

VITOR BARLETTA MACHADO

OS CAMINHOS DA LIBERTAÇÃO

Valores presentes na luta pela terra

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Sociologia. Área de Concentração:

Orientador: Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço

CAMPINAS
2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Bibliotecária: Maria Silvia Holloway – CRB 2289

M18c Machado, Vitor Barletta
Os caminhos da libertação: valores presentes na luta pela terra /
Vitor Barletta Machado. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Fernando Antonio Lourenço.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Assentamentos rurais - Sumaré. 2. Movimento dos
Trabalhadores Rurais sem Terra. 3. Igreja – Problemas sociais.
4. Posse da terra – Aspectos religiosos. 5. Secularização.
I. Lourenço, Fernando Antonio. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: The paths of liberation: values in the struggle for land.

Palavras chaves em inglês (keywords) : **Rural settlements – Sumaré (SP)**
Movimento dos Trabalhadores Rurais
sem Terra (Brazil)
Church – Social problems
Land tenure – Religious aspects
Secularization

Área de Concentração: Sociologia

Titulação: Doutor em em Sociologia

Banca examinadora: Fernando Antonio Lourenço, Vera Lucia Silveira Botta
Ferrante, Marilda Aparecida de Menezes, Sonia Maria
Pessoa Pereira Bergamasco, Emilia Pietrafesa de Godoi

Data da defesa: 27/08/2009

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

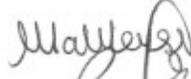
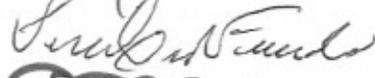
VITOR BARLETTA MACHADO

OS CAMINHOS DA LIBERTAÇÃO
Valores presentes na luta pela terra

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27 / 08 / 2009.

BANCA

- Prof. Dr. Fernando Antonio Lourenço 
- Profª Drª Marilda Aparecida de Menezes 
- Profª Drª Vera Lucia Silveira Botta Ferrante 
- Profª Drª Emília Pietrafesa de Godoi 
- Profª Drª Sônia Maria Pessoa Pereira Bergamasco 

***Aos meus pais, cujo amor entendi
melhor ao me tornar pai.
Kátia, companheira, amiga, parceira
intelectual, que a vida venha!
Para Lara e Laís, que a cada dia me
tornam mais do que sou...***

AGRADECIMENTOS

Nos momentos em que estava redigindo esta tese, no recolhimento da reflexão, algumas vezes parava e pensava exatamente em quando chegaria a hora de, finalmente, agradecer às pessoas que estiveram envolvidas, sabendo ou não, neste meu empreendimento. Por isso deixei esta parte, que vem no início da expressão física da tese, para ser produzida ao final, sendo na verdade aquilo com o que encerro meu trabalho. Interessante que, com todo isolamento que a reflexão acadêmica exige jamais me senti sozinho. Sempre havia “alguém” comigo. Podiam ser os assentados que tanto me ensinaram sobre as prioridades da vida e a necessidade de lutar. Em vários momentos eram as “vozes” dos autores que li e com os quais debato. Outras vezes eram as minhas meninas invadindo o escritório, com os abraços calorosos que somente as crianças sabem dar, sentando-se na minha cadeira para que então eu pudesse responder à grande inquietação: “o que você está fazendo?”. Minha companheira Katia e meus pais também não me deixavam esquecer de que uma mente descansada e alimentada produz com mais facilidade... E mesmo com a porta fechada acompanhava ao longe os sons da casa, renovando minhas forças para tornar produtivos aqueles momentos de redação. Sei que, para alguns, isso tudo pode significar distração, mas para mim era do que precisava para sentir-me acolhido e disposto a cumprir com a minha parte.

Foi, enfim, um longo caminho! Anos de leitura, trabalho de campo e escrita. Distante então da imagem do isolamento do pesquisador registro aqui meus agradecimentos, que certamente não terão o alcance necessário. Começo com o Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço, pelas conversas esclarecedoras, pela confiança e expectativa em mim depositada, às quais espero ter correspondido ao menos em parte. Os professores doutores Lísias Nogueira Negrão e Luis Roberto

Benedetti, por todas as orientações dadas no exame de qualificação e em tempos anteriores. Aos amigos de graduação na UNICAMP, com os quais iniciei grande parte das minhas reflexões, agradeço com a oferta de um abraço saudoso. Ao amigo Rogério Picolli, parceiro de tantas conversas em momentos de dúvidas e angústias, pela certeza de que vale brigar por um ensino de alta qualidade. A todos os assentados de Sumaré, homens e mulheres que desafiaram as estruturas da miséria, ensinando-me que é preciso perseverar apesar das adversidades.

Para minha família reservo dois espaços. Começando com o da família ampliada de todos os amigos, pelos necessários encontros festivos, particularmente ao Samuel e o Marcos, companheiros de reflexão, de trabalho e de artes marciais. Agora com aqueles que mais de perto acompanharam todos os meus esforços. Minhas duas filhas que, ainda pequenas, aceitaram que “papai precisa trabalhar” e ainda me retribuíram com abraços e beijinhos! Meu pai, Antônio, pelas reflexões sobre a vida, o trabalho e todo o apoio no cuidado da minha família quando estivemos ausentes. Célia, mãe que sempre apoiou os filhos e agora cuida das netas, mas que encontrou tempo para me ajudar na revisão do texto final. Isabela, irmãzinha, pela força e confiança. Para meu irmão Gustavo e minha cunhada e amiga Tatiana, pelo apoio constante e pelo belo sorriso da Anita! Minha querida Katia, pela força que partilhamos e sem a qual nada faria, na certeza do futuro que abraçamos. A todos vocês, o que tenho para agradecer não pode ser contabilizado aqui!

RESUMO

Este trabalho lida com dois grandes debates. O primeiro sobre a realidade dos assentamentos rurais de reforma agrária no Brasil ligados ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra), que despertam diferentes interpretações e polêmicas. Uma das principais diz respeito à questão dos processos democráticos de tomada de decisão nos assentamentos, envolvendo as relações entre base e lideranças. O segundo sobre o debate em torno do tema do avanço ou retrocesso do processo de secularização, destacando-se justamente o caso da sociedade brasileira. A união das duas polêmicas surgiu nos estudos que venho realizando nos assentamentos da cidade de Sumaré-SP, principalmente no chamado Assentamento II. Durante a pesquisa foram constatadas as relações que existem entre os valores religiosos e os valores envolvidos tanto na organização de luta pela conquista da terra como nas estratégias de sobrevivência dentro dos assentamentos. Na análise de tal aproximação de valores empreguei as perspectivas analíticas e teóricas da sociologia rural e da sociologia da religião, tendo como ponto de partida duas questões básicas: Existe democracia no processo de formação e manutenção dos assentamentos de reforma agrária? Existe um processo de secularização em curso irrevogável na sociedade brasileira? As respostas isoladas propostas para tais perguntas têm sido extremadas dentro dos debates. Pretende-se aqui, partindo de uma perspectiva fundamentalmente weberiana, propor uma resposta nova, através da unificação das duas temáticas.

Palavras chave: 1. Assentamentos rurais – Sumaré; 2. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; 3. Igreja – Problemas sociais; 4. Posse da terra – Aspectos religiosos; 5. Secularização.

ABSTRACT

This work deals with two big debates. The first concerns on the reality of rural settlements of agrarian reform in Brazil linked to the Landless Rural Workers Movement (MST), which attract different interpretation and controversy. A key question concerns to the democratic processes of decision making in this settlements, involving the relationship between his basis and leaderships. The second concerns on the debate around the theme of the secularization process advance or goes back, point out the case of Brazilian society. The union of the these two controversies arose in the studies I have been doing in the settlements of the city of Sumaré-SP, mainly in the so-called Settlement II. During the research it was found the relationships between religious values and the values involved even in the organization of the fight for the land conquest and in the strategies for survival within the settlements. In the analysis of such values approximation I use the theoretical and analytical perspectives of rural sociology and of the religion sociology, taking two basic questions as the starting point: Is there democracy in the formation process of agrarian reform settlements and in their posterior organization? Is there an irrevocable ongoing process of secularization in Brazilian society? The isolate answers to these questions have been put in extremes inside the debates. It is my intend here, from a Weberian perspective fundamentally, to propose a new response, through the unification of these two themes.

Keywords: 1. Rural settlements – Sumaré (SP); 2. Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (Brazil); 3. Church – Social problems; 4. Land tenure – Religious aspects; 5. Secularization.

Índice de tabelas, mapas e imagens

Imagem I – Horto da Boa Vista...29

Imagem II – Luciana...63

Imagem III – Carregando a cruz...80

Imagem IV – Terra de Deus...80

Imagem de satélite 01 – Sumaré...26

Imagem de satélite 02 – Os assentamentos de Sumaré...30

Imagem de satélite 03 – O Assentamento II de Sumaré...84

Mapa 01 – Sumaré – Matão...49

Mapa 02 – A caminhada de dona Tereza...50

Tabela 01 – Índice de Gini da distribuição da terra no Brasil...17

Tabela 02 – Índice de Gini da concentração fundiária no Brasil...18

Tabela 03 – Índice de Gini, IBGE e INCRA...20

Tabela 04 – Desapropriações de terras no Brasil...113

Tabela 05 – Condições de vida nos assentamentos...210

Tabela 06 – Mortos em Conflitos no Campo- Lideranças – CPT – 1997-2008*...223

Tabela 07 – Índice de Gini – Total do Brasil (1992-2003)...225

Siglas

CEASA – Centrais de Abastecimento S.A.

CEB – Comunidade Eclesial de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CLT – Consolidação das Leis do Trabalho

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DAE – Departamento de Água e Esgoto

FALERJ - Federação das Associações de Lavradores do Estado do Rio de Janeiro

FEPASA – Ferrovia Paulista SA

GOE – Grupo de Operações Especiais

IAF – Instituto para Assuntos Fundiários

IBOPE – Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITESP – Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva"

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra

PCB – Partido Comunista Brasileiro

PDS – Projeto de Desenvolvimento Sustentável

PM – Polícia Militar

PNRA – Plano Nacional de Reforma Agrária

SUPRA - Superintendência da Reforma Agrária

USP – Universidade de São Paulo

Sumário

Introdução...01

Capítulo I – Do Gênesis à gênese do movimento...15

1.1. “Eu tomei esta decisão...”...23

1.1.1. Os que participaram dessa história...32

1.2. “Foi a experiência do povo.” – Primeiros questionamentos...36

1.3. “Nós lutamos com fé no Coração” – A poesia revela o drama...46

Capítulo II – “É complicado.” – A história do grupo além do poema...73

2.1. O trabalho que a terra traz...81

2.2. Libertação ou a busca de novo cativo?...95

Capítulo III – A leitura transformada em oração...123

3.1. Vida religiosa no Assentamento II: da pré-conquista à pós-conquista...126

3.2. Leitura Orante: fortalecendo velhos laços e criando novos...146

3.3. A Leitura Orante como fator desagregador: o impacto da Igreja Oficial...165

Capítulo IV – Entre a autonomia e o autoritarismo: contradições e continuidades...191

4.1. Autores ou títeres?...196

4.2. Um novo entendimento...228

4.2.1. Esferas de valor...239

4.2.2. Escassez e necessidade...249

4.2.3. Legitimidade...254

Conclusão...257

Bibliografia...265

Introdução

O trabalho aqui apresentado lida com dois debates principais: um ligado aos estudos sobre a questão agrária, mais especificamente sobre o tipo de organização da luta pela terra em nosso país feito pelo MST; o outro está ligado diretamente aos estudos de sociologia da religião. O primeiro debate é feito com a literatura acadêmica produzida sobre os acampamentos e assentamentos rurais, seu processo de formação e estruturas de organização. Existe nesse debate uma tendência em crescimento de pesquisadores que criticam diretamente o modo de organização da luta pela terra conduzida pelo MST. O argumento principal é o que acusa o movimento de adotar posturas autoritárias¹ nos processos de tomada de decisões dentro dos assentamentos, justamente por ser portador de um conjunto de propostas que não encontram eco na maioria de seus membros. Em alguns casos tais críticas acabam indicando também uma crítica política mais ampla ao movimento, “acusado” de ter politizado sua luta². O segundo debate envolve a forma com que é encarada a questão religiosa atualmente, através do debate sobre o avanço do processo de secularização, inclusive das especificidades de tal conceito, havendo autores que nos falam em um processo de dessecularização. O debate entre as duas possibilidades teóricas mistura-se muitas vezes a ataques diretos contra a Igreja Católica, procurando mostrar o retrocesso de suas posturas e a inevitabilidade do processo que vai acabar por tornar a sociedade, neste sentido, cada vez menos religiosa. O estabelecimento desses dois debates

¹ Não discutiremos nesta tese o conceito de autoritarismo, mas empregamos tal como é descrito por Bobbio, Matteucci e Pasquino (1992). Esses autores abordam o tema em três contextos: o dos regimes políticos “... que privilegiam a autoridade governamental e diminuem de forma mais ou menos radical o consenso...”; o psicológico, expresso na chamada *personalidade autoritária*, que reúne em si “... a disposição à obediência preocupada com os superiores...” e “... a disposição de tratar com arrogância e desprezo os inferiores hierárquicos...”; as ideologias autoritárias, que “... negam de uma maneira mais ou menos decisiva a igualdade dos homens e colocam em destaque o princípio hierárquico...” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1992, p. 94).

² O interessante, como veremos, é que tal crítica também possui sua coloração partidária.

principais em que vou circular, serve para delimitar quais são as questões que esta tese pretende responder, mas também para afirmar que minhas respostas levarão em consideração elementos de ambos. Pretendo indicar que os questionamentos feitos separadamente sobre a questão da luta pela terra do MST e a permanência ou o desaparecimento do religioso podem ser melhor compreendidos, no viés que será aqui enfatizado, quando analisados em conjunto.

Parto então, principalmente, de duas questões, as quais devem se juntar outras nas próximas páginas, dadas as características dos dois debates. As questões podem ser assim formuladas:

1. *Existe democracia³ no processo de formação e manutenção dos assentamentos de reforma agrária?*
2. *Existe um processo de secularização⁴ em curso irrevogável na sociedade brasileira?*

Minhas hipóteses iniciais na busca dessas respostas caminharam em uma direção complementar. Parto do princípio de que existe sim um processo interno de decisão nos assentamentos de reforma agrária baseado em fundamentos democráticos, ainda que possam ser realizadas muitas ressalvas e apontados casos contrários, consideramos que existe um contexto amplo de valores e padrões de conduta, que revelam outra perspectiva das relações entre lideranças e liderados. No que se refere ao tema da secularização, configurando-se aqui

³ Não temos como objetivo a discussão do conceito de democracia, mas consideramos tal regime, dentro dos limites desta tese, como possuindo as seguintes características: “De acordo com o modelo deliberativo de democracia, é condição necessária para a obtenção de legitimidade e racionalidade com relação ao processo de tomada de decisão coletiva em uma unidade política que as instituições dessa unidade política arranjam-se, de tal modo que aquilo que é considerado no interesse comum de todos resulte de um processo de deliberação coletiva conduzido racional e equitativamente entre indivíduos livres e iguais” (BENHABIB, 1996, p. 69 apud MOUFFE, 2005, p. 14).

