*⁹ que *H* realiza sua “vingança”, afinal “La práctica de La dominación y de La explotación produce normalmente los insultos y las ofensas a la dignidad humana que a su vez alimentan un discurso oculto de indignación” (SCOTT, 2000, p.31)

Sua resistência oculta, contudo, ao ser descoberta pelo patrão, leva *H* a uma situação de extrema insegurança. O patrão, considerado por *H* como um homem muito cruel, contrata, segundo narra, um pistoleiro para matá-lo. Isso faz com que *H* fuja da fazenda. Sua situação parece encontrar um ponto insustentável neste momento. Ameaçado de morte por um latifundiário influente na região, e sem opções de emprego, provavelmente porque a rede social que une os *patrões proprietários de terra* da região impossibilitava a sua contratação como *vaqueiro* em outra fazenda, *H* vai para o acampamento dos “sem-terra”. Vale ressaltar que *H* sugere que o fato primordial para que se engajasse no Movimento foi ter perdido o serviço: “(...) já que eu perdi o serviço mesmo, eu vou me entregar ao Movimento”.

O Movimento aparece como uma possibilidade viável diante das dificuldades que *H* enfrenta. Além disso, o engajamento no MST representa a ruptura com posições sociais em que *H* era submetido a uma dominação cruel e hereditária (se é que podemos chamar assim). Os processos de identificação que permeiam a trajetória de *H* e que aproximam este do MST são permeados, nesse sentido, por um sentimento de *revolta* com sua condição.

Outras questões poderiam ser exploradas nesta trajetória, contudo, por ora basta. Passemos agora à trajetória da militante *E*.

⁹ Na edição de *Los dominados*, que utilizamos como fonte deste trabalho, traduzida para o espanhol, o termo utilizado é *discurso público* e *discurso oculto*. Utilizaremos então o mesmo termo, mas alertamos que discurso aqui deve ser entendido como uma atividade expressiva complexa, que envolve o que falamos em determinados espaços (públicos ou privados), mas também, a maneira como o nosso corpo se expressa para além do que é falado.

CAPÍTULO IV

PEIXE FORA D'ÁGUA.

A militante E

Cheguei à militante E meio que por acaso. Saí com o militante H numa carroça. Ele me apresentou a uma lista de pessoas que foram de antemão elencadas pela liderança do assentamento. Nesta viagem pelo assentamento, participei de uma reunião. No início da reunião, alguns militantes insistiram para que a Dona E (prefiro chamá-la assim neste texto), coordenasse a reunião. Ela se negou, argumentando que existiam pessoas mais preparadas para isso, já que ela não sabia ler e escrever. Depois da reunião, H me apresentou a duas pessoas, militantes assumidos do MST. Eles conviviam matrimonialmente, e eram as principais lideranças de um dos núcleos de família que estavam reunidos¹⁰. Estas pessoas tinham sido indicadas pela liderança do assentamento como pessoas que poderiam ser entrevistadas, e, na reunião que tínhamos acabado de participar cumpriram o papel de coordenação. Apresentei-me aos presentes no final da reunião, falei do meu interesse pelas histórias de vida de militantes daquele assentamento. Queríamos um lugar tranquilo para realizar as entrevistas, todos sugeriram a casa de Dona E, que era próxima do lugar onde havia sido realizada a reunião. Logo depois das duas entrevistas, dona E serviu bolo de chuva e café. Enquanto comíamos e conversávamos, um dos entrevistados se referiu a Dona E como uma pessoa que tinha uma história importante para contar. Ela não estava na lista dos *entrevistáveis*, por isso, perguntei se ela *entendia-se* militante do MST. Ela respondeu, titubeando, que se ser militante fosse ajudar nas atividades do MST, ela era. A sua resposta me soou enigmática, assim como o fato de seu nome não ter sido sugerido pela liderança. Resolvi fazer a entrevista, porque a minha sensibilidade me sugeria e também porque aprendi com a história oral que as posições menos oficiais podem nos revelar as diferenciações internas de grupos sociais e instituições. Perguntei se me contaria sua história de vida. Ela aceitou. Encontramo-nos um dia depois em uma das casas-grandes

¹⁰ A reunião dos assentados englobava famílias de dois dos quatro núcleos existentes no assentamento.

do assentamento. Até então eu não sabia nada sobre Dona E, e sobre as posições que ela ocupou no desenvolvimento do assentamento. Aquela entrevista me proporcionou gratas surpresas.

Raízes na terra

Estivemos preocupados em todo o trabalho da dissertação, em identificar pontos nas trajetórias de vida, em que pudéssemos fazer uma relação entre estas pessoas e a vida e trabalho no campo.

A trajetória de vida de Dona E é quase completamente urbana até chegar a um assentamento de reforma agrária. Dona E, entretanto, tem raízes na vida rural. Nasceu em um sítio em Esperança (PB), onde morou com o pai, mãe, avós, tios e tias. Saiu do sítio com um ano de idade, quando seu pai resolveu tentar a vida na cidade de Campina Grande, fabricando e negociando papel.

(...)E meus pais vieram pra cá, quando eles vieram, foi porque o negócio foi ficando meio ruim, e eles começaram a negociar com papel. Ele, meu pai, e Z. Aí vieram todos dois aqui pra Campina... (...) eles botaram uma fábrica de comprar papel ali... Então eles compravam papel... compravam da fábrica, né? Eles compravam papel... até o momento que chegaram na feira. Aí saíram, foram saindo. Aí o motivo maior eu não sei explicar. Eu também era muito criança, né? Aí eu não sei explicar. Mas eu sei que na minha família ainda têm muitos agricultores.

A sociedade da fábrica de papel, por motivos que Dona E não explica, não teve sequência. Seu pai botou um *banco* na feira, e seu sócio outro. Esta mudança é importante na trajetória social de Dona E, já que a feira passa a ser o espaço de trabalho da família, e lugar de convívio social de E, desde os seis anos de idade.

Antes de aprofundar a relação da *feira* com a sua vida, queríamos dizer que mesmo vivendo na cidade, alguns parentes de Dona E persistiam com costumes e trabalhos pertinentes à vida rural, e que, além disso, alguns parentes permaneceram ou retornaram para a vida rural, onde continuam até hoje.

(...) minha mãe era em casa assim... até no quintal de casa, minha mãe botava roçado. Assim, plantava as coisas que ela gostava... era gandu, era fava... eu tinha outro, um irmão, que tinha roçado em Campina mesmo... que uma mulher conseguiu ali onde era uma fábrica de louça em Zé Pinheiro. Tinha um alto assim, que lá o povo botava roçado. Ele ia botar roçado lá... eu ia também, mas, ia assim pra consideração... e voltava. Eu achava muito bonito aquilo, mas

porque meus pais eram agricultor. (...) assim, não fiz nenhum roçado... não fiz, mas meus irmãos... meu irmão, de minha cunhada, da minha tia... ia no roçado deles. (...) o meu irmão, esse que hoje tem um sítio lá em Queimada, ele ainda ficou em Esperança. Com o sítio, lutando com gado... ele matava gado lá em Esperança...

As referências da vida e trabalho rurais são vivenciadas na trajetória da família de Dona E.

A feira: o erro na vida de Dona E.

Dona E começa a sua narrativa pela feira, que foi a primeira atividade de trabalho, iniciada aos seis anos de idade. Assim, o aprendizado enquanto feirante é parte de sua socialização.

D. E: Ele [seu pai] e... finado Inácio Patrício. Aí separaram, um, um botou um banco na feira o outro botou outro...

Pesquisador: Certo.

D. E: Aí fiquei trabalhando na feira. Eu com seis anos de idade, eu comecei vendendo cafezinho, cafezinho na feira...

Pesquisador: Lá na feira... Isso era feira, na feira Central, ali?

D. E: Na feira Central. Minha mãe tinha um banco e fazia um cafezinho e botava num baldinho com a xicrinha e me dava uma chaleirinha e eu ia vender...

Pesquisador: Certo.

D. E: nos banco, né? Aí, isso eu com a idade de seis anos, quando eu comecei. Ai foi indo, foi indo, depois de... eu fui crescendo ali na feira, os feirante já me conhecia... e eu continuei, né? Quando foi depois passei a vender, a ajudar o povo, o pessoal. Meu negócio era trabalhar, era negociar, era tá ajudando o pessoal. (Pausa na fala). E isso pai não se incomodava porque eu tava trabalhando.

Ela permaneceu no trabalho com os pais na feira até os treze anos de idade, quando sua vida mudou de rumo. A feira significou, em um primeiro momento, um ambiente de negócios, onde Dona E aprende um ofício que irá marcar sua trajetória de trabalho. A feira é um espaço dinâmico, e, sendo assim, propenso a encontros e desencontros. É na feira que os desfechos mais dramáticos da história de vida de Dona E são encenados. É este o palco das maiores crises e mudanças em sua trajetória. A primeira destas rupturas, Dona E simboliza como *erro*.

(...) Aí fiquei até a idade de meus treze anos, aí dei um erro... dei um erro, quis sair de casa, não quis ficar mais com meus pais, porque eu achei que tinha decepcionado eles...

Este erro Dona E não descreve, claramente, apenas conta a sua história para que entendamos o que foi considerado um erro por ela, porque, provavelmente, também, foi considerado um erro por sua família, e pelos valores e expectativas sociais que orientavam o comportamento de uma mulher solteira.

Pesquisador: Um erro?

Dona E: Porque a única solteira que tinha dentro de casa era eu... e o sonho deles era ver tudo casada, como tinha visto as outras... Então eu fugi de casa. Quando foi com o tempo, eles descobriram aonde eu tava... mandaram me buscar... eu vim embora já com o bucho pela boca. Já vim pra casa grávida. Voltei, ganhei o menino, continuei a negociar.

Dona E dá nome então ao erro: ficou grávida. Um silêncio consentido, silêncio dela e do próprio pesquisador (ausente de perguntas sobre o fato) fez com que a sua relação com este filho fosse se desvendando aos poucos, ao longo da sua entrevista.

O fato é que, mesmo depois de voltar à vida familiar, de ter o filho, e continuar negociando com os pais, Dona E resolve abandonar esta vida. Talvez porque a coerção moral pelo *erro* cometido tenha sido muito forte. Talvez porque não encontrava mais ali, naquele convívio, o seu lugar, o reconhecimento de pessoas da família e da localidade.

Um fato importante só é revelado mais a frente na sua história de vida. O filho que ela esperava, e que *teve* na casa dos pais, morreu. Não sabemos as circunstâncias relacionadas à morte da criança, Dona E fala de maneira apressada sobre isso, talvez porque seja uma memória difícil, dolorida.

A partir do momento em que saiu da casa dos pais, uma grande mudança aconteceu na trajetória de vida de Dona E. Ela passa a desempenhar uma posição social marginalizada e intensamente condenada pelos valores morais que orientaram a sua conduta social anteriormente. O *erro*, que para ela a afastou do que era comum e permitido em sua família - *casar e ter filhos dentro do casamento* - a conduz a uma distância ainda maior daquela expectativa familiar.

Passei a vender as minhas carnes

Essa é a frase usada por Dona E para dizer do que passou a viver quando abandonou a casa de seus pais.

Aí eu disse... pai, eu num quero mais ficar aqui, vou embora... fui embora. Sai no meio do mundo. Como diz o ditado, me prostituí, passei a vender as minhas carnes, né? no meio do mundo... viajando... e, era o que eu queria.

Dona E não fala de maneira amargurada ou arrependida sobre esse momento da sua vida. Ao contrário, expressa de maneira simples, *era o que eu queria*. E o que ela queria ainda assim é enigmático para nós. Afinal, quantas coisas se escondem atrás das palavras?

Ousamos, porém, desconfiar que a *vida* que dizem *fácil*, na verdade não é fácil, afinal toda posição social têm conseqüências sobre nós. Nesse sentido, a personagem que faz o papel de prostituta, na *ópera do malandro* de Chico Buarque, canta alguns sentidos do trabalho de *vender as carnes*.

Pra se viver do amor / Há que esquecer o amor / Há que se amar sem amar / Sem prazer, e com despertador / como um funcionário. / Há que penar no amor / Pra se ganhar no amor / Há que apanhar e sangrar e suar / Como um trabalhador (...)

É importante ressaltar que Dona E fala muito pouco sobre esse momento de sua vida. Nenhum acontecimento é contado, a situação é narrada de maneira geral e sem detalhes. A narradora pula algumas páginas, deixando o desenvolvimento do enredo por trás dos panos, e colocando em cena somente o seu desfecho.

O silêncio é, segundo Pollack (1992), a expressão de um trabalho da memória para esquecer, ou mesmo silenciar perante a censura que representa a presença do interlocutor. Geralmente esse trabalho acontece quando a narrativa entra em áreas doloridas da memória. Pollack chama esta experiência de *memória subterrânea*. Essa pode ter tanto uma dimensão coletiva, de uma memória proibida em relação à hegemonia de uma história oficial, como, também, podem ter uma dimensão mais individual. Nesse caso, a memória é proibida por ser dolorida, polêmica, ou por estar em contradição profunda com os valores sociais.

Valores sociais esses referentes ao *habitus* construído na trajetória social da família de E. Trajetória que perpassa a vida e trabalho no campo e a vida urbana e o trabalho na feira. Embora tenham dinâmicas distintas e singularidades, esses ambientes produzem e são produzidos por éticas semelhantes.

Não podemos falar, nesse sentido que estas posições sociais (agricultor e feirante) correspondem a *habitus* diferentes, afinal são fundadas na ética do trabalho e

da família. É importante ressaltar, nesse sentido, que uma parte dos *negociantes da feira* tem trajetórias sociais ligadas ao campo, como parece sugerir o estudo de Garcia Jr. (1989), sobre trajetórias sociais de agricultores de Areia (PB).

Noutro plano poderíamos dizer também que a própria feira está em relação constante com os camponeses e estes com ela. Muitos camponeses negociam com os feirantes, levando as suas mercadorias até a feira. Outros destes, negociando os seus produtos diretamente, exercem além do trabalho na roça, o comércio do que produziram. Alguns outros, além de comerciar os seus produtos, também comercializam produtos de outros agricultores ou de atravessadores. Pode ser, portanto, que seja bem comum encontrarmos na feira, trabalhadores com *posições sociais* híbridas (se é que esse termo dá conta), ou seja, atravessadas pelo trabalho na feira e na agricultura. Nesse sentido, também podem ser comuns trajetórias de feirantes que hoje vivem somente do *banco de feira*, mas que em outros momentos tiveram uma vida no campo.

Assim, existem valores que são compartilhados por estes universos. É comum que a moralidade com relação ao comportamento das mulheres seja um valor compartilhado. Viver dos negócios na feira é, contudo, diferente para as mulheres, do que viver do/no trabalho com a terra. Podemos dizer, nesse sentido, que a vida na feira amplia o leque de possibilidades, muito embora essa maior liberdade seja sempre vigiada pela moral compartilhada naquela socialização.

Trabalhar na feira, dentro da trajetória social de Dona E era permitido pelo seu pai. Ela enfatiza a permissão pelo pai, demonstrando a posição de autoridade do pai. *Meu negócio era trabalhar, era negociar, era tá ajudando o pessoal. (Pausa na fala). E isso pai não se incomodava porque eu tava trabalhando.* Mas, como já sugerimos na discussão teórica deste texto, exercemos sempre uma *liberdade condicional*, produzida dentro dos limites objetivos, materiais e morais que pressionam nossa trajetória. É isto talvez, que pesa sobre o erro de Dona E, e que justifica a sua trajetória de vida.

No espaço da feira, são as mulheres *dos cabarés* ou prostíbulos que exercem certa liberdade sexual, e, também, de consumo de álcool e participação em festas. Esses espaços de sociabilidade fazem da feira uma combinação entre trabalho e diversão. Isto pode ser percebido, por exemplo, no estudo de Sousa (2001) que escreveu em sua tese sobre a cidade de Campina Grande, um capítulo sobre a feira central desta cidade.

Das mulheres do cabaré não se espera que cumpram certos ritos sociais. Na verdade, muitas delas são justamente aquelas que não cumpriram e que por isso, e por não caberem, ou caberem desconfortavelmente, dentro do universo moral onde o *erro*

foi cometido, se viram empurradas àquela condição. _ A sociedade não legitima as mulheres que *vendem suas carnes*, que desrespeitam certos códigos morais. Seu comportamento é representado como *erro*.

Outra guinada: achei que era bom era trabalhar.

Dona E, aos dezenove anos, mudou mais uma vez sua trajetória, voltando para a casa de seus pais.

Quando eu completei meus dezenove anos, eu achei que eu tava no caminho muito errado, eu tava vivendo aquela vida. Encontrei um companheiro, fui viver com ele, passei uns tempo com ele, aí deixei, fi... fiquei sozinha... aí disse, vou trabalhar pra ver se tenho uma vida melhor... comecei lavando roupa de ganho, aí meus pai, fica em casa, fica em casa! Eu digo, mas pai, eu num quero mais ficar em casa, porque eu sinto isso, que eu vou continuar no meio do mundo, o povo falando de mim, e eu já decepçiono meus irmãos... eu vou sair, aluguei um quartinho pra mim, já tinha deixado o companheiro que eu tinha vivido com ele, aí eu vi um quartinho, fui viver nesse quartinho, fui lavar roupa de ganho. Depois que eu passei um bocado de tempo lavando roupa de ganho, eu achei que a vida de trabalhar era melhor, tinha trabalhado na adolescência, tinha vivido isso de erro, e não tinha dado certo, comecei trabalhando, achei que era bom era trabalhar.