⁴ Para o conceito de secularização, que será aprofundado em outro momento, consideramos o seguinte: “Aqui, secularização designa antes de mais nada o processo caracteristicamente moderno de declínio da religião (...), desenhando uma trajetória de esmorecimento e de cessão, de subtração de religião, que, se é verdade que pode ocorrer em qualquer época e lugar, constitui em sua tipicidade o roteiro característico dos tempos modernos.” (PIERUCCI, 1998, p. 63).

minha segunda hipótese, parto então do questionamento sobre a inevitabilidade do processo de secularização, não para negá-lo em todas as suas dimensões, mas justamente para poder considerá-lo dentro do mesmo contexto mais amplo de valores e condutas. E será na reflexão sobre tais valores e tais condutas que encontraremos o ponto que une minhas duas perguntas, caminhando para uma resposta que, ainda que apresentada em duas partes separadas, apresenta uma mesma direção.

Temos então somente de maneira aparente duas grandes questões independentes. Justamente espero revelar que minhas respostas para ambas somente possuem sentido quando apresentadas em um mesmo conjunto. Não se trata então de respondê-las separadamente, mas de mostrar que cada resposta indica elementos explicativos para a outra, de modo que na verdade teremos então uma única resposta geral interligada intrinsecamente ao longo de toda tese.

A unidade da resposta será explicada através do estudo de caso⁵ aqui realizado, feito principalmente no Assentamento II de Sumaré-SP. A cidade de Sumaré possui atualmente três assentamentos rurais, sendo que dois deles estão entre os mais antigos do estado, criados na primeira metade dos anos de 1980, chamados de *Assentamento I* e de *Assentamento II* de Sumaré. Inicialmente, antes da conquista da terra, entre os anos de 1982 e 1983, eram todos membros de um único grupo que discutia as possibilidades de se conquistar um pedaço de terra na região⁶, mas que precisou ser dividido em grupos menores quando

⁵ No que se refere ao debate sobre os estudos de caso estamos de acordo com Afrânio Garcia, que assim o justifica: “Para tal estudo buscamos delimitar situações sociais em que a eficácia dos conceitos ou das noções pudessem ser postas à prova, nas quais pudessem ser confrontadas as proposições teóricas com fatos sociais que permitem construir e dar conta. Nesse sentido, nosso trabalho é um ‘estudo de caso’, porque acreditamos que fazer ciência é ‘estudar casos’, recortar e examinar objetos construídos (...) Mas o que sustenta a reflexão são as questões propostas para análise: sua relevância não se resume ao estudo de uma área geográfica ou a um número de indivíduos vivendo dentro desta ‘região’. Por sinal, o tamanho do objeto empírico nada tem a ver com a relevância científica” (GARCIA Jr., 1989, p. 265).

⁶ Tais reuniões contavam com a presença, além dos moradores da periferia de Sumaré, de seminaristas e padres da região, atuando através de uma CEB. No capítulo um detalharemos tal história.

chegou o momento das primeiras ocupações. Temos então o chamado *grupo I*, que foi assentado em 1984, formando o Assentamento I, e o *grupo II* que deu origem ao Assentamento II em 1985. Houve ainda a formação de mais três grupos partindo de mobilizações iniciadas pelos que então já eram identificados como os Sem-Terra de Sumaré, aos quais se juntaram moradores de outras regiões: o *grupo III* acabou sendo assentado em Porto Feliz-SP em 1986; o *grupo IV* foi assentado em Promissão-SP em 1988; e o *grupo V*, assentado em Andradina-SP desde 1992, mas cuja ocupação foi iniciada em 1989⁷. O terceiro assentamento existente hoje na cidade de Sumaré foi formado em área originalmente destinada ao grupo II, mas que ficou abandonada dada sua distância da agrovila do mesmo. Correndo o risco de perdê-la os moradores dos Assentamentos I e II se organizaram, incentivando conhecidos e parentes⁸ a entrarem para o processo de seleção aberto pelo Estado. A lista definitiva de moradores foi divulgada no ano 2000⁹. É à tal nova área que os assentados em Sumaré hoje se referem como *Assentamento III*, não tendo relação portanto com a trajetória dos outros grupos aqui indicados. O foco central de meu trabalho são os moradores do Assentamento II, mas também tive contato com os moradores do Assentamento III, os quais forneceram informações que serão utilizadas em diversos momentos do texto. Outra fonte utilizada foi meu contato, o primeiro na verdade que tive com um assentado em Sumaré, com um morador do Assentamento I, o qual estimulou diversos aspectos das minhas pesquisas na região.

A história dos Sem-Terra de Sumaré fornece vários elementos necessários para a realização da análise aqui proposta. Ela começa quando o MST ainda não

⁷ Informações disponíveis em: FERNANDES, 1999 e HESPANHOL; COSTA; SANTO, 2003.

⁸ Algumas dessas pessoas já moravam nos assentamentos I e II, dentro dos lotes de seus parentes.

⁹ A definição dos titulares dos lotes não significou a ocupação imediata de toda a nova área. Em fevereiro de 2001 entrevistei dona Maria, que então morava no lote do sogro, o sr. Sidiney, no Assentamento II. Ela comentou que havia sido selecionada para a nova área no ano anterior, mas que ainda precisariam de mais quarenta dias para iniciar a produção no lote.

existia¹⁰, passa pela participação na fundação do mesmo, avança no sentido de auxiliar no desenvolvimento de outras lutas na região, tanto pela via de novas ocupações, como foi o caso até o grupo V, como pela via da participação nos processos oficiais de distribuição de terras, caso do Assentamento III. E em todo esse processo de formação houve a presença marcante da religiosidade católica, através de diferentes agentes religiosos, atuação que ainda se faz presente nos dias de hoje. A escolha do Assentamento II como centro das reflexões deve-se então a tal somatória de elementos¹¹, que o caracterizam como um espaço no qual a autonomia dos assentados foi, como veremos, constantemente incentivada, permanecendo uma vinculação muito próxima com a religiosidade católica, mais intensamente presente no começo da luta, mas ainda muito influente no grupo.

É necessário esclarecer que o estudo aqui apresentado começou muitos anos atrás, ainda nos meus tempos de estudante de graduação em Ciências Sociais, no IFCH da UNICAMP. Foi quando visitei, em conjunto com outros alunos da graduação¹², o Assentamento I de Sumaré, no qual entrevistamos o senhor Calisto, uma liderança importante na história da luta pela terra na região. Foi ali, naquela conversa na sala de chão batido, sentado em um sofá de cimento, que me dei conta dos temas que desejava debater em minhas próximas pesquisas. Se o encontro com Calisto já havia sido marcante, o mesmo ano, 1996, nos trouxe outro evento determinante: um congresso do MST na cidade de Santos-SP¹³, sobre o tema *MST e Educação*, durante o qual foi realizada a formatura de uma turma de assentados como professores de educação infantil. Foi impressionante

¹⁰ O movimento foi oficialmente fundado em janeiro de 1984, na cidade de Cascavel-PR, contando com a participação, entre diversos outros, de lideranças das lutas dos sem-terra em Sumaré e Andradina.

¹¹ Que ainda serão expandidos e aprofundados.

¹² No grupo estavam minha companheira de vida Kátia Mika Nishimura, nossa amiga Erika Vanessa Egan, e o amigo e companheiro de reflexões sobre o rural e o religioso Alberto Paulo Vasquez.

¹³ Éramos o mesmo grupo, sem a presença da Erika, mas com a participação da amiga Ana Paula Moraes da Silva.

constatar a organização do movimento e o envolvimento pessoal de todos com o projeto, com o sacrifício muitas vezes da convivência familiar, relatado em diversos testemunhos. O ano seguinte nos possibilitou a participação na chegada da Marcha Nacional dos Sem-Terra à Brasília¹⁴, evento no qual o aspecto religioso voltou a aparecer com muita força. No mesmo ano terminei meu primeiro esforço de estudo sobre a questão dos movimentos sociais organizados pela Igreja, com a defesa da minha monografia de graduação. Com meu ingresso no programa de Mestrado em Sociologia da FFLCH-USP, no ano de 1998, iniciei gradualmente meus contatos com os moradores do Assentamento II, que se estenderam nesta pesquisa de doutorado.

O estudo que será apresentado não se baseou, portanto, somente nas observações que realizei no trabalho de campo específico desta pesquisa¹⁵, mas em todas as informações que tenho registradas de todos esses anos em que pesquisei minha temática. Como resultado existe uma mescla de metodologias, que foram empregadas nos diferentes momentos. Existem as anotações de diário de campo e a gravação da entrevista com Calixto. No curso em Santos o registro foi todo feito em diário de campo. Na Marcha Nacional o registro fotográfico e gravado do evento. Na pesquisa de mestrado empreguei a técnica de gravação de entrevistas semi-dirigidas, mas também produzi um diário de campo. Para o trabalho de doutorado deixei de lado o gravador, empregando o uso somente do diário de campo¹⁶. Os motivos de tal decisão foram principalmente dois. Primeiro, os assentados não se comportam da mesma maneira diante de um gravador, afirmação que cheguei a ouvir diretamente em diferentes momentos. O mais revelador ocorreu logo no meu primeiro contato com um morador do

¹⁴ Desta vez o grupo contou apenas comigo, a Kátia e o Alberto.

¹⁵ Ressaltando, mais uma vez, que o maior volume de informações provém das minhas pesquisas junto aos moradores do Assentamento II.

¹⁶ O gravador somente voltou a ser utilizado para registrar a missa de 18 anos do Assentamento II em 2003, para a qual compareceram antigas lideranças religiosas da luta pela terra dos grupos I e II, o padre Israel o ex-seminarista conhecido como Tito.

Assentamento II, justamente uma de suas lideranças, o ex-seminarista Antônio Segura. Quando nos conhecemos, em 15 de janeiro de 2001, apresentei-me como aluno do mestrado da USP e expliquei-lhes meus interesses de pesquisa. Ele se dispôs a conversar naquele mesmo momento e me disse que já estavam ajudando outra estudante da USP a fazer uma pesquisa no assentamento naquele momento. O emprego do termo “ajudando” tornou-se mais revelador quando Segura começou a rememorar a história do grupo II, afirmando que eu ouviria a mesma história “de cor e salteado” de todos os moradores. Visando evitar a postura de ser ajudado a realizar um trabalho, o que certamente transformaria toda a pesquisa unicamente em uma obrigação que teríamos que cumprir, procurei sempre estimular outras conversas, nas quais a história do grupo pudesse ressurgir de outras maneiras¹⁷. Segura apresentava uma espontaneidade diferente ao falar para o gravador de quando conversava comigo diretamente. O mesmo repetiu-se com outros assentados. Minha convivência com o grupo me permitiu um contato com situações de espontaneidade cotidiana que teriam sido impossíveis com o emprego da técnica de gravação. O segundo motivo foi o fato de que a utilidade do diário de campo, que também tinha empregado nas pesquisas anteriores, mostrou-se maior que a da palavra gravada, pois tinha ali escrito minhas impressões das conversas, do clima em que tinham ocorrido. Evidente que não cheguei a esgotar a exploração de todos esses registros, mas apresento aqui um apanhado que responde aos questionamentos que geraram a pesquisa.

O estudo realizado revelou-me contradições aparentes, mas que em uma análise mais detida demonstram uma grande coerência com certo tipo de racionalidade, que será trabalhado ao longo dos capítulos. Para se analisar a

¹⁷ O termo também revela que os assentados criam expectativas sobre os pesquisadores com quem conversam, que podem afetar diretamente os resultados por estes obtidos. Do mesmo modo que nós pesquisadores nos preparamos para o trabalho com nossas metodologias variadas, os assentados também reagem de acordo com o que consideram ser o comportamento mais adequado e, no caso de um assentamento mais antigo como o de Sumaré II, já possuem até mesmo uma expectativa sobre o que os pesquisadores sempre querem saber.

questão do autoritarismo dentro do MST penso ser necessário identificar precisamente a trajetória do mesmo. Nesse sentido a história do Assentamento II, em conjunto com a do I, é exemplar. Existem diferentes elementos da história de luta deste grupo que se repetem em outros locais. Um padrão que se estabelece na ação do movimento e que tem suas raízes nas suas primeiras lutas, no final dos anos setenta e início dos oitenta do século XX, que é o do grupo de pessoas com uma identidade comum descoberta: o passado rural. Algo que hoje já não é um requisito na organização de novos grupos de famílias pelo MST, mas que ainda assim expressam o desejo de trabalhar no campo, como alternativa a uma situação de pobreza vivenciada nas cidades¹⁸. Há então um período de formação, com a organização do grupo que vai realizar a ocupação inicial. É quando o fator religioso surge como elemento aglutinador, definidor de uma certa identidade religiosa católica, que contribui para fortalecer os laços e dar forças para a persistência na luta conforme as dificuldades começam a se acumular. A luta pela terra normalmente passa por algum momento de confronto com as autoridades, possivelmente até mesmo de expulsão da área que tiver sido ocupada, levando à provável desistência de alguns dos participantes. Vem então a fase do estabelecimento na terra conquistada, que é o assentamento, momento de vitória a ser celebrada¹⁹. Mas essa é imediatamente sucedida pela fase seguinte, na qual deve ser iniciada a produção na terra, o que trará muitos outros problemas, entre eles o da proposta de trabalho cooperativado estimulado amplamente pelo MST, que entra em choque com a opção pelo trabalho individualizado, o qual tem sido adotado de diferentes modos nos assentamentos de acordo com as decisões tomadas pelos seus moradores. É um processo de conflitos onde as diferenças

¹⁸ Wanderley relatou, em estudo realizado nos assentamentos de Pitanga I e II, nos municípios de Abreu e Lima e Igarassu, próximos de Recife-PE, o choro de dois assentados, um pelos sonhos ainda não realizados na terra que conquistou e outro pela lembrança da miséria que viveu na cidade após ter ficado desempregado (WANDERLEY, 2003, p. 242-243).

¹⁹ A oficialização do assentamento marca, por exemplo, nos Assentamentos I e II, a data de celebração da conquista da terra, feita sempre com uma missa e uma grande festa aberta para toda a comunidade.

internas do grupo afloram claramente, mas passado tal momento as famílias que não desistiram do lote conquistado passam a definir os meios para estabelecer sua produção, que pode ocorrer de formas diversas. É praticamente invariável na trajetória de diferentes assentamentos o processo que vai de um início de produção coletiva para a produção em lotes individuais. Minha análise identifica neste processo justamente a estrutura interna do movimento funcionando, suas instâncias de debate. Ainda que nem todos os assentados tomem a palavra nas reuniões, todos certamente terão uma postura individual ou familiar a ser tomada na prática, um tipo de ação social²⁰. Tal postura é marcada pelos valores e projetos de todos os que estão envolvidos na luta pela terra. Existe uma opção preferencial, empregando-se uma metáfora que remete ao campo religioso da Teologia da Libertação, das lideranças do MST em organizar o trabalho de maneira coletiva, baseado na concepção de que enquanto produtores isolados os assentados teriam menores condições de enfrentar o mercado, além do risco de se tornarem concorrentes na disputa pela venda da produção. Tal situação pode ser evitada pelas práticas associativistas e cooperativas defendidas pelo movimento. Mas temos também a questão da formação ideológica, na tentativa de ampliar a adesão a uma proposta socialista vaga, presente principalmente entre as lideranças do MST²¹. Observa-se em alguns locais que o movimento busca encontrar pessoas que se identifiquem com o seu projeto, destinando tais indivíduos para a formação de assentamentos modelo, o que não quer dizer que o movimento somente esteja incorporando militantes da causa socialista. Ele continua com um discurso que visa englobar todas as pessoas que se sintam ou

²⁰ Conceito que será explicado e trabalhado ao longo dos próximos capítulos, mas cuja definição assim compreendemos: “Ação 'social', por sua vez, significa uma ação que , quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento dos *outros*, orientando-se por este em seu curso.” (WEBER, 2000, p. 03). É importante ressaltar também outro aspecto da metodologia weberiana destacada por Negrão, lembrando do “contexto da metodologia de sua sociologia compreensiva, que recomenda partir-se do sentido atribuído pelos agentes.” (NEGRÃO, 2005, p. 25).