Dona E começa esta sequência narrativa dizendo *achei que eu tava no caminho muito errado*. O retorno que Dona E faz, parece um retorno ao *habitus* de sua posição social anterior. A insegurança que a nova posição social pode ter gerado, em termos de sua trajetória de vida, fez com que ela buscasse retornar a uma posição social e também a identidades/personagens que exerceu no passado. Nesse sentido, o retorno de Dona E pode ser entendido como um retorno aos valores do trabalho e da família.

O trabalho aparece, assim, como uma ética na trajetória de dona E, como um princípio orientador da sua vida.

Aí disse, vou trabalhar pra ver se tenho uma vida melhor. O retorno de Dona E parece, como dissemos, menos um retorno à casa dos pais, do que um retorno à sua condição de trabalhadora e filha, orientando-se, portanto, por uma ética do trabalho e da família.

É assim um retorno à vida de trabalho, já que parece, a *venda das carnes* não é considerada um trabalho por ela. E trabalho neste momento de sua trajetória parece ter

sentido próximo ao que tinha para ela quando trabalhava na infância e início da adolescência com os pais na feira. *Eu achei que a vida de trabalhar era melhor, tinha trabalhado na adolescência, tinha vivido isso de erro, e não tinha dado certo, comecei trabalhando, achei que era bom era trabalhar. E continuei.*

“Nunca tinha trabalhado assim com documento assinado”

Aqui outra transformação importante acontece na vida de Dona E. Ela passa de lavadeira de *roupa de ganho* à funcionária de um hospital com documento assinado.

Ai fui uma visita, visitar uma amiga minha no hospital, no hospital, eu achei que eu tinha capacidade... de... enfrentar aquilo ali que o povo tava fazendo... fui (...) lá dentro, conversando com um, com outro, com uma pessoa, com o servente...

Pesquisador: Isso foi no hospital lá em Campina?

Dona E: Doutor Edgley. Lá em Doutor Edgley. Ai...

Pesquisador: Ali no Zé Pinheiro.

Dona E: Zé Pinheiro. É. Ai comecei lutando pra ver se eu conseguia trabalhar lá. Ai consegui. a chefe disse que ia fazer uma experiência comigo, porque já tava abusada de mim, de tanto eu perturbar ela pelo emprego, e eu dizendo a ela que era meu sonho era um dia ir trabalhar. Eu já tinha... mais de vinte e cinco anos, e nunca tinha trabalhado assim com documento assinado, era tudo (...), era lavando roupa de ganho, era uma vida de prostituição, e... uma vida de vagabunda mesmo. (Pausa na fala). Ai eu digo, eu vou, vou enfrentar, então ela disse, eu vou botar mais você, por uma experiência... se você quiser, ai vai passar trinta dias, depois mais trinta. Se a gente vê que, dar pra aproveitar, ai você vai ficar. Eu digo tá certo. Todo jeito eu queria ver se eu ficava. Ai ela me botou. Eu trabalhei um ano, por experiência, um ano. Um ano que eu tava trabalhando lá, e assinaram meu documento. Ai eu... inda passei muito tempo. Ai através disso meu conhecimento foi ficando maior, eu comecei a negociar dentro do hospital mesmo...

A conquista dessa posição social é simbolizada na narrativa de Dona E como de muita dificuldade. A nova posição social é entendida também como mais legítima, já que reconhecida socialmente. Para Dona E, que *tinha mais de vinte e cinco anos, e nunca tinha trabalho assim com documento assinado*, e que, parece, buscava o reconhecimento de uma nova posição social, mais legítima, aceita e recomendada pela sociedade, o trabalho no hospital representou ascensão/aceitação social, tanto em termos materiais como simbólicos.

Depois de um tempo de trabalho no hospital, Dona E, começou a negociar no seu ambiente de trabalho. A feira retorna então à trajetória de Dona E, através da atividade que ela aprendeu a desempenhar quando ajudava seus pais.

Pesquisador: Negociando o quê?

D. E: Com roupa. Vendia... comprava... na rua... no dia de minha folga eu vendia, comprava umas pecinha, vendia lá no hospital... e continuei a minha vida... feliz, porque ali eu tinha encontrado o que eu queria que era trabalhar.

O cargo de carteira assinada, nova posição social de Dona E, se mantém em sua trajetória até o dia em que lhe oferecem um cargo maior.

Um cargo maior.

Um cargo maior é oferecido para Dona E, quando ela trabalhava na maternidade do hospital e, ao contrário de representar uma continuidade deste sentimento de conforto com relação ao trabalho, parece significar justamente o inverso.

Ai eu... queriam me dar o cargo pra mim sair de lá (da maternidade), um cargo maior. Mas eu não aceitava, porque eu sou analfabeta. Num quis, eles sempre dizia que eu tinha capacidade, mas eu num achava, achava que eu num tinha. Aí não quis, aí saí.

É nesta passagem da história de vida de Dona E que aparece o que para ela pesa como um estigma – ser analfabeta - pois envolve o sentimento de incapacidade diante de tarefas que o alfabetizado/estudado não teria problemas em realizar. Este tema será aprofundado ao longo deste capítulo, porque a narradora o retoma algumas vezes, colocando essa condição como barreira, ou utilizando-a para justificar determinados acontecimentos de sua vida.

Assim, não nos alongaremos neste momento acerca dessa condição e da presença simbólica que ela aparenta ter em sua vida. Importa agora dizer que, segundo a história que nos conta Dona E, o fato de ela ter negado o *cargo maior* fez com que ela *escolhesse* sair do hospital.

Depois da demissão, Dona E volta ao hospital para receber os direitos por tempo de trabalho. Nesse momento é barrada na portaria, o que parece ter uma grande importância para a narradora.

Quando eu, foi um dia, eu voltei pra ir receber meu pagamento, porque não tinha feito um mês que eu tinha saído de lá? eu tinha que receber. Ai quando eu cheguei fui barrada na portaria. Digo, mas meu Deus que falta de sorte! Essa minha, não! Porque? Eu vim receber meu dinheiro, e to sendo barrada! (Pausa na fala) Ai eu tenho que descobrir o porque eu tô sendo barrada, aqui. Ai me sentei na portaria, fiquei insistindo, o vigia não deixou eu entrar. Quando doutor Élio ia chegando, aí eu fui e disse, doutor Élio, eu vim receber, vim aqui, pra ir na contabilidade (tosse) receber meu pagamento, e não querem deixar eu entrar. Por quê? O que foi que eu fiz, aonde foi que eu errei. Eu pedi pra sair... me deram a liberdade, disseram que ia liberar tudo que eu tinha direito e hoje eu fui barrada? Ele disse, não. Entre e vá pra contabilidade, depois venha conversar comigo. Isso eu, fui lá, fez meu pagamento, voltei pra conversar com ele. Ele foi e disse que a porta tá aberta pra o dia que você quiser voltar a trabalhar.

Esta situação toda tem certo efeito dramático, já que a peripécia de Dona E, de esperar o dia inteiro na portaria para descobrir o porquê da proibição de sua entrada no hospital, tem um desfecho triunfante para ela. A narradora saiu de seu primeiro trabalho com carteira assinada, e depois de ser barrada na portaria quando veio para buscar seu pagamento, recebeu de um dos diretores do hospital a promessa de que aquele espaço de trabalho sempre estaria aberto para ela. *A porta tá aberta pra o dia que você quiser voltar a trabalhar.*

Ao que parece, quase que imediatamente Dona E começa a trabalhar em outro hospital da cidade. Um fato interessante é que, neste hospital, pedem para assinar sua carteira e Dona E rejeita, argumentando que vai *voltar* para o outro hospital, de *onde saiu por vontade, foi barrada na portaria, e por fim teve a porta aberta para quando quisesse voltar.*

Ai fui embora, no dia seguinte eu tinha que trabalhar no Targino, que eu trabalhava 24 e folgava 48. Eu voltei pra o Targino, quando cheguei lá pediram minha carteira pra assinar. Ai eu disse não. Eu não vou dar minha carteira pra assinar porque eu não tenho, não tenho vontade de continuar aqui. Então, eu... não vou ficar aqui... vou, vou voltar. (Tosse) Voltei pra Doutor Edgley de novo.