²¹ Sobre a questão do socialismo dentro do MST consulte-se: SANDRONI, 1994; STÉDILE, 1994.

estejam de alguma forma sendo excluídas da sociedade, até pelo fato de que se fossem limitar sua ação aos indivíduos que se identificam plenamente com o ideal socialista o movimento acabaria muito restrito e perderia grande parte do seu poder de impacto.

Diferentes pesquisas sobre acampamentos e assentamentos ressaltam, com maior ou menor ênfase, que existe pelo menos mais um elemento comum na sua organização, uma forma de encarar a realidade e enfrentá-la, que na verdade é a mesma que ajudou a formar o movimento anos atrás: o forte embasamento na mística religiosa, elemento destacado por diversos trabalhos sobre o MST²². Mas a mística na verdade é mais do que um elemento adicional na organização do movimento, um acessório útil para o controle social. A experiência adquirida no trabalho dos seminaristas nas CEBs, ponto de origem reconhecida amplamente por pesquisadores e pelo próprio MST, ainda se faz presente e é aqui que o estudo sobre Sumaré pode nos ajudar. As ações do MST hoje em dia pautam-se ainda pela mesma forma de organização inicial. Em Sumaré, assim como em outros lugares, os diferentes agentes religiosos atuavam, no início da década de 1980, incentivando a organização das comunidades através de uma leitura e interpretação específica da Bíblia, compreendida como fonte de um direito que estaria acima das leis criadas pelos homens. O povo hebreu em sua luta no deserto servia de inspiração e modelo para a caminhada que logo começariam. Sob a ótica da leitura religiosa tinham o direito de lutar pela terra, lutar para nela trabalhar, cumprindo na verdade aquilo que Thompson (1988) tão bem metaforizou como a “maldição de Adão”, que é o trabalhar a terra e dela retirar os frutos com o suor do próprio rosto. É a promessa divina do direito à terra e a necessidade de cumprir a penitência que marca toda a humanidade que fornece o sentido sagrado, místico e mítico, para a luta concreta pela reforma agrária. Lembremos

²² Como pode ser visto em: FERNANDES, 1999; STÉDILE; FERNANDES, 1999; COMERFORD, 1999; SILVA, 2004; BERGAMASCO, 1996; GAIGER, 1987; MARTINS, 2003a.

também que a presença da Igreja Católica nas lutas populares, rurais e urbanas, não foi meramente esporádica no período:

Como a Igreja Católica era a única corporação implantada em todos os pontos do território nacional, como a corporação militar, suas novas formas de proselitismo e recrutamento de fiéis abriram a possibilidade, durante os anos 70 de feroz repressão pelo regime militar, de uma discussão continuada e sistemática das dificuldades sociais impostas pelos rumos do processo de transformação social. Nota-se que, mesmo não-católicos como estudantes, intelectuais, militantes políticos, além de adeptos das mais diversas religiões, viram, na nova ação da Igreja Católica, um espaço seguro para retomar as tentativas de mobilizações populares; não foram poucos os que saíram das prisões para se integrarem em trabalhos juntos a setores populares através das CPTs e das CEBs. (GARCIA Jr., 2003, p. 178)

A religião católica tornava-se um ponto de referência para as lutas sociais, tanto enquanto sistema organizado de uma crença específica²³, quanto pela força da sua presença institucional. Note-se que tal presença do elemento religioso em movimentos reivindicatórios das camadas populares não foi uma exclusividade do período da ditadura militar (1964-1984), mas é uma característica presente em diversas rebeliões e revoltas de nossa história²⁴. Esboçava-se então naquele momento um modelo de luta pela terra derivada de tantas outras anteriores, desde as mais institucionalmente estruturadas como no caso das Ligas Camponesas e dos Sindicatos Rurais, até movimentos mais localizados, específicos de uma dada região, de posseiros, parceiros, arrendatários, moradores, entre outros²⁵ nos quais

²³ A fé cristã católica.

²⁴ Apenas a título de exemplo podemos lembrar da participação direta de um sacerdote católico, frei Caneca, na organização da chamada Confederação do Equador em 1824, ou ainda dos movimentos de Canudos (1896-1897) e do Contestado (1912-1916). Sobre a atuação de frei Caneca consultar CARVALHO, 1979 e MONTENEGRO, 1978; sobre Canudos ver a obra clássica de CUNHA, 1991 e GNACCARINI, 1980; sobre a guerra do Contestado ver MONTEIRO, 1974. O artigo de Bastos (1997), sobre a Revolução Praieira de 1848, aborda as conexões entre uma das lideranças deste movimento, Antonio Pedro de Figueiredo, com o Convento do Carmo, em Recife-PE, do qual frei Caneca havia sido membro e cujas idéias ainda se faziam presentes entre os carmelitas. Para uma abordagem conjunta sobre o messianismo em Canudos, no Contestado e na atuação do padre Cícero em Juazeiro consultar NEGRÃO, 2001. Para uma visão geral sobre os movimentos sociais e revoltas populares da colônia até o século XX consultar os trabalhos de AQUINO et al, 1999; 2002.

²⁵ Os seguintes autores devem ser consultados para uma visão mais ampla de todas essas formas de luta: VELHO, 1979; SIGAUD, 1979; CANDIDO, 1987; MOURA, 1988; NOVAES, 1985, 1997. O

o MST busca os elementos necessários para a sua própria fundação. O momento histórico do aparecimento do MST contava com a existência do Estatuto da Terra, que estabelecia regras para a desapropriação de terras, mas a aplicação deste não estava sendo realizada da maneira sistemática idealizada em sua elaboração, conforme a seguinte análise:

O Estatuto da Terra foi a primeira legislação a estabelecer uma sistemática de intervenção e de desapropriação, e a prever a indicação de “áreas prioritárias de reforma agrária”, mas elas não se tornaram realidade durante o período militar. Uma certa perspectiva de alteração desse quadro surgiu com a redemocratização, em 1985. A proposta de PNRA, pautada sobre o Estatuto, propunha o estabelecimento de zonas prioritárias de reforma agrária. No entanto, a reação das forças anti-reformistas levou ao abandono dessa idéia. O que houve daí para frente foram desapropriações não sistemáticas, não planejadas, que, embora bem mais freqüentes do que no regime militar, ocorreram na esteira dos conflitos e das mobilizações sociais que, com o arrefecimento da repressão, desenvolveram-se mais rapidamente. As medidas que resultaram na criação dos assentamentos do período democrático, sem estarem orientadas para a realização de uma reforma agrária “massiva”, como exigiam os movimentos de trabalhadores, mas adotadas sob pressão desses, foram potencializadas por uma certa simultaneidade (“pacotes” de desapropriações) e por sua concentração nas áreas em que os movimentos atuavam, mesmo não atingindo necessariamente áreas contíguas. A percepção do sucesso do caminho adotado estimulou trabalhadores das cercanias a seguirem na mesma linha, novas desapropriações sendo feitas, adensando-se os assentamentos em determinadas áreas e levando os movimentos a tentarem repetir a experiência em outras tantas. (HEREDIA et al, 2002, p. 06)

Vemos que a falta de aplicação da legislação específica para a desapropriação de terras pelo Estado brasileiro foi um dos fatores que contribuíram para a organização de mobilizações sociais voltadas para tal fim, sendo que o sucesso alcançado por alguns grupos acabou servindo de estímulo ao aparecimento de novos movimentos. Há então a necessidade de se analisar o modelo de luta pela terra do MST, presente diretamente nos assentamentos de Sumaré, através do trabalho de diversos agentes religiosos, que exerceram um papel central na organização daquelas pessoas. É em tal análise que

próprio MST utiliza da memória de tais lutas para construir a sua própria identidade, colocando-se como os continuadores da luta popular pela terra no Brasil. Sobre tal perspectiva ver STÉDILE; FERNANDES, 1999.

encontraremos as explicações para as questões aqui levantadas, bem como os seus pontos necessários de conexão.

Para começar a desenvolver a argumentação aqui apresentada organizei, no primeiro capítulo, uma apresentação breve sobre a questão agrária no Brasil, enfatizando a experiência dos assentamentos rurais, particularmente o aparecimento do MST. Passamos então ao histórico da luta pela terra na região aqui pesquisada, aprofundando alguns aspectos da formação dos assentamentos de Sumaré aqui já adiantados. Apresento a tentativa de uma cronologia histórica que confronta fontes diferentes da história do Assentamento II, relacionando-a com os processos sociais e econômicos do período. O capítulo apresenta também a transcrição do belíssimo poema de dona Tereza, moradora do Assentamento II e participante da luta pela terra na região desde o seu início, em cujas rimas busco ressaltar justamente as dificuldades da conquista, a fé como instrumento de força, o trabalho árduo na terra, os conflitos e demais dificuldades que precisaram ser solucionados, tendo em mente o tema da busca pela libertação como marca geral.

O capítulo dois aborda as dificuldades enfrentadas pelo grupo II após a conquista da terra, principalmente no que se refere a organização do trabalho com a terra, tendo como eixo a reflexão sobre a questão da autonomia dentro dos assentamentos. Veremos o caminho que percorreram até chegarem no modelo de fruticultura hoje predominante no assentamento, com o abandono da experiência coletiva de produção e a divisão das terras em lotes familiares. A apresentação desse processo irá auxiliar na reflexão sobre o papel das lideranças religiosas na trajetória do grupo, o qual é certamente importante mas não pode ser tomado como absoluto.

O terceiro capítulo apresenta o trabalho de campo específico realizado no Assentamento II ao longo desta pesquisa, ao qual se juntam elementos recolhidos entre alguns moradores do Assentamento III. Descrevo a dinâmica da comunidade católica dentro dos assentamentos, de maneira a realizar um balanço da vida

religiosa do grupo II, analisando seu significado ainda nos dias de hoje. É o caminho para a reflexão sobre a temática da secularização e do sentido da religiosidade na sociedade contemporânea. Retoma-se aqui a discussão sobre o papel das lideranças na condução dos processos sociais, enquanto percebemos o poder agregador, atribuidor de significados, da religiosidade católica dos assentados²⁶, mas vemos também sua força desagregadora, revelando o impacto da instituição oficial.

Chegando ao capítulo quatro temos a proposta de uma nova forma de entendimento para as questões levantadas, englobando os debates já ressaltados, ao mesmo tempo em que se lança a discussão da fundamentação teórica, de inspiração weberiana, na tentativa de conjugar todos esses elementos. A parte final da tese, a conclusão, desdobra-se então quase como a continuação da reflexão anterior, retomando as linhas gerais e localizando os verdadeiros agentes de todo a discussão, que são os homens e mulheres assentados na região de Sumaré.

²⁶ Faz-se necessário um esclarecimento e uma justificativa sobre tal ponto. Nem todos os moradores do Assentamento II são católicos e, mesmo entre os que são, existe uma grande diferença nas formas de participação da vida religiosa da comunidade. Não foi possível realizar um estudo específico sobre os assentados identificados como protestantes, devido a uma série de fatores: eles não possuem, como os católicos, lideranças reconhecidas que organizem celebrações comuns dentro do assentamento; não são todos membros de uma mesma igreja protestante, dificultando o acompanhamento das celebrações a que me propus em minha pesquisa; os encontros da comunidade católica aconteciam nas sextas-feiras pela noite e as celebrações aos sábados, tomando todo o tempo de que então dispunha para a pesquisa, que foi realizada em paralelo com minhas atividades profissionais como docente. Diante de tais condições e dos objetivos propostos para a pesquisa optou-se pela centralização dos esforços no aprofundamento do contato com a comunidade católica. O trabalho com os protestantes fica, deste modo, para um momento posterior. Para uma visão sobre a experiência de assentados evangélicos batistas em um assentamento vinculado ao MST, no Pontal do Paranapanema-SP, ver a dissertação de Dinizz Jr. (2007).

Capítulo I – Do *Gênesis* à gênese do movimento

Vimos na introdução que a luta dos Sem-Terra de Sumaré bem como a do MST, precisam ser compreendidas dentro do contexto geral em que se desenvolvem as lutas em torno da *questão agrária* brasileira. Não pretendemos nos aprofundar em tal discussão, mas somente indicar alguns elementos que irão auxiliar na compreensão do caso aqui estudado. Desse modo vou localizar a apresentação no desenvolvimento da questão agrária nos séculos XX e XXI, deixando de lado importantes processos anteriores, alguns dos quais já indicados na introdução²⁷. A escolha se justifica justamente na busca por identificar quais são os processos históricos mais diretamente relacionados com o desenvolvimento do MST e de sua forma de luta por reforma agrária. Destaco somente de todo o período anterior ao aparecimento do movimento dois pontos. Primeiro a forte tendência para a concentração de terras nas mãos dos grandes proprietários ao longo de nossa história. E segundo da visão que era partilhada pelos grandes fazendeiros sobre como solucionar o que entendiam ser o problema da mão-de-obra para o trabalho na lavoura. Entendiam tais senhores que preponderava a indolência entre os trabalhadores nacionais, de modo que a diminuição do número de escravos negros, provocada pela proibição do tráfico de escravos em 1850 e pela promulgação da lei de 1871, que dava liberdade ao nascido de mãe escrava após os 21 anos de idade, deixava como alternativa somente o emprego de trabalhadores estrangeiros. Concordavam que somente com a utilização de medidas repressivas diretas é que o trabalhador nacional poderia ser empregado com sucesso nas lavouras²⁸. Temos aqui então duas constantes com as quais os movimentos sociais rurais ainda se defrontam: a

²⁷ Outra fonte para tais referências pode vista em MARTINS, 1995.

²⁸ Havia inclusive a proposta de criação de uma força policial rural para assegurar tal controle e fiscalização. São informações disponíveis nas atas do Congresso Agrícola de 1878, realizado no Rio de Janeiro (FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, 1988).

persistente concentração de terras e um discurso de desvalorização das camadas mais pobres da população, muitas vezes responsabilizadas pela própria miséria e classificadas como indolentes, avessas ao trabalho²⁹.

Leite et al (2004) afirmam que após a Segunda Guerra Mundial, inicia-se uma discussão sobre a questão agrária brasileira diretamente associada ao desejo de desenvolvimento da economia, de modo que uma intervenção do Estado passou a ser discutida entre os políticos, iniciando-se um debate entre os que defendiam a modernização da nossa agricultura sem alterar a estrutura da propriedade das terras, e os que defendiam a idéia de uma reforma agrária como justiça social através de um processo de redistribuição de terras. Foi em meio a tal debate que se deram por exemplo, a partir de 1955 em Pernambuco e na Paraíba, as lutas de foreiros³⁰ de engenhos que estavam sendo expulsos das terras em que

²⁹ Tal discurso faz-se presente em diferentes circunstâncias, focalizamos aqui particularmente o caso dos assentados. O livro *Vozes da Terra – Histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo*, reúne depoimentos de assentados, nos quais encontramos a acusação recorrente que sofreram de serem “vagabundos”: “Tem gente que fala que nós, aqui do assentamento, somos vagabundos, porque não sabe da vida da pessoa. Você só vai para um barraco de lona se precisa mesmo!” (IOKOI et al, 2005, p. 134); “Porque hoje, para produzir, se não tiver investimento, não se produz. É aí onde o pessoal fala: 'Os assentados só estão com a terra lá, mas não estão produzindo, são vagabundos!' Mas você tem que olhar do outro lado.” (Ibid., p. 216); “Mostramos para a população da cidade que aqui não é aquilo que eles pensavam: que os sem-terra são baderneiros, vagabundos, bandidos!” (Ibid., p. 216). É também um discurso registrado por vários pesquisadores. Ao comentar sobre a taxa de abandono da terra por assentados Lerrer nos diz: “Por outro lado, a informação associada ao fato de que o índice de abandono, cerca de 11%, é ínfimo, poderia neutralizar o estigma associado a essa população e que vive repetido em um certo discurso do senso comum: “esses sem-terras vagabundos pegam terra do governo, depois vendem e vão para outro acampamento conseguir mais terra”. Aliás, esse estereótipo é ainda arraigado exatamente porque cresce na desinformação.” (LERRER, 2005, p. 136). Falando sobre o impacto dos assentamentos nas regiões em que são implantados Sauer aponta: “Esse impacto contraria ou desfaz as representações que a sociedade tem do sem-terra, abrindo espaço para outras formas de relacionamento (não mais mediado pela discriminação), alterando a percepção das pessoas assentadas em relação a si mesmas (superação de uma 'dentidade negativa') e ao mundo circundante. As pessoas assentadas explicitam plena consciência dessa mudança colocando a principal razão no fruto do trabalho, na produção e nas resultantes relações comerciais. Deixam de ser vistos como ladrões e vagabundos e passam a produtores (e consumidores), estabelecendo uma relação diferente com a 'sociedade'.” (SAUER, 2005, p. 72).

³⁰ O foreiro recebe uma área de terra na qual trabalha e produz para obter algum lucro, pagando uma quantia (foro) ao proprietário.

trabalhavam, os quais passaram a se organizar nas Ligas Camponesas³¹ e nos sindicatos rurais³², processo no qual o Partido Comunista do Brasil e setores da Igreja Católica estiveram diretamente envolvidos³³. Em novembro de 1964, o primeiro ano da ditadura militar no Brasil, temos a promulgação do Estatuto da Terra, que buscava integrar a defesa e desenvolvimento das propriedades rurais com as reivindicações dos trabalhadores rurais:

Em nome do princípio da propriedade, tentou-se garantir e limitar os direitos dos que já eram proprietários e pôr no horizonte dos que não o eram essa perspectiva. A intervenção sistemática na distribuição da propriedade tornou-se juridicamente possível, o que não quer dizer que se tenha tornado uma prática efetiva. (LEITE et al, 2004, p. 38)

E não se tornou efetiva realmente, tendo sido prioritário na agenda do regime militar as políticas para modernização da produção agrícola e os projetos de colonização, os quais visavam principalmente a ocupação da Amazônia, mas sem que as populações para lá deslocadas tivessem recebido o apoio e a infraestrutura necessária. Hoffmann, corroborando a afirmação de que o regime militar atuou em defesa do grande latifúndio, apresenta os seguintes valores para o Índice de Gini³⁴ da concentração de terras no Brasil:

Tabela 01 – Índice de Gini da distribuição da terra no Brasil

1967	1972	1978	1992	1998
0,836	0,837	0,854	0,831	0,843

Adaptado de: HOFFMANN, 1998

Os dados apresentados por Hoffmann deixam claro que durante o período

³¹ Ver NOVAES, 1997 e MARTINS, 1995.

³² A CLT já reconhecia a categoria de trabalhador rural desde 1943, mas não havia lhe dado direito de sindicalização (MARTINS, 1995, p. 77).

³³ Ressalto que havia uma disputa entre o Partido Comunista e a Igreja Católica na organização da luta daqueles trabalhadores rurais. Os comunistas investiam na criação das Ligas, enquanto a Igreja no processo de sindicalização. Posteriormente as Ligas se tornaram sindicatos e a Igreja acabou se afastando da condução de tal formato de luta (NOVAES, 1997).

³⁴ É um índice de medida de concentração que varia de 0 à 1, quando maior o valor (mais próximo de 1) maior o índice de concentração. Em seu trabalho Caparroz (1997) esclarece que valores entre 0,701 a 0,900 indicam uma concentração que vai de forte a muito forte.

da ditadura militar houve uma intensificação do processo de concentração de terras no Brasil, chegando ao ponto máximo no ano de 1978. É importante destacar que os anos setenta são muitas vezes lembrados como a época do *Milagre Econômico*, justamente por conta do avanço industrial obtido pelo governo, ainda que este tenha sido limitado ao Sudeste (especialmente o estado de São Paulo). Caparroz apresenta a seguinte tabela de concentração fundiária no Brasil para o mesmo período, mostrando dados de outros anos, empregando também o Índice de Gini:

Tabela 02 – Índice de Gini da concentração fundiária no Brasil

1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985
0,826	0,838	0,836	0,838	0,850	0,853	0,853

Adaptada de: Caparroz, 1997, p. 34-35, calculados a partir dos dados do IBGE

Caparroz destaca que o crescimento total do índice no período analisado foi de 3,27%, sendo o intervalo entre 1970 e 1975 o que apresentou o maior coeficiente de crescimento, de 0,28%, afirmando que: “Este aumento no grau de concentração coincide com a expansão da ocupação nas zonas fronteiriças da região amazônica e a colonização nos territórios dos Planaltos do Brasil Central.” (CAPARROZ, 1997, p. 35)³⁵. Ainda segundo o autor:

A década de 70 marcou a fase do chamado "milagre brasileiro" caracterizado pelo desenvolvimento da economia através da expansão na produção industrial. Nesse período, foi verificado o incentivo do governo para a modernização dos setores exportadores, através de políticas de créditos e incentivos fiscais privilegiados, destinados à aquisição de máquinas modernas e insumos agrícolas. Essa modernização foi a responsável por um grande impacto na agricultura, permitindo a rearticulação da grande propriedade rural e tornando possível a transformação da produtividade agrícola, sem provocar mudanças na estrutura agrária. (Ibid., p. 35)³⁶

³⁵ Caparroz indica que a referência para tais dados se encontra em: SILVA, José Graziano da. *Questão agrária*. 17 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993, p. 59.

³⁶ Aqui Caparroz indica que a referência para tais dados se encontra em: GADELHA, Regina M. D'Aquino Fonseca. O problema agrário no Brasil: Evolução e Atualidade. *Pesquisa & Debate*, São Paulo, v. 8, n. 1, 1997, p. 108.

Os dados trabalhados por Hoffmann e Caparroz quando vistos em conjunto nos revelam que, na época de formação do grupo de pessoas que iria lutar pela terra em Sumaré, o índice de concentração de terras permanecia muito elevado no Brasil, sendo de 0,854 em 1978 e de 0,853 em 1980 e 1985. Apesar então da existência do mecanismo legal para desapropriar terras para reforma agrária, isto somente acontecia naquele período através de movimentos que fossem capazes de pressionar o governo:

Desapropriações só eram arrancadas com muita pressão por parte dos sindicatos de trabalhadores rurais ou de entidades de apoio à luta dos trabalhadores rurais, em especial a CPT. Merece ser lembrado o fato de que esse foi um período em que as grandes mobilizações tenderam a ser reprimidas pelos governantes. (LEITE et al, op. cit., p. 38)

A variação do índice de Gini é indicativa da dinâmica da propriedade da terra em nosso país, destacando-se que após o ano de 1978 o índice apresenta uma queda, retornando a crescer em 1998, período que coincide justamente com o fortalecimento da atuação da Igreja na organização dos movimentos sociais rurais após a fundação da CPT em 1975, de cujos quadros saíram muitas das lideranças que fundaram o MST em 1984. São tais mobilizações que forçam a colocação da Reforma Agrária como questão nacional após o fim da ditadura militar em 1985:

O que tivemos daí para frente foram desapropriações não sistemáticas e não planejadas, no entanto bem mais freqüentes do que no regime militar. Elas foram ocorrendo na esteira dos conflitos e das mobilizações sociais, que se desenvolveram mais livremente e espalharam-se mais rapidamente, na vigência de um regime político democrático. Esse processo não foi revertido mesmo com a reação ruidosa e muitas vezes violenta dos grandes proprietários,... (Ibid., p. 39)

Em Sparovek encontramos os seguintes números, que confirmam mais uma vez o avanço do processo de concentração das terras no Brasil ao longo, na verdade, de todo século XX:

Tabela 03 – Índice de Gini, IBGE e INCRA

Ano	Índice de Gini	
	IBGE	INCRA
1920	0,798	
1940	0,826	
1950	0,838	
1960	0,836	
1967		0,836
1972		0,837
1975	0,855	
1978		0,854
1980	0,857	
1985	0,858	
1992		0,831
1995/96	0,857	
1998		0,843

Adaptado de: Sparovek, 2003, p. 20.

Mas precisamos olhar tais dados com cuidado, pois eles podem alimentar a impressão de que, na verdade, a luta pela terra realizada pelos movimentos sociais contemporâneos não está produzindo resultados efetivos, afinal o índice de concentração de terras permanece elevado. Estudo realizado por Bergamasco et al revelou que nas regiões onde há o estabelecimento de assentamentos rurais o índice de Gini caiu, havendo também um impacto positivo na economia de tais áreas. Os autores mostram que a região de Sumaré aqui estudada tinha um Gini de concentração de terras de 0,640 em 1975, índice que caiu para 0,527 em 1995 (BERGAMASCO et al, 2004, p. 104). O mesmo se repetiu nas outras áreas pesquisadas pelos autores no estado de São Paulo, considerando-se os mesmos anos: Araraquara, de 0,817 para 0,796; Mirante do Paranapanema, de 0,813 para 0,755; Promissão, de 0,813 para 0,685 (Ibid., p. 106). Ranieri também afirma os resultados positivos do “rompimento da estrutura latifundiária (...) tanto do ponto de vista econômico, quanto social e político...”, resultados que aparecem em

diferentes indicadores: “Os indicadores são a elevação da renda das famílias beneficiadas, a melhoria da qualidade de vida e a maior participação política da população, contribuindo para a democratização da sociedade.” (RANIERI, 2003, p. 10)³⁷.

No estudo de Leite et al houve a identificação daquilo que nomearam como “manchas” na distribuição dos assentamentos rurais pelo território brasileiro, em seis grandes áreas, as quais concentram grande número dos mesmos³⁸, fortalecendo a percepção já anunciada na introdução desta tese, de que novas lutas pela terra surgem através do contato realizado com parentes e amigos que tenham participado desses movimentos com sucesso³⁹. Apesar disso revelam que: “Os assentamentos nem de longe resolveram a questão da redistribuição da propriedade fundiária que, quando pensamos em termos nacionais, continua posta como antes.” (LEITE et al, op. cit, p. 66), permanecendo os altos índices de concentração de terras e todos os problemas dela decorrentes. Afirmam também que os resultados melhores podem ser sentidos apenas na análise mais localizada dentro de regiões que tenham um número maior de projetos de assentamento: “Assim, podemos considerar que a implantação dos assentamentos tem proporcionado uma reestruturação fundiária apenas no nível local, seja nos municípios seja nas manchas com maior concentração de projetos.” (Ibid., p. 67). A cidade de Sumaré, com seus três assentamentos, é então um dos locais no Brasil onde tal processo pode ser acompanhado. Vamos então nos aprofundar um pouco mais na trajetória dos Sem-Terra de Sumaré.

³⁷ Também o estudo de Leonardo de Barros Pinto sobre os assentamentos de Promissão, revelou inclusive uma melhora no manejo da terra na região: “Com a implantação do assentamento a área que anteriormente foi considerada improdutivo passou a produzir uma gama considerável de produtos agropecuários direcionados em sua maioria a atender as necessidades locais.” (PINTO, 2000, p. 83).

³⁸ As áreas são: sudeste do Pará; sertão do Ceará; zona canavieira Nordeste; entorno do Distrito Federal; sul da Bahia; oeste de Santa Catarina.

³⁹ Loera denominou tal fato como a “espiralidade da luta”, em que novos movimentos surgem através de uma rede de parentesco e amizades que se amplia a cada nova conquista (LOERA, 2004).

1.1. “Eu tomei esta decisão...”⁴⁰

Os grupos que vão compor os assentamentos de Sumaré começaram a se organizar no ano de 1982, no contexto final do período da ditadura militar no Brasil. Era um momento de maior abertura política, com o início de diferentes manifestações que culminaram com as passeatas do movimento pelo retorno das eleições diretas para presidente em 1984⁴¹. Desde seu início, com um golpe militar em 1964, diferentes movimentos sociais pelo país haviam sido reprimidos, com muitas lideranças mortas ou exiladas. O plano dos militares para resolver a questão social no campo passava por projetos de colonização das nossas fronteiras mais distantes, estimulando o deslocamento de populações para tais áreas, onde acabariam por não encontrar o apoio e a infra-estrutura necessários para se estabelecerem. Paralelo a este plano iniciava-se um processo de intensificação da nossa industrialização, focalizado nos grandes centros urbanos, particularmente da região sudeste, especificamente no estado de São Paulo. O resultado foi o seguinte para as populações que trabalhavam no campo: tentar ir para uma região distante, sem estrutura, sem apoio de ninguém, ou deslocar-se para os pólos industriais nos centros urbanos, apresentados como cheios de possibilidades de crescimento e desenvolvimento, permitindo o acesso a uma infra-estrutura de serviços públicos. Não era nenhuma grande escolha: viver isolado em uma região distante de tudo ou migrar para as cidades em desenvolvimento, ficando próximo das redes públicas de saúde, educação e saneamento. Ocorreu então que os anos de ditadura militar tornaram-se anos de intenso êxodo rural, aumentando a concentração fundiária no país durante os anos 1970. Em trabalho sobre os moradores do Assentamento I de Sumaré, Soares

⁴⁰ Frase do poema de Dona Tereza, moradora do Assentamento II de Sumaré.

⁴¹ Movimento que, apesar de toda mobilização social, acabou sendo derrotado, convocando-se novamente eleições indiretas para a presidência da República. Felizmente ganhou então o candidato opositor à continuidade do regime autoritário, Tancredo Neves, resultado justamente do intenso processo prévio de lutas populares.

Martins utiliza os dados de Caparroz para mostrar que muitos trabalhadores haviam se deslocado para a região Centro-Oeste do Brasil, atraídos justamente pelas políticas de colonização dos militares. Com o resultado insatisfatório de tais medidas estas pessoas acabaram migrando novamente, mas desta vez para as regiões em industrialização do estado de São Paulo, convencidas por nova propaganda governamental sobre as oportunidades geradas pela expansão das indústrias.

Milhares de ex-lavradores que acorreram a Campinas, Sumaré e outras cidades da região, em busca do prometido Eldorado industrial, acabariam sendo também vítimas da forte crise econômica na transição das décadas 1970-1980. Estavam sendo lançadas as sementes que germinariam na organização de uma ação que culminaria no Assentamento I de Sumaré, curiosamente no coração de uma das regiões mais industrializadas do Brasil, e nesse sentido foi fundamental a presença de religiosos, seminaristas e leigos da Igreja Católica. (MARTINS, J.P.S., 2004, p. 50-51)

A maioria dos religiosos envolvidos na organização dos grupos de Sumaré vinha de um seminário de freis capuchinhos que existia no bairro Nova Veneza, da cidade de Sumaré⁴². Foram eles que lançaram a proposta de organização de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) no Centro Comunitário Nossa Senhora de Fátima no bairro Jardim Rosolém, no ano de 1982⁴³. Esses jovens religiosos buscavam justamente melhorar as condições de vida da população da região, carente de todo tipo de serviços públicos. Sua inspiração maior vinha dos trabalhos de autores ligados à Teologia da Libertação⁴⁴, divulgados por padres

⁴² O local abriga hoje as diferentes secretarias da prefeitura do município.