A narrativa de Dona E sobre o hospital que lhe deu o primeiro emprego de carteira assinada sugere a existência de um sentimento de gratidão. Sentimento justificado, entre outras coisas, pela importância que este trabalho desempenhou em sua vida, em termos de reconstrução de uma imagem perante a ela mesma e aos outros como uma pessoa correta, trabalhadora.

Além disso, quando saiu definitivamente desse trabalho, dois anos após o retorno ao hospital de seu primeiro emprego, botou um *banco na feira*, provavelmente usando o dinheiro que recebeu do tempo de carteira assinada.

O retorno à feira representa outro passo na trajetória de ascensão social que marca parte da história de Dona E. Mas, como dissemos antes, a feira é onde acontecem os desfechos mais dramáticos de sua história.

De volta à feira: aí ele... ele cresceu o olho nas minhas coisas.

Quando cheguei lá, peguei... meu cargo na lavanderia, passei a ser lavadeira de novo. Ai me deram o cargo do almoxarifado, tomar conta do almoxarifado, e... tomar conta da rouparia. Eu fiquei: na lavanderia, na rouparia e no almoxarifado. Trabalhei mais dois anos. Com dois anos eu sai. Ai botei o ponto na feira. Na semana que eu sai, eu botei um ponto na feira. Comecei trabalhando...

Dona E volta à feira e vive, pelo menos é o que parece representar suas palavras, o auge de sua vida, tanto no que diz respeito à dimensão material como no que se refere ao reconhecimento social. Ao mesmo tempo, é a passagem de sua vida que ela apresenta como mais sofrida e decepcionante.

Pesquisador: ponto de?

Dona E: De roupa. De roupa. Fui negociando com roupa, porque eu já tinha negociado lá no hospital, continuei recebendo. E fiquei com a liberdade de ir no hospital vender, entrar e sair a hora que eu quisesse... então continuei vendendo. Ai fui crescendo, né? Arrumei outro companheiro, fui viver com ele, vivi com ele durante... cinco anos. Eu negociando, e ele trabalhando, de mestre de obra. Cinco anos que ele tava vivendo comigo, ele cresceu o olho naquilo que eu tinha. Porque, porque eu tava sendo, como se diz, uma micro empresária, né? Eu tinha banco em Soledade... eu tinha banco em Juazeirinho... eu tinha banco... três banco em Campina... dois de roupa e um de calçado. (...) Aí ele... ele cresceu o olho nas minhas coisas... pedindo pra me ajudar na feira... aceitei, ele começou me ajudando... Com dez anos... que eu vivia com ele... ele me roubou tudo. Tinha um carro, conquistado do meu suor. eu tinha... dinheiro no banco. Eu tinha uma moto... uma moto daquelas Strada... que a gente tinha feito tudo pra gente comprar, porque... meu menino dirigia e ele dirigia... então, ele ia fazer minhas cobranças. E tinha, tinha empregada... e tinha duas empregada na feira... tinha uma na minha casa... tinha uma pessoa que me ajudava em Soledade e outra que me ajudava em Juazeirinho... então ele cresceu o olho muito em cima de mim. Aí com dez anos que ele tava comigo, levou tudo. Apesar de eu ter, aberto muito a mão, ter jogado pra cima... e ele ver

tudo... ele via tudo... ele ia por dentro de tudo que eu fazia. E eu analfabeta (pausa curta) Aí ele... o que ele fez... eu fui em uma... eu gosto muito de ir em encontro assim de igreja. Eu participava da renovação carismática, e tinha um encontro no Campestre... da renovação, e eu queria ir. Aí ele disse, Pra onde você vai? Eu vou pra feira. Aí eu disse, Tá certo. Ele pegou todas as minhas mercadorias e levou pra feira. Aí ele me roubou de tudo. Tudo mesmo. Eu fiquei de esmola... sem nada... só com umas dívida pra pagar. Comecei pagando... Comecei... fui acabando com as coisas de casa, pra pagar... vendendo os troço que eu tinha em casa pra pagar alguma coisa... (pausa curta) E entrei em desespero.

Em poucas linhas, sucessivos acontecimentos e revelações se encenam. O retorno à feira tem tons trágicos e em termos teatrais, poderia ser descrito como momento de ascensão, peripécia e desfecho trágico. Toda peça trágica tem um objetivo moralizante com relação a valores e comportamentos. Assim é, por exemplo, a história de Édipo, em que a perspicácia e prepotência que o levaram a matar seu pai e casar-se com sua mãe, e o levaram a ser rei é expurgada ao longo da ação dramática. Ao descobrir o que fez, Édipo fura os olhos e sai andando cego pelo mundo. A prepotência é exortada pela moral que a cena transmite como emoção, enquanto a platéia chora a desgraça de Édipo.

A história que Dona E nos conta chama a atenção também para falhas trágicas, que contribuíram para o seu desfecho trágico. *Apesar de eu ter, aberto muito a mão, ter jogado pra cima... e ele ver tudo... ele via tudo... ele ia por dentro de tudo que eu fazia. E eu analfabeta (pausa curta) Aí ele... o que ele fez...*

Mas estas, a *mão aberta* e a condição de *analfabeta*, só são falhas trágicas, pegando emprestada a metáfora da tragédia grega, porque assim são consideradas pela protagonista.

Para E esta queda a leva a uma situação desesperadora. A trajetória que ela constrói a partir deste momento, mais uma vez uma ruptura com a reprodução e a seqüência da posição social que ocupava, começa a ter dentro da história que conta, um sentido místico, religioso. O que acontece a partir de então em sua vida representa um recomeço, uma reinvenção de si, e de seu *destino*. É mais um retorno na vida de Dona E, só que desta vez um retorno profundo, até as raízes.

O Salmo 40: que o Senhor me desse um jeito, uma solução, pra que eu começasse da terra.

1 Esperei com paciência no Senhor, e ele se inclinou para mim, e ouviu o meu clamor. 2 Tirou-me dum lago horrível, dum charco de lodo, pôs os meus pés sobre uma rocha, firmou os meus passos (trecho da bíblia, salmo 40, versículos 1 e 2).

Quando visitei a casa de Dona E, depois que ela me concedeu a entrevista, ela fez questão de me mostrar uma bíblia que estava aberta sob a estante. A bíblia mostrava o salmo 40, exposto aos visitantes da casa. O sentido desta passagem da bíblia dentro da história de Dona E, pode ser compreendido melhor a partir das suas próprias palavras.

Quando foi um dia eu me ajoelhei e disse, Meu Deus, eu sei que eu já sofri muito, que já vivi muitas coisas boas, mas eu queria meu pai, que o senhor me desse um jeito, uma solução, pra que eu começasse da terra. Pra mim aprender a dar valor a mim. Que eu nunca dei. Nem quando meus pais me obrigavam a ir pra escola, eu nunca dei valor aquilo. Isso todas as noite eu dizia, Meu Deus, me mostre como eu vou começar, a minha vida... Não me deixe eu entrar em desespero... abra meus olhos... o senhor sabe que eu não sei ler, mas não sou muda... então me mostra, me mostra Jesus, como devo agir. E isto eu fui sempre pedindo... sempre pedindo... e lembrando, do que eu tinha passado... tanto que minha mãe me botava na escola e eu não queria estudar... eu gazeava aula... eu dizia que ia pra escola e pulava o muro do colégio... não queria. Até chegou o ponto de minha mãe me botar numa escola particular... foi quando eu aprendi... durante trinta dias eu aprendi a fazer meu nome. E hoje é a única coisa que eu sei... é a única coisa que eu sei, é fazer meu nome. E essa mágoa eu tenho de mim mesma, porque minha mãe quis... que eu aprendesse. E eu não quis. Hoje eu fico olhando quando uma mãe manda um menino ir pra escola, que ele diz que não vai... O que eu sinto é uma falta em mim da leitura, (enfática) porque tudo que joguei fora... foi a minha falta... de inteligência... de não ter aquilo anotado... o que eu fazia, o que eu tinha, pra poder eu dar valor. Eu ganhava fácil e... eu achava que tudo, ia continuar sempre fácil. Mas, aí chegou um dia... quando foi um dia, eu tava... na feira, com a cabeça baixa... pensando... chegou um senhor, aí disse, Moça porque a senhora pensa tanto? Num dia de sexta feira, Porque a senhora tá triste? Uma mulher como a senhora não pode ficar triste. Aí eu disse, Não, eu não to triste... to só imaginando aqui. Aí ele disse, Tá. Eu vim aqui lhe dá só um recado. Aí eu disse, Que recado? Aí ele falou, A senhora tem bíblia? Eu disse tenho, uma pequenininha, mas eu tenho... aí ele falou, Apois me dê ela aí. Eu tirei da minha bolsa, peguei a bíblia e dei pra ele. Ele foi e abriu minha bíblia... aí abriu. Não ele disse assim, Pense que eu vou abrir aqui. Meu pensamento foi aquele, Meu Deus, meu Deus, eu lhe peço me mostre uma solução, pra eu parar de sofrer e aprender a dar

valor. Aí ele... foi e abriu. Quando ele abriu ele disse, Olha o seu recado tá aqui, no salmo quarenta (40). A senhora sabe ler? Eu disse não. Aí ele disse, Eu vou ler pra senhora. Aí ele leu o salmo pra mim. Quando ele terminou de ler, eu comecei a chorar... Aí ele disse, Não chore...

Pesquisador:: A senhora lembra de algum pedaço?

D. E: Salmo quarenta (40)... Esperei com paciência no Senhor, e ele se inclinou pra mim, e ouviu o meu clamor. Só lembro desse pedaço. Aí eu lembro que quando ele terminou de ler, aí ele disse, Qualquer aflição que a senhora tiver passando, que a senhora não sabe ler, peça a uma pessoa pra ler, pelo menos esse pedacinho. Só um trechinho desse salmo, que isso daí vai ser uma... uma... alimentação pra senhora. Aí eu disse, Tá certo, brigado. Até hoje, nunca mais eu vi esse senhor, não sei se ele morreu, não sei se ele tá vivo. Isso na sexta feira... quando foi no sábado, chegou uma companheira minha, de Santa Cruz... cuidava do meu banco. Aí disse, E tudo bom? Aí eu disse, Tudo bom. Tava chovendo. Ela disse, Eu vim trazer umas coisas aqui pra tu. Aí me deu, trouxe de lá de Santa Cruz, juntou lá.

Pesquisador: Santa cruz é Pernambuco, né?

D. E: é. Juntou lá uns trocinho, pediu os meninos, os companheiro lá, e trouxe pra mim. Aí disse, Tome, arrume seu banco, arrume seu banco e não pense em nada. Agora que eu vou te dizer um negócio que eu vou fazer hoje. Aí eu disse, O que é? Diga o que é. Aí ela disse, Você já ouviu falar de terra do governo? Aí eu disse, Não senhora. Aí ela disse que tava tendo umas inscrição, no correio de Queimada. Pra quem quiser se inscrever pra ganhar um pedaço de terra da reforma agrária. Aí eu disse, Mas eu não sei...

Este sentido místico, de que a possibilidade de recomeçar da terra foi apontada por Deus para Dona E, está desenhado muito claramente em sua história de vida. Claro que levamos em consideração que a história de vida é construída a partir de interpretações tecidas no presente. No entanto, acreditamos que este sentido foi importante na decisão tomada por ela de *recomeçar da terra*.

Terra de reforma agrária: o recomeço.

Dona E soube que o governo estava oferecendo terra para quem se cadastrasse pelos correios. Tratava-se de um sistema de cadastramento criado com a intenção de mapear a demanda por reforma agrária no país, criando uma base para colocá-la em prática. O ministro Raul Jungmann em matéria publicada pela agência Estado de Brasília, em 08 de novembro de 2000, explica algumas questões sobre o sistema.

A “reforma agrária pelo Correio”, como vem sendo chamado o sistema de cadastramento, foi anunciada pelos ministros do Desenvolvimento Agrário, Raul Jungmann, e das Comunicações,

Pimenta da Veiga. Jungmann admitiu que esta será uma forma de acabar com informações desencontradas sobre o número de sem-terra no País. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) trabalha com a existência de um público de 80 mil acampados e o governo só reconhece um público de 45 mil pessoas. Além de um maior controle da demanda por reforma agrária, o cadastro vai permitir remanejamento de sem-terra para locais onde há maior disponibilidade de áreas. Ao se cadastrar o agricultor deve comprovar experiência de cinco anos na atividade agrícola. Ele passará por uma seleção.

Com a criação do sistema informatizado, Jungmann espera reduzir o tempo médio de assentamento de uma família de 17 para 4 meses. (agência Estado de Brasília, 2000).

Dona E se cadastrou nos correios. Em pouco tempo recebeu uma carta dizendo que aguardasse. Esperou por aproximadamente um ano.

(...) Tão se inscrevendo pra receber uma terra da reforma agrária, e é muito bom... eu vou passar lá e vou me inscrever... Aí eu disse, Oh Dodorinha, será que tem todo dia? Aí ela disse, Eu acho que tem, porque eu passei hoje e a fila tá muito grande. Eu vou entrar quando eu voltar. Aí eu disse, Tá certo. Quando foi na segunda feira eu já passei lá. Aí me inscrevi.

Pesquisador: Certo.

D.E: Não precisou de nada... só precisou da minha assinatura. Minha assinatura eu assinava em qualquer canto. Quando foi... com quinze dias eu recebi a carta, que tinha sido aprovada pela reforma agrária, que eu aguardasse o chamado. Eu aguardei o chamado, nada, nada, nada... quando foi com mais de ano que eu tava com essa carta... não foi com mais de um ano, foi com quase um ano... chegou um rapaz lá perto lá de casa e disse a mim, E quando surgir um assentamento, eu vou bater nele. Aí eu digo, Mas como Sandro? Aí ele disse, Tão dizendo que se a gente se inscrever, vai ganhar essa terra. Aí eu disse, Eu já me inscrevi faz hoje mais de ano e mandaram eu aguardar o chamado, e até hoje não me chamaram. Aí ele disse, Eu vou me inscrever. Pois eu disse, Tá certo. Isso foi negócio de... negócio de dezembro, pra janeiro. Quando foi em março, no mês de março, ele chegou lá em casa aí disse, Aparecida, esse mês... vai sair um assentamento aí...

Dona E e muitos outros que se cadastraram no mesmo sistema, não receberam respostas. Tornaram-se, então, público para as organizações sociais, que promoviam ações de ocupação de áreas passíveis ou em processo de reforma agrária. Dona E foi convidada então, por um amigo, para ocupar uma terra. A organização/articulação dos que foram com Dona E foi feita pelos sindicatos dos Trabalhadores Rurais de Campina Grande e de Matinhas, ambos ligados à FETAG.

Pesquisador: em dois mil e um?

D. E: dois mil e dois. Vai sair um assentamento aí. Já fazia mais de ano que eu tinha recebido a carta da reforma agrária. Vai sair um assentamento aí e... e eu vou pra ele. Eu digo, Depois eu vou. Quando você for eu vou. Aí ele disse, Tá certo. Aí quando foi no dia quatorze de março, aí juntaram um bocado de gente, eu só conhecia esse rapaz. Encheram um caminhão, aí vieram pra aqui. Aí eu vim pra aqui também. Aí quando cheguei aqui, eu vim pela...

Pesquisador: encheram o caminhão de gente...

D. E: sim.

Pesquisador: quem foi que organizou?

D. E: X.

Pesquisador: Que fazia parte do...

D. E: do sindicato.

Pesquisador: Era sindicato rural? Da onde?

D. E: Sindicato rural, de Campina Grande. De campina Grande e de Matinhas. Aí vinha gente de Matinhas e de Campina. Aí esse caminhão encheu, sabe? Que eu fui. Aí vem, quando cheguei aqui, tinha muita gente do pessoal do MST, e da pastoral... e de outro movimento. Eu só sei que eram três.

Pesquisador: Era pastoral?

D. E: eu acho que era pastoral. Só sei que eram três movimentos. Aí ali eu fiquei naquele meio, naquela festa, todo mundo... conversando, que era pra ganhar aquela terra.

Aqui a trajetória de Dona E revela a sua maior distância no que se refere aos outros militantes que entrevistei. O fato de ela ter sido *levada* para o assentamento pelo Sindicato e as posições que exerceu dentro do assentamento, a partir desta trajetória, construíram uma distância entre ela e outros militantes. Ela esteve ligada à organização social que disputava com o MST a legitimidade perante os assentados.

Mas, por enquanto, ela está chegando ao lugar de seu *recomeço*. Estas posições se encenarão mais a frente.

“Pedi ao senhor e tô vendo... eu vou ver se fico ali”.

Ao chegar à terra onde se assentou, Dona E, enfrentou, junto com muitos outros *ocupantes* inúmeras dificuldades, especialmente no primeiro momento (no dia em que chegaram na propriedade onde se constituiria o assentamento. A narrativa abaixo revela a *cena* que se desenrolou neste primeiro dia.