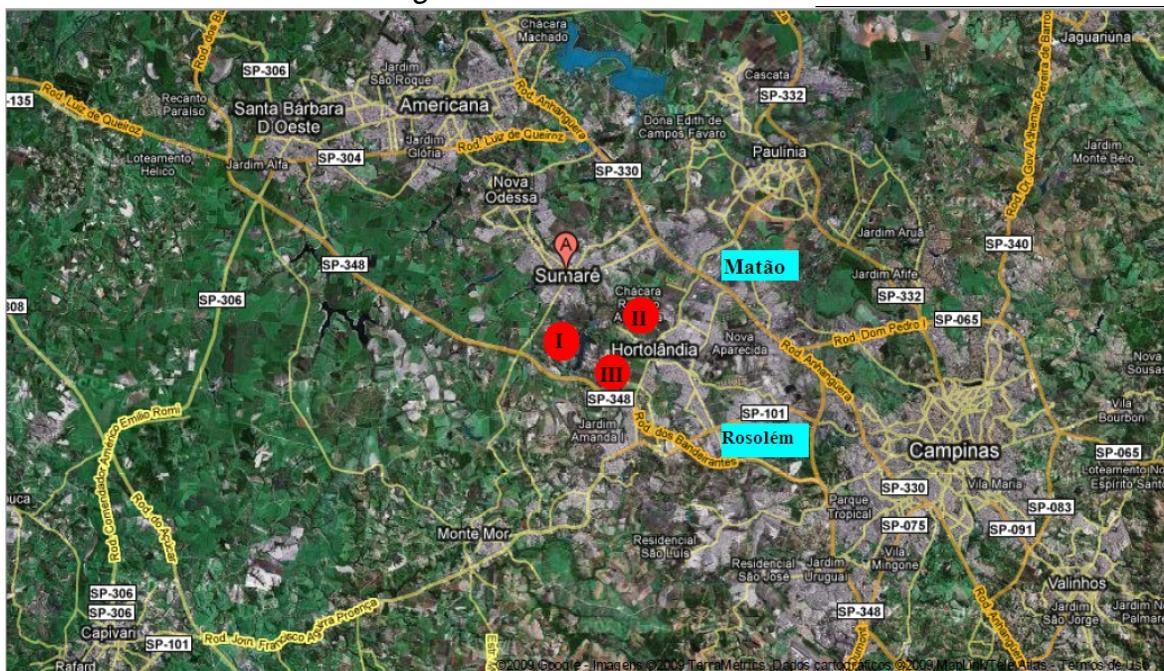
⁴³ Além dos trabalhos já mencionados de Hoffmann, Caparroz e Soares Martins, a apresentação seguinte do histórico do grupo baseia-se em informações recolhidas ao longo dos anos em meu trabalho de campo, em material impresso do próprio grupo II (1986), no trabalho de Fernandes (1999), nos textos organizados por Ferrante (1996), por Bergamasco, Aubrée e Ferrante (2003), por Medeiros e Leite (2004). Outros trabalhos também foram utilizados e serão mencionados no decorrer do texto.

⁴⁴ A vertente teológica conhecida como Teologia da Libertação propaga a idéia de que é necessário libertar o povo de toda forma de opressão, da violência física até a fome imposta por condições desumanas de sobrevivência. Tais teólogos empregavam leituras e interpretações bíblicas para justificar a necessidade de engajamento social da Igreja ao lado das populações mais carentes. Mais adiante teremos oportunidade de examinar a questão com maiores

mais progressistas ligados ao seminário de Nova Veneza. As primeiras discussões giraram em torno de melhorias gerais para o bairro: rede de água e esgoto, energia elétrica e asfalto. Tais melhorias não ajudam, entretanto, a resolver dois problemas enfrentados por diversas famílias da comunidade: o desemprego e a falta de condições de comprar alimentos. Surge então a proposta de iniciarem a plantação de uma horta comunitária, que serviria tanto para empregar alguns moradores como para oferecer alimentos para a comunidade a um custo bem mais baixo. O trabalho cotidiano na horta levou os moradores ali envolvidos a relembrem de seu passado familiar, redescobrimo suas raízes como trabalhadores rurais. As pessoas agora descobriam que tinham mais pontos em comum em sua trajetória do que o fato de morarem em um mesmo bairro: professavam uma mesma fé, passavam pelas mesmas dificuldades e tinham um passado de vida e trabalho no campo. Percebe-se que a vivência de uma religiosidade comum dentro da CEB foi o início do contato entre essas pessoas, agregando à identidade religiosa que então já possuíam um novo elemento, que era a experiência como trabalhadores rurais. Ainda que tal experiência fosse diversa, pois as famílias de alguns haviam sido pequenos proprietários, enquanto outros trabalharam como meeiros, ou mesmo como assalariados temporários no corte de cana-de-açúcar, o vínculo com o trabalho realizado com a terra estabeleceu-se de maneira forte entre aquelas pessoas. O imagem seguinte mostra a região de Sumaré e seus arredores:

detalhes.

Imagem de satélite 01 – Sumaré



Visão de satélite da região de Sumaré. Os círculos vermelhos destacam a localização dos assentamentos de Sumaré, numerados de acordo com o que foi apresentado na introdução. Nos quadros azuis temos a localização do bairro do Rosolém, atualmente pertencente à cidade de Hortolândia, na época um distrito de Sumaré, e da região do Matão, onde moravam alguns dos participantes do Movimento dos Sem-Terra de Sumaré, inclusive dona Tereza.

Fonte da imagem: <<http://maps.google.com.br/maps>>. Gerada em: 20 jun. 2009.

As discussões na CEB começaram então a girar em torno da reflexão sobre as possibilidades de voltarem a viver como agricultores. Foi quando alguns moradores da comunidade foram visitar parentes na fazenda Primavera⁴⁵, na cidade de Andradina, e acabaram tomando contato com um movimento de posseiros coordenado pela CPT (Comissão Pastoral da Terra) naquela região e que já tinha tido sucesso na luta pela conquista de um pedaço de terra. Daquele

⁴⁵ Em trabalho sobre os assentamentos de Sumaré I, Sumaré II e de Promissão, Ranali Elias assim descreveu tal episódio: “Fundamentando sua posição em passagens bíblicas, como a alusão à Terra Prometida para o Povo de Deus (Êxodo - Velho Testamento), o grupo passa a enxergar na reforma agrária uma saída possível e legítima para sua insustentável situação sócio-econômica. Convidam para um debate líderes do Assentamento Primavera, que relatam sua experiência de luta. Ao invés de desânimo, o relato das 'provações', cria muita expectativa e esperança, que se espalha pela região, resultando na adesão de seiscentas famílias ao movimento.” (ELIAS, G.R., 2003, p. 76). Diante do vislumbre da possibilidade de sucesso na luta que desejavam começar as dificuldades, ainda não vividas, pareciam somente como obstáculos a serem superados. A concretização das dificuldades da luta pela terra esfriou o ânimo da grande maioria dessas famílias conforme veremos.

momento em diante a discussão em Sumaré deixou de ser sobre as possibilidades e passou a ser sobre a organização de um movimento semelhante de conquista da terra. Sempre contando com o trabalho organizativo dos seminaristas, com destaque entre estes para Iram de Rezende, Ângelo Perugini e Antônio Segura, o grupo procurou por um advogado ligado à CPT e também a deputada estadual Irma Passoni do PT (Partido dos Trabalhadores), para descobrirem que caminhos precisavam seguir na busca de se conquistar uma área de terra. Destaque-se também que o diretório do PT da cidade de Sumaré havia sido fundado naquele mesmo ano, contando com a participação de diversos membros da comunidade do Rosolém.

Chegamos ao ano de 1983, quando as reuniões para formar o grupo que partirá para a conquista da terra se iniciam definitivamente. O primeiro encontro aconteceu em janeiro, contando com a participação de doze pessoas. No segundo comparecerem trinta e no terceiro mais de cem pessoas. As reuniões eram preparadas pelos seminaristas, partindo da leitura de textos bíblicos, principalmente do livro do Êxodo, que era utilizado para exemplificar e justificar a luta que estavam organizando⁴⁶. No mês de agosto o grupo de preparação contava com cerca de seiscentas pessoas, vindas de diferentes bairros e cidades da região⁴⁷. No dia 03 de novembro quarenta e sete famílias da comunidade, identificadas como grupo I, partiram para a primeira ocupação, realizada na usina Tamoio, cidade de Araraquara. Foram necessários alguns meses de negociação até estas famílias serem assentadas em terras do Horto Florestal de Sumaré, de propriedade da FEPASA (Ferroviária Paulista Sociedade Anônima), já em janeiro de 1984. Nascia ali o Movimento dos Sem Terra de Sumaré, que imediatamente

⁴⁶ Este método de trabalho era recomendado diretamente por autores da Teologia da Libertação, como Leonardo Boff (1980; 1981; 1986). As vinculações entre as CEBs e a metodologia de trabalho proposta pela Teologia da Libertação são reconhecidas mesmo na literatura internacional sobre tal temática, como podemos ver em ROELOFS (1988).

⁴⁷ Dona Tereza, nossa poeta, era uma destas pessoas, vindo caminhando do bairro do Matão, na periferia de Campinas.

buscou se aproximar do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), enviando alguns de seus membros para participarem do Primeiro Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, em Cascavel-PR.

O chamado grupo II começou a ser organizado no mesmo ano, 1984, contando então com toda a experiência do primeiro grupo. No mês de janeiro de 1985 os representantes do grupo tiveram reuniões com o secretário de agricultura do estado de São Paulo e também com o diretor do IAF (Instituto de Assuntos Fundiários, órgão que então regulava a concessão de terras no estado), onde foram orientados a escolherem terras mais próximas ao município de Sumaré. Em fevereiro o grupo II acabou por escolher para ocupação as terras do Horto da Boa Vista, também na cidade de Sumaré e também de propriedade da FEPASA. A área escolhida estava desocupada há mais ou menos cinqüenta anos.

As primeiras tentativas de negociação com a empresa fracassaram completamente, com o grupo não tendo conseguido nem mesmo ser recebido pelos seus dirigentes. No dia 15 de maio de 1985 conseguem uma reunião, contando com a presença do diretor do IAF e com o presidente da FEPASA. As partes elaboraram um acordo de permuta de terras: as famílias receberiam as terras do Horto que estavam arrendadas para a Usina Santa Bárbara, enquanto a FEPASA receberia da secretaria da agricultura uma área equivalente a que seria cedida. As famílias poderiam então ficar no Horto da Boa Vista temporariamente, até que terminasse o prazo de arrendamento das terras para a Usina. No dia 17 de maio o grupo II confirma o acordo através de ligação feita para o IAF, realizando então a entrada das famílias nas terras do Horto da Boa Vista, ação que contou com o apoio do grupo I. Mas o dia que havia começado com euforia e esperança terminou com um acontecimento que implantou a insegurança em todos: às 23hs chegou um funcionário da empresa, acompanhado de alguns policiais militares, exigindo a retirada imediata das famílias daquela área. Era apenas o início de uma seqüência de desacordos.

Imagem I – Horto da Boa Vista



Imagem da entrada do grupo II no Horto da Boa Vista, após autorização concedida pela FEPASA.

Fonte: ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, Horto da Boa Vista, 1986⁴⁸.

No dia 24 de maio, 16hs, chega um oficial de justiça para entregar uma liminar de reintegração de posse para a empresa, gerando uma nova rodada de negociações entre as partes. Até que, às 15hs do dia 27 de maio retorna o mesmo oficial de justiça acompanhado do pelotão de choque da Polícia Militar, efetuando o despejo das famílias. Veremos mais adiante que este episódio de confronto com a PM serviu para solidificar os laços do grupo. Sem terem para onde se dirigir, as famílias acampam na margem da rodovia Dom Agnelo Rossi, próximo ao conjunto habitacional Padre Anchieta, em Campinas. Buscando forçar a reabertura das

⁴⁸ Foto cedida ao grupo II pelo jornal Correio Popular. É importante observar a cruz com um pano branco no primeiro plano, simbolizando ao mesmo tempo a religiosidade que os estimulava e a luta pacífica que estavam empreendendo.

negociações organizam diversas manifestações, contando com o apoio dos moradores da região, que doaram alimentos ao grupo pelo tempo em que ali estiveram. Em julho surge uma proposta da FEPASA para contratar os membros do grupo como trabalhadores da empresa até o final do arrendamento das terras para a Usina. O grupo rejeita a proposta, por considerarem que ela somente acabaria por dividir e enfraquecer o movimento, já que nem todos ali tinham condições de saúde para serem contratados, conseguindo então reafirmar o acordo original de permuta, podendo retornar emergencialmente às terras originalmente ocupadas. No dia 26 de julho a cessão de tais terras foi confirmada, mas as famílias somente retornaram para o Horto da Boa Vista no dia 18 de agosto. O assentamento definitivo destas famílias acontecerá em 1988, quando finalmente termina o arrendamento das terras para a Usina Santa Bárbara, ocorrendo novo deslocamento das famílias e a consolidação do chamado Assentamento II de Sumaré.

Imagem de satélite 02 – Os assentamentos de Sumaré



Na imagem de satélite temos os três assentamentos de Sumaré em zoom ampliado. Pode-se observar que o Assentamento II é o mais próximo do ambiente urbano de Sumaré.

Fonte da imagem: <<http://maps.google.com.br/maps>>. Gerada em: 20 jun. 2009.

Segue-se uma cronologia com os principais fatos aqui apresentados da história dos Assentamento I e II de Sumaré.

1982	<ul style="list-style-type: none"> • Reuniões no Centro Comunitário Nossa Senhora de Fátima. • Discussões sobre os problemas da comunidade e primeiras lutas por água, luz, asfalto, etc. • Experiência da horta comunitária. • Fundação do PT no município, com a participação de alguns membros da comunidade. • Membros da comunidade visitam parentes na fazenda Primavera, em Andradina, região que já havia vivenciado o sucesso de um movimento de posseiros lutando por terras coordenado pela CPT. • Consultam um advogado da CPT e a deputada estadual Irma Passoni (PT) para verificar as possibilidades de sucesso da luta.
1983	<ul style="list-style-type: none"> • Janeiro – primeira reunião, com a presença de doze pessoas. Na segunda apareceram trinta e na seguinte mais de cem. • Agosto – cerca de seiscentas pessoas de cidades da região participavam das reuniões. • Processo de leitura e discussão de textos bíblicos. • 03 de novembro – primeira ocupação realizada pelo grupo I, com 47 famílias, na Usina Tamoio, em Araraquara.
1984	<ul style="list-style-type: none"> • Janeiro – assentamento do grupo I no Horto Florestal de Sumaré, terras da FEPASA. • Nasce o Movimento dos Sem-Terra de Sumaré. • Participação no Primeiro Encontro Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, em Cascavel, PR. • Organização do grupo II, contando com toda experiência e ajuda do grupo I.
1985	<ul style="list-style-type: none"> • Janeiro – proposta do secretário de Agricultura e do diretor do IAF, para que as pessoas encontrassem uma área próxima ao município para o assentamento. • Fevereiro – em nova reunião o grupo apresenta proposta de ocupação Horto da Boa Vista, em Sumaré, também em terras da FEPASA, área desocupada por cerca de cinquenta anos. • A FEPASA não recebe o grupo para negociar a área por várias vezes. • 15 de maio – reunião com o diretor do IAF e como presidente da FEPASA, elaborando um acordo de permuta de terras: as famílias receberiam as terras do Horto que estavam arrendadas para a Usina

	<p>Santa Bárbara, a FEPASA receberia da secretaria então uma área equivalente à cedida. As famílias podiam ficar no Horto da Boa Vista temporariamente até o final do arrendamento para a Usina.</p> <ul style="list-style-type: none"> •17 de maio – confirmado o acordo com a FEPASA através de ligação para o IAF as famílias entram no Horto (“no dia 17 de Maio nós colocamos o pé nesse terreno...”), contando com apoio do grupo I. •17 de maio, 23hs – aparece um funcionário da empresa exigindo a retirada das famílias. •24 de maio, 16hs – chega um oficial de justiça com a liminar de reintegração de posse para a empresa. •Novas negociações com a FEPASA e o IAF. •27 de maio, 15hs – chegada do oficial de justiça com o pelotão de choque da Polícia Militar despejando as famílias. •Acampam nas margens da rodovia Dom Agnelo Rossi, próximo ao conjunto habitacional Padre Anchieta, em Campinas. •Realização de diversas manifestações para forçar a abertura de novas negociações. •Julho – proposta da FEPASA de contratar as pessoas como trabalhadores da empresa até o final do arrendamento das terras para a Usina. O grupo rejeita a proposta e consegue firmar o acordo original de permuta, podendo retornar emergencialmente às terras originalmente ocupadas. •26 de julho – cessão da terra. •18 de agosto – as famílias reocupam o Horto da Boa Vista.
1988	<ul style="list-style-type: none"> •Fim do arrendamento das terras para a Usina Santa Bárbara. As famílias se mudam definitivamente para as terras do Horto Florestal de Sumaré, consolidando o Assentamento II de Sumaré.