Aí eu fiquei né... quando foi, bem uma hora da tarde, terminou a reunião... aí vamo tirar pra cada um, um pedacinho. Aí saímo medindo... cada um, um pedacinho, cem metro, cada um, um pedacinho, cada um, um pedacinho... Aí como eu tava junto com o

peessoal... foi tirado pro pessoal do MST, pro pessoal do sindicato, pro pessoal do... foi tirado pra todo mundo... todo mundo ficou com esse pedaço... cem metro de terra. Cem assim, e cem assim, quadrado. Aí eu fiquei nesse meio. Quando foi de noite cadê que tinha canto, que tinha jeito pra gente voltar... Eu fiquei, eu mulher, no meio de onze homens. Tudo ali dentro daquela cocheira. Sem ter um pano, pra forrar... sem ter nada pra botar no chão... arrumemo uma enxada, fastemo o cocô do gado... fastemo o cocô do gado... eu peguei um paralepípedo, botei assim... uma toalhinha de mão (...). Me deitei... cobri meu rosto, porque era um cheiro mal, ruim, que era, do cocô que a gente tinha arrancado, né? Botei a cabeça no paralepípedo, enrolei meu rosto com a toalha, e amanhecemo o dia. Quando amanheceu o dia, eu fui pra Campina, ajeitei umas coisas e disse, eu vou me embora pra lá... Será o que Deus quiser... Eu vou começar meu Deus... Pedi ao senhor e to vendo... eu vou ver se fico ali, eu vou... (...) Aí quando foi... aí voltei na quinta-feira... nós viemo na terça... voltei pra Campina na quarta... porque foram três dias que a gente passamo... que eu passei em Campina. Com três dias, eu já voltei pra ficar aqui debaixo de um pé de imbu. Eu e mais dois companheiros e uma companheira. Ficamo embaixo de um pé de imbu.

Muito provavelmente a *rede de solidariedade* que amparou Dona E e seus *companheiros* quando ocuparam a terra está ligada ao grupo que foi levado pelo Sindicato. Nesse sentido, é importante dizer que a narrativa de Dona E sugere uma gratidão com relação a esta organização.

“Que eu vim pelo Sindicato”

Enquanto diz que esteve ligada ao grupo que dirigia a associação do Sindicato, Dona E se justifica a todo tempo, explicando que tinha se aproximado do *peessoal do Sindicato* porque eles a haviam trazido ao assentamento. Nesta justifica, parece que está presente certa *dívida moral*. Ao mesmo tempo, Dona E demarca diferenças com relação ao Movimento. Especialmente com relação às suas ações. A sua posição, neste momento, ancorada possivelmente em sua trajetória, também representa a própria diferença das ações do Movimento e do Sindicato.

Eu fiquei lutando pelas coisas do Sindicato... tinha o pessoal do MST... inda passamo muito tempo né? O Movimento era do jeito que é... então, quando tava conversando eu dizia, Olha eu admiro muito o MST... Só que eu não faço parte, porque eu não gosto do que ele faz... Invasão, essas coisas, eu não admito. Eu admito que a gente ganhe na burocracia, como a gente possa. Mas na “tora” não. Na... (risos) Eu achava assim, né? E continuei porque... porque eu era...

fazia parte do Sindicato, porque tinha sido eles que tinham me trazido.

Pesquisador: certo. Fazia parte porque tinha sido eles que tinham trazido...

D. E: Que tinha me trazido, era. Só que eu achava que o Movimento era assim... pronto. Não quer você e mete o cacete e faz e acontece. E eu ficava... já to aqui, vou ficar aqui. Aí foi indo... aí começou aquela luta... vamo lutar... e eu comecei... não eu quero ficar aqui, então eu vou lutar.

Neste contexto, Dona E é convidada para ser vice-presidente da associação ligada ao Sindicato. Mais uma vez Dona E é confrontada com o sentimento de *incapacidade* ligado ao fato de não saber ler e escrever. De acordo com ela, a participação em uma *capacitação* para administração de cooperativas foi muito importante para que ela aceitasse a tarefa.

Era uma capacitação pra que a gente aprendesse, como administrar uma associação, como administrar uma cooperativa... então eu fui participar dessa capacitação, capacitação. E lá, eu fui aprovada no meio de todos. Só tinha eu, de todas as pessoas, que não sabia ler. Era eu e outro companheiro meu. De lá de Matinhas. E realmente nós fomos, fizemos a capacitação... fiquemo capacitados pra tomar conta do barco... e botar o barco pra frente. E voltei... fui vice-presidente por dois anos.

Dona E foi vice-presidente da associação por um período aproximado de dois anos. Depois disso, por conta dos acontecimentos que fizeram com que o primeiro presidente fosse afastado (já falamos deles no capítulo II), ela é convidada para assumir a presidência da associação. Mais uma vez ela se confronta com *um cargo maior*, o desfecho desta vez, porém, é diferente.

Outro cargo maior: A presidência da associação.

De acordo com a Dona E, o próprio INCRA exigiu que o presidente da associação deixasse o cargo. Isto faz com que ela assuma a presidência, fato que de acordo com ela foi fundamental para que *a terra fosse medida e o fomento liberado*.

Ao falar deste fato, ela o contextualiza em termos de narrativa o momento em que ela fala do sentimento de *incapacidade* (por não saber ler e escrever) e a marca própria dos militantes do MST - o *caderno na mão* - que os diferenciava do coletivo de assentados (como já falamos no capítulo II), no qual a maioria tinha uma escolaridade baixa. Ao tempo em que descreve este sentimento, fala da relação com o MST, que, de

acordo com ela, a convidava para defender o Movimento, ou seja, a *trocar de lado* no jogo de forças produzidas no que diz respeito à mediação do assentamento.

Dona E: a gente precisa de uma pessoa como a senhora. Gente mas vocês tem que entender que eu não sei ler. Por quê? Porque eu vejo assim, todo mundo que vem... que faz parte do MST, sempre com um caderno, sempre com um livro na mão... e eu não... então eu não tenho a capacidade. Aí depois que eu fiz essa capacitação... que eu vi a professora dizer, Olha, aqui eu quero que fique bem claro uma resposta que a gente temos a dar, e a gente vive dizendo aos nossos alunos, Não existe ninguém burro. E a partir do momento que você, sabe fazer seu nome, você não é analfabeto. Então você tem a capacidade, de fazer qualquer coisa, que qualquer pessoa que lê, ele faz. Então eu quero que vocês saibam que não existe ninguém burro. Porque a partir de hoje é onde eu vou saber, se tem gente aqui que não sabe ler... Que ela sabia que eu não sabia ler. Tem gente que não sabe ler, mas vai ter capacidade. Aí começou dando aquelas aulas, eu sei que eu fui aprovada, hoje eu tenho meu diploma... Se for pra administrar, eu administro. Eu passei um ano administrando como presidente, porque, teve uma reunião lá no INCRA, e eu fui como vice ainda, quando cheguei lá, fui conversar com o superintendente, ele quis me tratar mal e eu levantei a cabeça e fui em frente, e fui à ele, e ele me respondeu, Nós, daqui do INCRA, só libera alguma coisa, se o presidente de vocês sair do cargo. Quando ele disse isso, aí eu fui e conversei com ele, com o presidente... reuni a turma lá em casa, tenho a ata... reuni a turma lá em casa... porque sempre eu fazia, não cansei de fazer reunião sozinha, e enfrentava mesmo, pedia desculpa e dizia, Gente é assim, assim, assim... fazia reunião sozinha mesmo com o pessoal... podia ter vinte, trinta, o tanto de gente que tivesse eu fazia. Aí chamei ele, tivemos essa reunião pra que ele entregasse o cargo, aí ele entregou a mim. Eu voltei pra João pessoa, fui até o superintendente entregar a ata... Antes de dois meses, a gente teve a terra medida, o fomento liberado...

Como Já abordado no capítulo II, a associação ligada ao Sindicato foi gradativamente perdendo força, enquanto a associação ligada ao MST foi estendendo a sua referência para o coletivo de assentados. Isso levou Dona E a um estado de *peixe fora d'água*.

O grupo que a referenciava e dava sustento à sua nova posição social foi se fragmentando. Sem o grupo do Sindicato Dona E não teve como sustentar a sua posição. Realmente um peixe fora d'água: que aprendeu a se reconhecer e ser reconhecida como representante de um grupo que vai aos poucos deixando de existir.