1.1.1. Os que participaram dessa história

Para auxiliar o acompanhamento das descrições e análises que se seguem, apresento agora os nomes de alguns dos assentados e agentes religiosos com os quais conversei nas minhas pesquisas nos assentamentos de Sumaré. A ideia é fazer uma identificação prévia do papel que exerceram e exercem dentro da comunidade. Existem outras pessoas com as quais conversei e que me forneceram informações mais pontuais, porém aqui me concentro em apresentar

as que forneceram maiores detalhes para as minhas reflexões⁴⁹.

Começo pelo Assentamento I, no qual entrevistei o Sr. João Calixto da Silva, uma das lideranças do grupo I, no ano de 1996. Apresentou-se como analfabeto, mas jamais o teria percebido, tamanha a desenvoltura do seu falar. Faleceu no dia 10 de março de 2009.

Passando ao grupo II começo com os agentes religiosos que estiveram envolvidos com a luta dos Sem-Terra de Sumaré:

- Ângelo Perugini, ex-seminarista capuchinho no bairro de Nova Veneza em Sumaré, atuou também na formação dos demais grupos de Sem-Terra de Sumaré. Entrou para a política e hoje é prefeito reeleito da cidade vizinha de Hortolândia.
- Antônio Segura, também ex-seminarista capuchinho, atuou diretamente na formação dos grupos de Sumaré, tendo se tornado morador do Assentamento II. É viúvo de Cida.
- Cida, ex-noviça da Congregação das Irmãs Franciscanas do Coração de Maria, na cidade de Campinas. Seu pai participava das lutas do grupo I e II, vindo a falecer pouco tempo após a conquista dos lotes. Abandonou a congregação para ir morar no assentamento, onde acabou se casando com Segura. Faleceu em 2003.

Conversei com muitos moradores dos Assentamentos II e III, mas a minha apresentação concentrou-se principalmente nas seguintes pessoas:

- Dona Tereza, participou de toda a luta inicial dos grupos I e II, sendo moradora do Assentamento II, no qual vive com o marido e parte de seus filhos. Poetisa que não sabe ler, é autora do poema que conta a história do grupo II.
- Dona Francisca, que também esteve envolvida na luta dos grupos desde o

⁴⁹ Pode-se consultar minha dissertação de mestrado para maiores informações (MACHADO, 2002).

início, atuando como uma de suas lideranças. Era uma das coordenadores da comunidade de católicos no Assentamento II, organizando encontros de oração e celebrações.

- Sr. Sidiney, morador do Assentamento II. Era um dos responsáveis pela horta comunitária na CEB do Jardim Rosolém. Ajudou a fundar o PT na cidade de Sumaré, tendo exercido também a função de tesoureiro da associação de moradores do Assentamento II.
 - Sr. Alcindo, que se apresentou como tendo sempre trabalhado com a terra, mora no Assentamento II e consegue manter a venda de seus produtos com o uso de veículos que adquiriu ao longo dos anos.
 - Sr. Mario e dona Penha, casal de moradores do Assentamento II, sempre estavam presentes nos encontros de Leitura Orante e várias vezes abriram sua casa para o grupo.
 - Luis Sinésio, morador do Assentamento II e atual presidente da associação, era jovem no tempo da luta pela terra, tendo chegado a fazer alguns cursos de formação pelo MST.
 - Dona Marina, que vende seus produtos em uma das barracas na entrada do assentamento, mas não participou da luta inicial pela terra em Sumaré, tendo uma freqüência irregular aos encontros de oração e às celebrações.
 - Sr. João e dona Ana, moradores do Assentamento III, que sempre abriam a casa para as celebrações religiosas da comunidade.
 - Sr. Rialindo, morador do Assentamento III, agricultor muito experiente, que possui certamente um dos lotes mais organizados e diversificados em produtos dentre todos os assentamentos de Sumaré.
 - Sr. José Fogaça, morador do Assentamento III.
- Outros agentes religiosos com os quais tive contato:
- O padre Israel e o ex-frei Tito, durante celebração pelo aniversário do

Assentamento II. Ambos eram seminaristas, colegas de Segura e Perugini, na época da organização dos grupos.

- Luis, que é ministro da eucaristia na cidade de Sumaré, atuando como condutor dos encontros de Leitura Orante e também de algumas celebrações, que detalharemos no capítulo dois.
- Cristina, esposa de Luis, ajuda o marido em suas funções dentro do Assentamento II e III.

Além da experiência em Sumaré pude conhecer recentemente em uma visita⁵⁰ a experiência de outro assentamento na região de Serrana-SP. Trata-se do assentamento Sepé Tiarajú, cujas terras foram ocupadas em 2000⁵¹, no qual pude conversar com o assentado Aguinaldo Vicente de Lima, que cultiva seu lote em sistema de agroecologia, e com o jovem Heraldo, que divide seu tempo entre o trabalho na terra e a continuidade do ensino médio na cidade.

⁵⁰ A visita não fazia parte dos objetivos da minha pesquisa. Foi feita em viagem de estudos com meus alunos do ensino médio, na qual eles puderam contrastar a produção feita pela Usina da Pedra em Serrana, com a produção de uma agrofloresta de um projeto de assentamento rural considerado modelo pelo MST (MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA, 2007). Pelas condições em que a conversa iria ocorrer, com grande número de pessoas presentes no seu lote, optei por gravá-la. A agrofloresta faz parte do Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) realizado pelo INCRA, sendo assim definido pela agrônoma do INCRA Clarissa Chufalo Pereira Lima, que acompanha o assentamento: "O fundamento da agrofloresta é juntar no mesmo espaço culturas anuais, frutíferas e árvores nativas. Isso imita uma floresta, tem a mesma biodiversidade, e não é preciso usar venenos porque o próprio predador come a praga. Os dois existem no sistema. Eliminar o veneno é um grande salto para pequenas propriedades aumentarem a variedade de produtos" (EPTV, 2007). O assentamento participa do Programa de Compra Antecipada Especial da Agricultura Familiar – Doação Simultânea, da CONAB, que compra a produção dos assentados e a redistribui para entidades sociais de Serrana. Maiores informações sobre o assentamento podem ser obtidas em SCOPINHO et al, 2006.

⁵¹ As famílias ficaram acampadas na região por cerca de cinco anos até serem definitivamente assentadas.

1.2. “Foi a experiência do povo.”⁵² – Primeiros questionamentos

Em minha dissertação de mestrado baseei toda discussão sobre a história do grupo II na apresentação e interpretação de um poema, escrito mentalmente por uma assentada, dona Tereza. Mentalmente, pois dona Tereza é analfabeta, somente das letras, não de ideais. O poema é belíssimo, repleto de imagens que merecem sempre um novo olhar, o que me levou a trabalhá-lo mais uma vez, revelando-me outras dimensões de seus versos. Foi nessa nova leitura que descobri que um dos elementos que me atraem ao poema é justamente uma recorrência de imagens religiosas que já me eram familiares. Tal vinha, justamente, de meu primeiro contato com um assentado de Sumaré no ano de 1996, com o Sr. Calixto, morador do Assentamento I. Éramos um pequeno grupo de estudantes de graduação desejando conhecer melhor a realidade de um movimento que se tornava cada vez mais conhecido: o MST. Elaboramos⁵³ então um conjunto de seis questões que seriam discutidas com ele:

1. Em treze anos de assentamento e dezesseis de luta política qual o maior aprendizado que o MST lhe proporcionou?
2. Como se constituem as lideranças dentro do movimento? Por que existe pouca mudança dessas lideranças?
3. Hoje o assentado tem seu pedaço de terra. Qual a sua diferença dos demais proprietários rurais?
4. O senhor acha que o assentado deseja construir uma nova sociedade ou apenas quer garantir a parte dele?
5. Existe alguma diferença entre o assentado que lutou desde o começo e aquele que chegou depois da conquista?

⁵² Fala do Sr. Calixto, entrevista gravada em 1996, no Assentamento I de Sumaré.

⁵³ Agradeço ao amigo Alberto Paulo Vasquez, atualmente no MDA, parceiro na elaboração de tais perguntas e também nas inúmeras discussões que realizamos ao longo da nossa graduação na UNICAMP e de nosso mestrado na USP.

6. Qual a experiência que mais o ensinou: as primeiras discussões que organizaram as ocupações de terra; as ocupações ou a experiência na associação?

A revisão de tais questões, com uma década de distanciamento, ajudou-me a traçar os caminhos da elaboração desta tese. Primeiramente por lembrar-me que diversas questões que aqui tratarei já estavam na verdade esboçadas desde que comecei a olhar para a história dos movimentos sociais rurais no Brasil⁵⁴, com questionamentos mais diretos, como acontece quando não conhecemos muito bem qualquer temática e ainda estamos iniciando uma pesquisa. Em segundo pelo conteúdo das respostas obtidas. Calixto⁵⁵ apresentou um discurso onde fé e política apareceram completamente integrados, além de uma organização cronológica dos fatos da conquista, que chegou ao refinamento da elaboração de uma periodização. Foram três os períodos ou etapas indicados:

- *pré-conquista*, englobando todo o processo de formação do grupo, através de reuniões feitas na CEB do Jardim Rosolem, no então distrito de Hortolândia em Sumaré-SP;
- *conquista*, contando todo o tempo que levaram desde a primeira ocupação até a obtenção do assentamento definitivo;
- *pós-conquista*, com todas as dificuldades geradas pela necessidade de se iniciar o processo de produção na terra até os dias de hoje, em uma trajetória marcada por muitas mudanças dentro do projeto inicial elaborado no período da pré-conquista.

Simple mas revelador. A realidade de cada um destes momentos é tão específica que não há mesmo maneira melhor de realizar a divisão. Calixto opera com tal divisão temporal, fazendo referências constantes ao período da pré-conquista, ou aos que chegaram ao grupo já no tempo da conquista ou da pós-

⁵⁴ Quando ainda era estudante de graduação na UNICAMP.

⁵⁵ Falecido no mês de março de 2009.

conquista, mostrando que não se trata somente de uma apropriação de alguma estrutura que lhe foi passada, mas que tal divisão realmente lhe ajuda a organizar a reflexão sobre a sua própria história. Seu depoimento também é interessante pelo fato de que não apresenta a história passo a passo do grupo, mas sim a sua percepção sobre todo o processo. Ao responder cada uma das questões Calixto não procurou relembrar de todos os episódios envolvendo o grupo, mas sim avaliou toda a luta e o aprendizado que veio da mesma. Respondendo à primeira pergunta proposta referiu-se a temas típicos do discurso religioso católico, enfatizando diversas vezes o aprendizado da luta pacífica, sem empregar o recurso da força, expresso através de uma idéia recorrente com a seguinte frase: “fraternidade sim, violência não”. Tal forma de luta foi contrastada com a indicação de “três violências” que o grupo, no seu entender, sofreu:

- A primeira foi do próprio governo que concedeu-lhes a terra, mas sem fornecer os recursos necessários para fazê-la produzir. É uma realidade comum em diversos projetos de assentamento, nos quais as pessoas acabam não conseguindo iniciar a produção por falta ou atraso na liberação de recursos. Em pesquisa sobre o Assentamento Monte Alegre, nas cidades de Araraquara e Motuca, SP, Antuniassi, Aubrée e Chonchol constataram o seguinte: “Além do mais, a falta de verba para a manutenção das famílias até a safra foi ponto chave dos conflitos (...) Foi, em grande parte, a causa da desistência de muitos.” (ANTUNIASSI; AUBRÉE; CHONCHOL, 1993, p. 129).
- A segunda também veio do governo que, na descrição de Calixto, teria utilizado o fato do assentamento haver surgido da experiência de uma CEB e por já contar com uma cooperativa em vias de estruturação, para justificar-se do fato de não atender às necessidades do grupo. Calixto afirma que os representantes do governo alegavam que caberia à cooperativa e à CEB providenciar todos os recursos indispensáveis para o

início da produção na área.

- A terceira foi o comportamento dos moradores da cidade (Sumaré), os quais não aceitavam os assentados como parte da comunidade, hostilizando-os abertamente. É o que nos mostra a seguinte fala de dona Tereza colhida por Moreira: “As veis a gente ia pra cidade quando voltava de ônibus escutava: 'Olha lá onde tá acampado lá os vagabundo, lá não qué sabe de trabaiaá, qué sabê de tudo de graça,...’” (MOREIRA, 2008, p. 100)⁵⁶. Também foi o que escutei de um jovem assentado em Serrana, comentando as reações de seus colegas na escola da cidade ao saberem que ele mora no assentamento: “Só que agora tipo os moleques lá, alguns já não gostam de nós aqui, dos sem terra. Falou que é dos sem terra eles não gostam muito não.” (Informação verbal, Heraldo, 2009).