(...) E os meninos (militantes do MST), D. E a gente precisa da senhora, a gente precisa da senhora... e os outros saíram daqui... saiu o presidente, saiu o secretário, saiu o tesoureiro, saiu... a direção toda, só ficou eu e dois companheiros... dois que... eram só sócios... do

movimento, né? Do sindicato... e eu como presidente. Aí fiquei. Um peixe fora d'água. Mas, mesmo assim, fui seguindo devagarzinho, e conversando... aí passei a ir pras reunião do Movimento, do MST... porque eles dizia, A senhora pode ficar sozinha no seu canto... vai sair alguma coisa pra senhora, mas só depois que sair pros noventa e nove. Meu Deus e eu vou ficar isolada é? Não... aí combine... aí fui... passei pro lado do... conversei né? Os meninos me chamaram, perguntando se eu não queria passar pro lado do Movimento... que a gente tinha... tem dezessete pessoas, que até hoje não recebeu o fomento, que era porque era da outra associação... e o pessoal não queria receber pela outra associação, só queria receber por essa, eu disse, Então gente, eu vou entregar, vou sair, e vou passar pro lado do Movimento. (...) Isso quando foi um dia, se reuniu aqui no (...) um bocado de gente... aí eu disse, Pronto gente, tá aqui, eu saí da outra associação, a outra associação aqui dentro não existe mais... a partir de hoje eu vou fazer parte do Movimento, quero saber se vocês me aceita. Se todos eles já me chamava? (...) Quero ver se vocês me aceita, e eu, a partir de hoje, quero fazer parte do Movimento. Aí comecei...

Atualmente, como integrante do Movimento, a militante E, apesar de reconhecida e respeitada pelos que estão próximos do MST, têm, no que diz respeito ao coletivo de militantes do MST no local (a militância), uma posição periférica. Tanto que seu nome não foi citado pelo militante C para ser uma das entrevistadas.

Acreditamos que a discussão tecida neste capítulo é muito importante para a discussão do *tema* desta dissertação como um todo. Esta trajetória revela divergências com o MST, ao mesmo tempo em que nos mostra que estas divergências foram produzidas através do *habitus* produzido na trajetória social de E, também pela disputa entre as duas organizações pelo poder de representar o assentamento. Questões que estiveram/estão presentes na maneira como E se representa e é representada diante do coletivo dos assentados e da militância do MST.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para começar é importante ressaltar que não sinto este texto conclusivo como pretende o título. Cada interpretação que apresento me parece quando as leio, um *meio*, não no sentido de que estamos a *meio caminho* de chegar a algo mais conclusivo, mas, como um *meio*, que serve para continuar a caminhada.

Essa é uma dissertação que conta histórias. O que podemos dizer destas histórias senão que, como todas as outras, são tecidas por versões? É importante, nesse sentido, explicitar que a versão mais influente nos sentidos que aqui vão espremidos, é, claro, a do narrador que ora vos fala. Outras tantas falam através das palavras que aqui vão registradas, porque me tocaram através da sua prática, gesto, palavra, enfim, com sua presença como pessoa, com sua experiência de vida. Claro que estas trocas *humanas demais*, estiveram orientadas por referenciais teóricos, contudo, nas relações estabelecidas em um trabalho de campo, é inevitável ser tragado pelo “mar” da “quem-dorme-morre”, ou seja, pelo envolvimento com *os sujeitos* da pesquisa.

Por isso não podemos esquecer que os principais personagens desta narrativa têm seus sentidos sobre a própria história violados por um pesquisador que ao tempo em que concede a fala, edita e faz considerações sobre o que é dito.

Não consigo esquecer, nesse sentido, do que me falou um dos militantes no final de sua entrevista: *Eu falo é pra você e não para esse gravador*. A sua fala ressalta o laço entre nós, o compromisso ético que assumi perante ele. O gravador, pelo contrário, significa o aprisionamento da fala, a cristalização de um discurso que, fazendo sentido somente como uma história contada num dado momento, é utilizado por um pesquisador que busca relacioná-lo a construções teóricas.

Esse compromisso ético, ressaltado pelo entrevistado, pesou sobre mim na construção desta dissertação. Não porque acreditei em algum momento estar fazendo um uso indevido das entrevistas que tomei, mas porque me confrontava o tempo inteiro com a pergunta *Que diferença isto fará na vida daquelas pessoas?*

Esta pergunta me angustiou até que me fizesse chegar a uma consideração que diminuiu minha inquietação: A palavra dá cria. Se esta dissertação servir ao menos para dar a possibilidade às pessoas de verem a experiência militante sem-terra a partir de um olhar diferente, alcanço um objetivo razoável.

Quando falo de experiência militante sem-terra, trato de uma abordagem específica. Um olhar voltado para os processos de apropriação de uma identidade sem-terra por militantes sem-terra assentados no *José Antônio Eufrosino*. Nesse sentido, apresentamos nesta dissertação um capítulo que se pretende como *esboço etnográfico*, e duas trajetórias sociais de militantes do MST que atualmente compõem a *militância* do assentamento José Antônio Eufrosino.

Observando a conjugação destas duas dimensões, *a etnográfica e das trajetórias sociais*, chegamos a algumas considerações sobre os processos de apropriação e construção da identidade sem-terra na situação estudada.

As trajetórias sociais sugerem que, de certa forma, o *ingresso* em uma luta por terra de reforma agrária se dá como desdobramento de *possibilidades objetivas* gestadas nas trajetórias sociais, ou seja, a partir das posições sociais que os sujeitos ocuparam/exerceram em suas vidas.

O trabalho e a vida de agricultor estão presentes de maneira intensa nas trajetórias sociais aqui estudadas. Apenas uma das trajetórias apresentadas resumidamente no capítulo II, mostra uma vida em que a experiência de trabalho rural não foi vivenciada pela pessoa, mas por outras gerações de sua família (a militante E). Outra trajetória social estudada sugere uma vida urbana com traços de vida rural (a militante F enquanto viveu na cidade ajudou a família com atividades rurais, como plantio e venda de hortaliças, e criação e venda de animais).

As outras trajetórias sociais mostram experiências de pessoas que nasceram e viveram no campo, em diversas condições, em terras próprias, ou em terras alheias. Estas trajetórias também sinalizam a utilização de diversas estratégias para continuar no campo, como a retirada e venda de madeira para carvão, e o emprego em fazendas como diarista ou vaqueiro, caso do militante H que não conseguia produzir na fazenda em que era morador, já que o pedaço de terra que lhe era cedido era muito pequeno (1 hectare).

Dos *militantes assentados* que nasceram e viveram no campo, somente um tem trajetória totalmente rural. Ou seja, não morou na cidade e não trabalhou em outra atividade que não a rural (o militante H). O restante se viu impelido pelas condições de sobrevivência no campo a irem para as cidades, onde viveram até o dia em que foram para o assentamento. No período em que viveram nas cidades praticaram estratégias de sobrevivência ligadas ao trabalho no campo. A criação de animais e o plantio de pequenas roças nos quintais das casas estão entre elas. Podemos dizer que estas

estratégias de sobrevivência dizem respeito à sobrevivência de um *habitus* e de uma cultura de trabalho pertinentes à vida no campo.

Noutro sentido, quando falamos da experiência de apropriação e construção da identidade sem-terra dizendo que a *identidade sem-terra começa da falta*, pelo menos no que diz respeito a estes militantes assentados, queremos destacar que é a falta da terra, não somente como falta material (de um meio para produzir a sua sobrevivência e a da sua família), mas também como falta simbólica (do trabalho na terra, de valores, de um *habitus*).

As apropriações da identidade sem-terra, não são, no entanto, lineares. Ao tempo em que os sujeitos se confrontam com a necessidade (material e simbólica) e com a *possibilidade* (dada pela conjuntura) de lutar por terra de reforma agrária, o ato prático de entrar nesta luta, especialmente neste caso, porque mediada pelo MST, produz confrontos com a família e grupos a que eram ligados (grupos religiosos, por exemplo), como também com o *habitus* produzido ao longo de sua trajetória. As representações produzidas sobre o que é ser um *sem-terra*, em grande parte com ajuda da grande mídia, conjugadas a uma ética religiosa e familiar que compõem os *habitus* destes sujeitos, faz da entrada na luta pela terra, e da aproximação do MST, um processo tenso. Todos os entrevistados, nesse sentido, dizem que não conheciam o MST antes de ingressarem nesta luta, e que o olhavam (ao Movimento e seus integrantes) a partir dos referenciais produzidos através da televisão. Os *sem-terra* do MST eram vistos por eles como *vândalos*, *criminosos*, e etc.

O que faz com que haja mudanças na maneira como eles percebiam o MST é a própria experiência de aproximação daqueles que representavam esta organização no assentamento. Como sugerido no capítulo II, é importantíssimo, nesse sentido, a presença de *militantes profissionais* que vieram de outras localidades, especialmente o grupo que veio do Pará, para ajudar o MST na organização do assentamento, e na disputa por legitimidade que esta organização travou com o Sindicato (ligado à FETAG).

O conhecimento que eles trouxeram, a leitura e a escrita, o domínio dos pormenores do processo de constituição do assentamento, a compreensão da organização das famílias para agilizar as decisões (a organização por núcleos e comissões), além do conhecimento prático sobre as formas de resolver conflitos, como o do *caso dos bois*, fizeram com que o MST passasse a ser visto de forma diferente por parte dos assentados. Já dissemos antes que desconfiamos terem sido estes os motivos

que levaram o MST a recuperar a legitimidade no assentamento, e, talvez, a diminuir a força que o Sindicato obteve por ter se organizado de forma mais ágil, e apresentado a associação criada pelo seu grupo como aquela que encaminharia os passos burocráticos necessários para a efetivação do *José Antônio Eufrosino*.