Interessante perceber que as três violências destacadas por Calixto não remetem à truculência da polícia nas primeiras ocupações, mas sim ao processo de desqualificação da luta do grupo. Quando o governo permite que finalmente ocupem definitivamente a terra conquistada mas os deixando sem recursos, ação compreendida como uma punição pela ousadia que tiveram de fugir da sua tutela tradicional e ineficaz. Teriam sido então punidos pelo governo por ousarem se organizar, ao mesmo tempo em que os moradores da cidade também os hostilizavam. Foi uma forma de violência mais marcante do que a violência física empregada pela polícia, pois atinge o centro das certezas e da fé que haviam construído ao iniciarem a caminhada da conquista da terra. Dentro da lógica em

⁵⁶ Moreira também indica que acusações do mesmo tipo foram feitas ao grupo II pelos jornais *Correio Popular* e *Diário do Povo*, da cidade de Campinas, no momento em que rejeitaram a oferta de emprego feita pela FEPASA. Couto, em pesquisa sobre um assentamento na cidade de Limeira D'Oeste-MG, destacou a mesma situação na fala de um dos assentados que entrevistou, Salim, em 1995: “A própria sociedade, nós fomos rejeitados, nós fizemos, pra você ter uma idéia, uma passeata em frente a prefeitura reivindicando o mínimo de assistência médica para nossas crianças e mulheres, que viviam numa situação que, por estar aglutinado, o índice de diarreia era muito grande, tosse, enfim, toda mazela de doença acomete um acampamento... Ele, o prefeito, disse o seguinte, se vocês querem terra, vocês tragam uma bacia. Era a mentalidade da época.” (COUTO, 1999, p. 119).

que estavam operando eles não acreditavam que poderiam ser condenados pela luta empreendida, pois haviam encontrado suporte direto na própria reflexão bíblica e não tinham, eles mesmos, se valido de nenhuma forma de violência. Acreditavam, conforme lembra Calixto, que “tudo que é ligado na terra é ligado no céu”. A referência bíblica é importante ao revelar que havia uma noção de que tudo aquilo que faziam era avalizado por Deus, considerado a autoridade máxima. De certo modo estavam realizando a Sua obra, atuando, ao buscarem por um lugar para plantar e viver, como divulgadores da mensagem divina. Como conseguiriam explicar então os ataques que estavam sofrendo?

Somente o tempo foi capaz de vencer a hostilidade regional⁵⁷ e o planejamento individual de cada assentado vencer as dificuldades do trabalho com a terra. Mas as dificuldades não eram somente com a busca da aceitação e a produção agrícola. Internamente o grupo também tinha os seus problemas, que começam a transparecer na resposta que Calixto forneceu para a segunda pergunta do roteiro, sobre a questão da formação das novas lideranças. Aqui o maior problema era o fato de que as pessoas não queriam ser líderes, segundo Calixto por conta de necessidade que tal papel impõe de se partir para um enfrentamento direto com as autoridades. Conforme seu relato as lideranças do grupo foram formadas espontaneamente, partindo da iniciativa dos que não se sentiam incomodados por tal papel. Uma frase foi marcante aqui: “A liderança vem da alma.”. Marcou pelo contraste com a apresentação de um discurso simultâneo por Calixto defendendo a necessidade de se formarem novas lideranças através do estudo, inclusive fora do país, em uma ação na qual o papel dos pais, em despertar o interesse dos filhos, seria fundamental. Sua reflexão era mais ampla do que pareceu no momento mesmo da entrevista. Calixto apontava para uma constatação prática dentro da história do grupo, de que não adiantava haver o estímulo familiar, oportunidades de aprendizado, se a pessoa não tiver a

⁵⁷ Na medida em que a área ocupada foi sendo recuperada e os lotes começaram a produzir.

disposição de assumir os encargos que a posição de liderança em um movimento social traz. Por isto é que a liderança “vem da alma”, de uma disposição maior do que a percepção racional da necessidade de uma liderança. E tal disposição maior vincula-se em sua fala com a imagem fortemente religiosa da alma⁵⁸.

As respostas dadas por Calixto para as questões três e quatro se completam e revelam uma continuidade lógica. Ao refletir sobre as diferenças entre os assentados e os demais agricultores e depois ao falar sobre o que os primeiros desejam realmente (transformar a sociedade ou somente inserir-se nela), Calixto remeteu novamente para as características individuais. Começou dizendo que todos podem fazer parte do movimento, que seria inclusive necessário convidar todos os pequenos agricultores a aderirem, mas que isto implica em uma identificação da pessoa com a causa da luta pela terra. Nesse sentido ele afirma que “Tem que ter carisma, tem que gostar.”, ou seja, é necessário desenvolver um vínculo maior com as idéias do movimento, do mesmo modo que a liderança sente algo maior dentro de si para assumir tal papel⁵⁹. Por isto é que na resposta da questão quatro Calixto começa afirmando que existem dois tipos de pessoas e que algumas “acendem uma vela para Deus e outra para o diabo”. É uma reflexão carregada de simbolismo religioso sobre a diversidade interna do movimento: existem os mais engajados, que se entregam à causa; existem os que seguem por acreditarem na causa; existem os que seguem somente enquanto o caminho se mostra favorável. Em tudo há um juízo de valor

⁵⁸ Na qual a alma é sempre compreendida como aquilo que dá vida ao organismo: “A característica, por excelência, da alma é ser concebida como o princípio interior que anima o organismo; é ela que o movimenta, que constitui a sua vida, de forma que, quando ela o abandona, a vida pára ou é suspensa. É no corpo que ela tem a sua residência natural, pelo menos enquanto ele existe.” (DURKHEIM, 1989, p. 101).

⁵⁹ Weber trabalhou a noção do *carisma* como uma das formas legítimas de dominação, sendo entendido como um conjunto de características pessoais consideradas extraordinárias do líder e que são admiradas pelos seus seguidores. É um tipo de dominação que não se pauta por normas escritas, mas justamente pela subversão do passado do grupo em que atua (entendida aqui como a alteração das normas anteriormente vigentes), possuindo então um certo sentido revolucionário (WEBER, 2000, p. 158-161).

muito claro, pois no seu entender: “Todo mundo pode ser bom.”, o que significa neste caso acreditar nas idéias que mobilizaram o grupo originalmente. Ele acredita que os assentados são diferentes dos demais agricultores, pela disposição que demonstraram em se organizar e sair da condição de empregados.

Ao refletir sobre as diferenças entre os assentados que participaram da luta desde o começo e os que chegaram à área anos depois da conquista Calixto apontou para uma distinção muito interessante: o pensamento mais socialista dos que iniciaram a luta em oposição ao pensamento mais capitalista dos que chegaram depois. Em sua análise as pessoas que organizaram o movimento desde o começo estavam mais próximas dos ideais socialistas. É preciso entender o que isso significa. A proposta que tinham para o trabalho na terra era essencialmente coletivista, vinda da experiência da horta na CEB, de modo que no princípio pensaram que não deveria haver separação entre os lotes, organizando-se uma cooperativa que estruturaria a produção na terra e realizaria a venda. Todas as decisões seriam discutidas e tomadas coletivamente em assembléias, conduzidas por coordenadores escolhidos por votação⁶⁰. Tal era o pensamento “mais socialista” dos membros originais do movimento, muito bem delimitado na fala de Calixto, que revela somente uma aproximação do ideal socialista e não a adoção integral do mesmo. O cooperativismo era a expressão máxima desse socialismo, que também seria identificado nas relações de solidariedade entre os assentados, apesar destas relações não diferirem em nada do padrão tradicional da ajuda mútua no meio rural⁶¹. Os moradores que chegaram depois são

⁶⁰ Andrade, ao pesquisar o processo de formação da consciência política entre os jovens do Assentamento I de Sumaré, assim apresentou a organização do grupo: “Nesse grupo, constatou-se desde o início do movimento um forte embrião organizativo, apesar das disputas internas e conflitos entre as lideranças. As reuniões e assembléias fazem parte de uma prática cotidiana desses trabalhadores, aprendida na luta pela terra e pelos seus direitos: a discussão coletiva, e de forma democrática, dos problemas de interesse comum a todos. É na assembléias (sic), instância deliberativa, que são traçados os rumos do assentamento pelo conjunto da comunidade.” (ANDRADE, 1998, p. 37).

⁶¹ Diferentes autores trabalharam com a descrição deste tipo de relacionamento entre os moradores da zona rural do interior brasileiro, como Antônio Cândido (1987). Na sua obra

qualificados como possuindo uma mentalidade “mais capitalista”, entendida aqui como a preocupação demonstrada com a posse do lote e o pressuposto da produção familiar. Tal preocupação com a posse da terra onde se trabalha também é uma característica tradicional entre as populações identificadas como camponesas, e que se apresenta também para a nossa população rural⁶². Calixto lembra que quando os novos moradores começaram a chegar, ocupando o lugar de moradores que haviam decidido abandonar o assentamento⁶³, foi realizada uma reunião com toda comunidade, antigos e novos moradores, com o objetivo de passar a experiência do grupo na conquista daquela terra. Havia então a preocupação não somente de introduzir os novos moradores no processo produtivo que tentavam organizar, mas também de fazê-los compreender a trajetória do grupo, as dificuldades que tinham superado na conquista daquela terra. A proposta coletivista, entretanto, se perdeu nas dificuldades encontradas pelo caminho⁶⁴, de modo que hoje as famílias plantam em lotes individuais,

Cândido mostra que a solidariedade é uma das características marcantes do estilo de vida destas populações. Não podemos então expandir tal característica, típica de populações camponesas, como indicativa de uma tendência ao socialismo.

⁶² Diferentes movimentos e conflitos ocorreram ao longo da nossa história tendo como tema justamente a posse da terra, dentre eles Canudos e o Contestado aparecem como os mais conhecidos. Consultar novamente a introdução para verificar algumas indicações bibliográficas sobre tal temática.

⁶³ Os motivos de tal abandono são muito variados. Passam pelas dificuldades encontradas no trabalho com a terra como também por problemas familiares de todos os tipos. Maurel observou, em trabalho coordenado por Lamarche, que a mobilidade em busca de melhores condições de vida é uma característica dos agricultores no Brasil: “Os agricultores brasileiros estão propensos à mobilidade geográfica, aceitando a idéia de vender a terra em troca de uma melhor oportunidade de explorar em outro lugar. Os mais dinâmicos manifestam nesse sentido uma propensão maior do que os *frustados*. Mas o exemplo brasileiro mostra que o êxito sorri àqueles que tentam a aventura, que têm um comportamento ofensivo, tradição talvez herdada dos ‘conquistadores’ de antigamente.” (MAUREL, 1998, p. 112-113). A observação encaixa-se bem com o caso dos assentados, que são os indivíduos que aceitaram os riscos da luta (aventura), transferindo-se para outras regiões (mobilidade geográfica), na busca justamente de uma vida melhor, condição que os dados comentados no início deste capítulo confirmam.

⁶⁴ Calixto não entrou em detalhes sobre quais foram as dificuldades encontradas para a continuidade da proposta coletivista. No entanto os moradores do Assentamento II que entrevistei revelaram vários detalhes do processo extremamente semelhante que lhes ocorreu e que ajudam a esclarecer as ausências no relato de Calixto. É um assunto sobre o qual me deterei mais adiante, no momento bastando saber que as dificuldades estiveram todas

contando basicamente com o trabalho familiar para assegurar a produção. Calixto afirma então que gostaria que pelo menos não houvesse cercas entre as propriedades no assentamento, além de ser favorável à existência de um único título de propriedade para toda a área do grupo. Tal não é a realidade, havendo hoje uma divisão clara entre os lotes, cada família possuindo um título⁶⁵ para a sua área. Acaba ocorrendo, como ele mesmo lembra, de que a pessoa termina pensando que comprou a terra que está ocupando⁶⁶.

Em nossa última pergunta pretendíamos criar um espaço para que Calixto destacasse quais foram os elementos mais marcantes na sua trajetória de luta, tanto as iniciais com o grupo I como as atuais. Queríamos descobrir quais seriam os pontos constantes, que estavam desde o princípio orientando a ação de Calixto e que ainda hoje exercessem tal papel. Sua resposta direta causou-me forte impressão: “Foi a experiência do povo.”. O contato com as pessoas, o aprendizado prático do que significa ser um povo, o aprendizado da cidadania. A frase se tornou mais marcante considerando-se que logo em seguida Calixto afirmou que ao final de tudo era “Deus ensinando a gente a dar mais um passo”. De um início de reflexão fortemente politizada para uma conclusão marcada ainda mais claramente pela religiosidade. Era certamente um fato importante, ao revelar que os valores religiosos⁶⁷ ajudaram, ao final de todo processo, a justificar a luta como uma experiência positiva. Fosse ela analisada somente pelo seu aspecto de luta

relacionadas justamente com a organização do trabalho coletivo nos grupos, havendo problemas com a questão da divisão das tarefas.

⁶⁵ Não se trata de um título de propriedade da terra, mas da concessão pelo Estado da mesma ao assentado, com a obrigação de nele residir e produzir. Utilizo a expressão aqui do modo como foi empregada por Calixto.

⁶⁶ Este sentimento parece ser mais forte entre os moradores novos, o que certamente deriva do fato de que ao entrarem no lote precisam pagar ao antigo morador o valor das benfeitorias realizadas sobre a terra, que normalmente incluem uma casa e alguns produtos já plantados.

⁶⁷ A questão dos valores como orientadores da conduta será aprofundada em discussão teórica no capítulo três, partindo de uma perspectiva weberiana, que define a existência de um tipo de ação social baseada em valores, que é justamente aquela na qual os valores que orientam a conduta são mais importantes dos que os resultados alcançados (WEBER, 2000).

política pela construção de um modelo de sociedade socialista e tínhamos um final provavelmente desanimador: com lotes individuais e produção familiar voltado ao mercado regional. Esse padrão não possui nada de revolucionário, no sentido de ser algo que muda completamente a realidade para outro modelo. O padrão de produção familiar já era marcante na trajetória das pessoas que participaram do movimento de conquista da terra, justamente por ser tão característico da nossa estrutura agrária. Mas toda a trajetória é vista como um aprendizado dentro de um caminho maior, do qual não se sabe muita coisa, pois é Deus quem o vai revelando.

Fazendo a retomada desta entrevista pude lembrar do que buscava primeiramente em minha pesquisa: a clareza do discurso político e religioso mesclado nas falas dos assentados. Desde o começo impressionou-me muito a articulação da fala de Calixto, principalmente a maneira como a religiosidade aparecia integrada totalmente na militância política, servindo de justificativa para as ações do grupo. Assim como dona Tereza, a poetisa analfabeta do grupo, Calixto também era analfabeto⁶⁸. Consolidava-se a necessidade de entender que movimento havia sido este dos Sem Terra de Sumaré, que permitiu a pessoas analfabetas e pobres o desdobrar de novas potencialidades, tornando-se seus poetas e historiadores⁶⁹. Ao começar a pesquisar os diferentes fatores que estavam envolvidos na formação daqueles assentamentos, ficou claro que parte da resposta começava em descobrir quais eram as crenças que ordenavam a conduta daquelas pessoas, como elas haviam sido formadas de modo a se articularem diretamente com um discurso político de transformação da realidade. O poema de dona Tereza, que analisaremos na próxima parte, foi central na obtenção de tais respostas.

⁶⁸ Alguns anos depois de conceder a entrevista Calixto entrou para um grupo de alfabetização de adultos.

⁶⁹ Evidente que o sentido aqui é justamente o da pessoa que é a porta-voz da história do grupo.

1.3. “Nós lutamos com fé no Coração”⁷⁰ – A poesia revela o drama

O histórico já apresentado, sistematizando fatos em ordem cronológica, certamente não passou a dimensão maior envolvida na luta destas pessoas. O elenco das datas serve tão somente de ponto de partida para a leitura daquele que considero o relato maior da história do grupo II, expresso no poema de dona Tereza. Muitas vezes, no processo de reunir as informações de diferentes fontes, tentando compor o relato da história do grupo, precisei recorrer ao poema como meio de verificar se tudo estava sendo feito na ordem correta, se não havia esquecido algum detalhe importante. Segue então o poema⁷¹:

A Esperança é a última que morre

Aqui vou ditar o começo de uma história de uma mulher que a esperança é a última que morre. Eu me chamo Tereza Correia de Melo. Tenho 57 anos. Eu morava no Rosolén...

Eu tomei esta decisão...

Passá fome e frio com Deus no meu coração.

Não podia contá prá ninguém porque ninguém me dá atenção.

Eu inventei de fazer uma mudança por um lugar que se chamava

Matão,

Quando nós lá piorou mais a situação,

Meu filho ficou desempregado, foi mandado embora pelo patrão...