A prática, como já foi dito nesta dissertação, é a dimensão que pode atualizar o *habitus*, provocando, muitas vezes, rupturas/descontinuidades. Os desconfortos causados pelo encontro com o MST, provavelmente surgidos a partir do sistema de disposições (*habitus*) produzidos nas trajetórias dos sujeitos, são confrontados pela prática. Nesse sentido, a presença do MST (de seus representantes) e de sua prática no processo de constituição do assentamento constrói referência ao se apresentar como possibilidade de resolver os problemas enfrentados pelos assentados. Noutra sentido, à medida que os sujeitos *sem-terra* vão exercendo essa prática em atividades como no *caso dos bois*, começam a se representar (se identificar) como *sem-terras* do MST, em luta para garantir a constituição do assentamento e a posse de seus lotes.

A primeira dimensão de luta que se apresenta neste processo, no entanto, não é esta, de luta organizada do coletivo de assentados representados pelo MST, mas uma dimensão de luta pela sobrevivência, geralmente individual, e coletiva somente no que diz respeito à ajuda mútua de vizinhos de lote, o que constitui uma *rede de solidariedade*.

No que se refere às *redes de solidariedade*, podemos sugerir que o próprio coletivo de militantes do MST foi se formando a partir de relações pessoais, e não por questões de *consciência política*. Os outros aspectos que já apontamos foram importantes, como a própria *falta da terra* que conduziu os sujeitos a esta possibilidade (a de ingressar na luta por terra).

São muitos e complexos os processos que permeiam a apropriação individual de cada sujeito da *identidade militante sem-terra*. As trajetórias sociais suscitam esta complexidade e os sentidos particulares que o MST e a *identidade militante sem-terra* tem para cada um. O militante H, por exemplo, representa o seu ingresso no MST como o começo da sua liberdade, já que se considerava cativo da terra, preso às condições de trabalho e de vida que estavam delineadas antes de seu nascimento. A militante E, por outro lado, apresenta em sua narrativa um sentido místico, religioso, para o movimento de *recomeçar da terra*. Diz-se grata ao MST, ao tempo em que aponta as suas diferenças com relação às práticas desta organização. Estas diferenças dizem respeito também às diferenças entre as práticas do MST e do Sindicato (ligado à FETAG), já que

ela ocupou uma posição importante na associação promovida e articulada pelo grupo do Sindicato.

O que é, no meu entender, central nesta dissertação, é a idéia de que a *identidade sem-terra*, na maneira como se manifesta, ou seja, em seus processos de constituição e apropriação coletivos e particulares, tem que ser pensada em sua relação com *habitus* engendrados nas trajetórias sociais dos sujeitos sem-terra, neste sentido, com *possibilidades objetivas*. Não é, portanto, uma escolha racional e consciente que leva os sujeitos a se aproximarem e se apropriarem da *identidade sem-terra*, mas um conjunto de condições econômicas e sociais. A *identidade militante sem-terra*, ou seja, a auto-referência como militante do MST, tem como substrato, no caso estudado, este primeiro processo de identificação como *sem-terra* (o de colocar-se em luta por terra), contudo, muitos outros processos são imprescindíveis como a participação em lutas coletivas organizadas pelo MST no assentamento e a responsabilidade por tarefas desta organização, como a direção de setores ou mesmo de núcleos de família dentro do assentamento.

Claro que estes processos são bem mais complexos, e permeados por muitas dimensões, como tentamos sugerir ao longo desta dissertação. Assim, a única ambição que este texto tem é a de apresentar um olhar que, embora embasado em posições teóricas, tenha algo de singular, simplesmente por ser escrita (como qualquer outra) regada pela subjetividade do autor.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. **Da casca ao miolo: memórias e identidades de militantes na luta pela terra.** *Mimeografado.* Dep. Psicologia, Campina Grande:UEPB, 2008.
- ALMEIDA, R. As contribuições do conceito de *habitus* no debate da classe camponesa. **III simpósio nacional de geografia agrária**, 2005.
- BAUMAM, Z. **Identidade.** 1ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOSI, **Memória e sociedade: lembranças de velhos.** 6ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico.** 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.
- _____. A ilusão biográfica. In: AMADO; FERREIRA (org.). **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998b.
- _____. **A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.
- _____. **Pierre Bourdieu.** Ortiz, R. (org). Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1983.
- CIAMPA, A.C. **A Estória do Severino e a História da Severina - Um Ensaio de Psicologia Social.** ed. Brasiliense, São Paulo, 1994a.
- CIAMPA, A.C. Identidade. In: LANE, S; CODO, W. (orgs.) **Psicologia Social: O homem em movimento.** Ed. Brasiliense, Brasília, 1994b.
- CURADO, F. Identidade social: unidade e singularidade na luta pela terra no Brasil. **Cadernos de ciência & tecnologia.** V.23. n.1, 2006.
- ENGELS, F. A questão camponesa na França e na Alemanha. In MARX; ENGELS. **Obras escolhidas em III tomos,** Lisboa: Avante, 1985.
- FORMAN, S. **Camponeses: sua participação no Brasil.** Trad. De M. Isabel Erthal Abdenur. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GAIGER, L. A práxis coletiva dos sem-terra: rumo à unidade ou heterogeneidade cultural? **Cadernos de Sociologia,** Porto Alegre, V.6, p.177-203, 1994.
- GARCIA JR. A. **O Sul: caminho do roçado.** Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. Brasília: Ed. UNB, 1989.
- GATTAZ, A. C. **A busca da identidade nas histórias de vida.** IN: Xth International Oral History Conference – Proceedings. Rio de Janeiro. Vol. 2, p. 875-84. 1998.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- GONH, M.G. **Mídia, Terceiro setor e MST**. Impacto sobre o futuro das cidades e do campo. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GOFFMAN, E. **A Representação do Eu na vida cotidiana**. 11ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOFFMAN, E. **Estigma**. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Tradução Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 5ª ed, Rio de Janeiro: DPA, 1994.
- KAUTSKY, K. **La cuestión agrária**. Análisis de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agrária de la socialdemocracia. Sigloveintiuno editores, 1984.
- LERRER, D. **Trajetórias de militantes sulistas: tradição e modernidade do MST**. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- LIMA, L.M. Movimentos Sociais: Identidade, Representação e Ideologia. In: FONTES, B.A.S (org). **Movimentos sociais: motivação, representação e produção de sentido**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1999.
- MATTA, R. O ofício de Etnólogo, ou como Ter “Antropological Blues”. In: Nunes, E. (Org.) **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978
- MARTINS, J.S. **Os camponeses e a política no Brasil: As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MINAYO, M. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1992.
- MIRANDA, R. **Desempenho institucional e a superação dos dilemas sociais em assentamentos do semi-árido paraibano**. Campina Grande, dissertação, UFCG, 2007.
- MIRANDA, R. S e CUNHA, L. H. (2007). Instituições sociais e a superação dos dilemas da ação coletiva no assentamento José Antônio Eufrosino. A materialização da estrutura organizacional do MST. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, UFPEL, Anais. Recife (PE): Associação Brasileira de Sociologia, 2007
- PENNA, M. **O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina**. São Paulo: Ed. Cortez, 1992.
- POLLACK, M. Memória e Identidade Social. **Revista estudos Históricas**, CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992, p. 200-212.
- PORTELLI, A. A lógica das narrativas e a aprendizagem da diferença na pesquisa de campo. In: WHITAKER, D; VELOSO, T. (orgs). **Oralidade e Subjetividade: os meandros infinitos da memória**. Campina Grande: EDUEP, 2005.

QUEIROZ, M. Relatos orais: do indizível ao dizível. In: Von Simson, O. (org.) **Experimentos com Histórias de Vida** (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, 1988.

SCOTT, J. **Los dominados y el arte de la resistência**: discursos ocultos. México-DF : Ed. Era, México, 2000.

SIMMEL, G. In: FILHO, E. (org.) **Georg Simmel**: Sociologia. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA, F. **Cartografias e Imagens da Cidade**: Campina Grande – 1920-1945. Tese, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

THOMPSON, Edward P. *“A miséria da teoria ou um planetário de erros.”* Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva, Brasília: Ed. UNB, 1999.

WOLF; E. **Antropologia e poder**. FELDMAN; BIANCO (org.). Brasília: Ed. UNB; São Paulo: Ed. UNICAMP, 2003.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, T (org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos estudos culturais, 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.