Foi mandado embora sem direito a nada porque não era registrado, porque o patrão disse que ele não tinha direito não...

Ele pagava aluguel... Já maltratou meu coração.

Eu tenho 12 filhos mas nenhum podia me dar a mão,

Eu tomei uma atitude e também uma solução...

Participar de uma terra e também de uma reunião,

Para ver se a gente plantava arroz e feijão,

Para matar a fome dos meus filhos que eu tinha compaixão,

Meus filhos acorda no meu (meio?) coração,

Eu ia para o Rosolén de pé lá do Matão,

Com meu pezinho no chão,

Eu ia com fé em Deus e Jesus no coração,

⁷⁰ Verso do poema de dona Tereza, moradora do Assentamento II, que será agora apresentado.

⁷¹ Friso aqui que já utilizei este poema em trabalhos anteriores. Se agora o faço novamente é somente em respeito a tudo que ele me ensinou e por acreditar na necessidade de sempre encontrar novos meios de divulgá-lo. O mesmo aparece transcrito integralmente também em DELBONI, 2008, p. 77-78).

Sabendo que lá em casa estava faltando arroz e feijão,
E também um pedacinho de pão,
Eu largava os meus filhos, pareciam que estavam abandonados,
mas não era isso não...

Eu estava procurando uma solução para a gente matar a fome
dos meus filhos e também do nosso irmão,

Depois nós conseguimos as terras e no dia 17 de Maio nós
colocamos o pé nesse terreno...

Nós já conseguimos este boato,

De entrar neste matão...

Nós entramos aqui às 3:00 da tarde e às 7:00 nós estávamos
acabando de entrar no chão,

Não tinha comida e bebida, por isso nós tomamos esta decisão,

Nós acendemos fogo em cima dos torrões...

Para ver se a gente esquentava a água pra ver se chegava
feijão...

Quando foi 11:00 da noite nós vimos aquele claridão,

A gente se levantamos e fomos encontrar...

E encontramos o Ivan Costa e com cinco polícia na mão,

Nós ficamos todos assustados mas nós não estava sozinho, nós
estava com Deus no coração...

Quando foi 01:00 da manhã a Cida foi pro orelhão telefonar para
o Estevo e João.

Daquele dia em diante ninguém tinha mais solução,

Uns falavam que a gente ia ficar, outros falavam que não...

Então com muita fé e coragem e muita gente sofrendo do
coração,

E a gente ia passando frio e dormindo pelo chão...

E não tinha sossego para almoçar, todo dia tinha muita
agressão...

Pela polícia do Ivan Costa que não tinha coração...

Da terra que Deus deixou querendo expulsar os irmãos,

Quando Deus deixou a terra não deixou a escritura nem pra
Maria e nem pro João...

O Ivan Costa que expulsa os pobres que está lutando por um
pedacinho de pão,

Nós lutamos com fé no Coração,

Eu pensava que não aguentava resistir o batalhão,

Quando 10:00 horas do dia começou a chegar a solução,

Que a liminar estava pronta para derrubar tudo no chão,

Começou a juntar nossos irmãos,

Nosso grupo de apoio para nos dar a mão,

Quando três horas da tarde só a gente rezava e chorava e pedia
a Jesus que a polícia tivesse dó e não derrubasse nosso barracão,

Eles começavam a chegar, fazendo toda a agressão,

Quatro caminhão do pelotão de choque, a gente pensou que não
ia resistir não,

A gente mostrou dois velhos doentes com problema do coração,

Eles não resolveram nada, somente disseram que não...

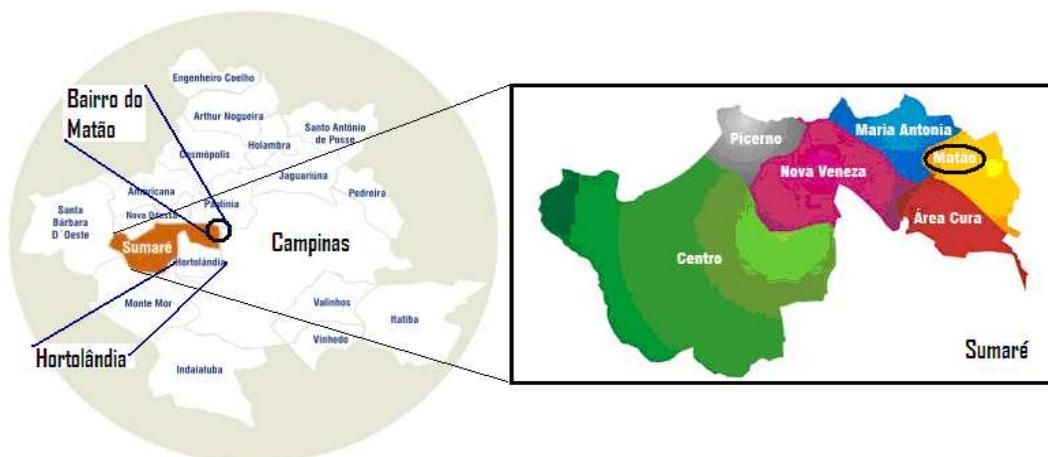
Queriam tirar nós com toda judiação,

Juntou eu e minha netinha e os meus dois filhos, rezando e pedindo a Jesus no meu coração,
 Todo mundo rezava e pedia a Jesus a proteção,
 Que nós agüentasse com fé no coração,
 Cantava hino e tocava violão,
 E as polícias não obedeciam, nem o capitão,
 Então tinha duas ou três pessoas fazendo a negociação,
 Esperando a resposta que nunca mais chegava não,
 E começava a desmanchar os barracos, Só na polícia... uma gente que ninguém gostava não.
 Então nós enfrentou com fé e coragem no coração,
 E a gente gritando e chorando pedia ao Sagrado Coração...
 Um falava faz a janta,
 Outro falava não...
 Eu tenho problema de cabeça, agüentei até que pensava não,
 Eu chorei e rezei, dei entrevista e pedindo a Deus a proteção...
 Não fiz a janta porque a polícia derrubou o fogão,
 Eu ganhei uma vitória que eu estava a tempo de perder,
 Meus filhos por falta de emprego,
 Agora ganhei os meus filhos de volta pertinho do meu coração...
 Eu peço a Jesus pela nossa união,
 Peço com fé no meu coração,
 Libertas o meu corpo,
 A minha alma e o meu coração,
 Eu peço com fé e esperança pelos outros irmãos,
 Para eles conseguirem as outra terras para defender o pão...
 Que é o grupo 3 do meu coração...
 (Tereza Correia de Melo, 57 anos. Moradora do assentamento Sumaré II.)

Dona Tereza levou uma vida de muitas idas. Nasceu e foi criada em Minas Gerais, viveu no Paraná trabalhando na lavoura com a família e finalmente chegou a São Paulo. É o processo de fuga de uma situação de miséria, seguindo sempre a direção que a oportunidade parece indicar. Seu poema começa falando de sua decisão, quando cheia de esperança decidiu ir atrás de uma vida melhor mudando-se com sua família para o bairro do Matão, na periferia da cidade de Campinas, próximo da divisa com a cidade de Sumaré, o que acabou deixando sua situação ainda pior. Em nossas conversas relatou que chegou mesmo a precisar pedir comida aos vizinhos. A apresentação da situação de um dos seus filhos, desempregado depois de trabalhar sem ser registrado, revela outro aspecto da situação vivenciada pela camada mais pobre e excluída de nossa população, pessoas para as quais nenhum direito está assegurado. Quando soube das

reuniões que estavam acontecendo na CEB do Jardim Rosolém decidiu participar também. Não pôde, entretanto, contar com o apoio de ninguém, pois o marido se posicionou contra a participação dela no movimento, o mesmo acontecendo com seus filhos que já eram adultos. Com este quadro bastante desanimador só lhe restava o apego à fé, esperando que Deus a fortalecesse para a caminhada que precisaria realizar. Caminhar aqui também possui um significado concreto: precisava deixar os filhos menores sozinhos para participar das reuniões na CEB, para as quais ia a pé, pois evidentemente que não dispunha sempre de dinheiro para tomar um ônibus⁷². Nos mapas que se seguem temos a indicação da localização do Matão, onde dona Tereza costumava morar, e da trajetória que ela teve que percorrer para chegar até o bairro do Rosolém.

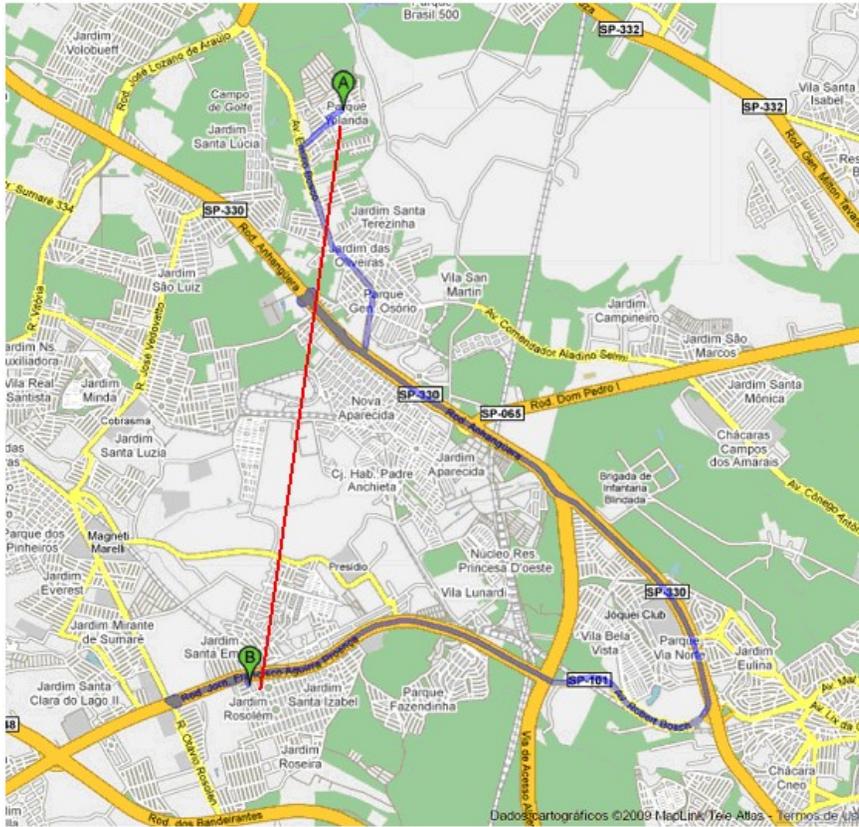
Mapa 01 – Sumaré – Matão



Montado com imagens disponíveis em: <<http://www.sumare.sp.gov.br/mapas.htm>>
Acesso em: 20 jun. 2009.

⁷² O bairro do Matão fica próximo da rodovia Anhanguera, uma das vias que une as cidades de Sumaré e Campinas. Para chegar ao Jardim Rosolém, que fica no que então era o distrito de Hortolândia é necessário cruzar a pista e seguir uma longa caminhada, um percurso que totaliza, em linha reta, aproximadamente 9 Km (ver mapa 04). Hortolândia, então distrito de Sumaré, conseguiu a sua emancipação em 1991, contando, neste processo, com o apoio de participantes do movimento dos grupos aqui analisados, entre eles o ex-seminarista Ângelo Perugini (atual prefeito de Hortolândia).

Mapa 02 – A caminhada de dona Tereza



Fonte do mapa: <<http://mapas.uol.com.br/>>. Gerado em: 20 jun. 2009.

Não foi possível encontrar um mapa nomeando diretamente o Bairro do Matão na divisa de Sumaré e Campinas, pois hoje a região é dividida de forma diferente, sendo composta por vários bairros menores. Na divisão administrativa da prefeitura de Sumaré a região é identificada atualmente como AR3-Administração Regional do Matão. O mapa 02 foi construído com um trajeto que começa (ponto A) na Rua Tiago de Castro Ferreira, no Parque Residencial Fantinatti em Sumaré-SP, exatamente no limite da região do Matão com a cidade de Campinas, mas que aparece identificado no mapa como Parque Yolanda, que é o nome de um dos bairros da região. O final do trajeto (ponto B) foi considerado como a Rua Guido Rosolém, no Jardim Rosolém em Hortolândia-SP. A linha azul destaca o caminho de carro, apresentado pela fonte geradora do mapa, totalizando 25,4 Km. O cálculo da distância entre os dois bairros para o trajeto a

pé de dona Tereza foi feito de maneira aproximada, considerando-se a escala apresentada no site gerador do mapa e traçando-se uma linha reta (representada pela linha vermelha no mapa) entre os mesmos, não sendo possível precisar em detalhes maiores⁷³, mas é muito provável que a distância percorrida por ela seja maior do que os nove quilômetros aqui já indicados. A própria dona Tereza afirmou à pesquisadora Delboni que percorria cerca de quinze quilômetros para chegar no Rosolém⁷⁴.

Mesmo sentindo-se culpada por deixar os filhos sozinhos sentia-se impulsionada pela necessidade maior da fome e pela sua fé, na qual buscava coragem para conquistar o que faltava em sua casa, mesmo que para isto tivesse que deixá-la momentaneamente. Logo ela diz que buscava também a terra para outras pessoas que passavam pelas mesmas necessidades, o que é indicativo da participação nas reuniões da comunidade, onde todos trocavam experiências sobre o passado e o presente. Os livros bíblicos que eram mais discutidos nos encontros com os agentes religiosos, o Gênesis e o Êxodo, constroem justamente uma visão sobre o surgimento da humanidade. Destacam-se no primeiro a história de Adão e Eva e a de Noé e sua arca. O primeiro casal criado por Deus foi expulso do paraíso, após cometerem o pecado de experimentarem do fruto proibido no Jardim do Éden, passando a viver do próprio trabalho, plantando o que necessitavam com a ajuda dos filhos. A ótica fatalista do texto coloca o trabalho como atividade laboriosa, mas que deve ser cumprida em sinal de contrição. Os que estavam se reunindo na CEB pretendiam voltar para o trabalho pesado do

⁷³ A tentativa de obter um possível trajeto a pé através de outra fonte geradora (<http://maps.google.com.br/>) resultou em uma rota absurda, que partia em direção de Campinas, aproximava-se da divisa com Paulínia, entrava em Sumaré novamente e somente então chegava à Hortolândia, com um percurso total de 40,5 km.

⁷⁴ “Caminhava quinze quilômetros para chegar nessa reunião a pé – tinha dia que começava às oito horas e terminava às onze horas da noite, mas só que eu tinha que olhar o povo falar e eu via era os vaga-lumes de fogo com o estômago vazio, não tinha nada para comer, saía de casa de jejum sem nada para comer, eu tinha cinqüenta anos.” (depoimento de dona Tereza em DELBONI, 2008, p. 81).

campo como alternativa de sobrevivência, não tinham sido expulsos do paraíso, mas sim colocados completamente à margem das oportunidades da sociedade capitalista. Lutavam então por cumprirem a sina de trabalhar para sustento próprio e da família. Se Noé foi orientado a construir uma arca para salvar a humanidade e os demais animais do dilúvio os membros da CEB do Rosolém estavam sendo chamados para formar um movimento que buscaria a conquista imediata de um pedaço de terra, mas que também se propunha transformar o mundo em que aquelas pessoas viviam, salvando-as das águas turbulentas da pobreza⁷⁵.

Dona Tereza nos informa então que tomou “uma atitude e uma solução”, que foi justamente o início da sua participação nas reuniões de organização do grupo. Interessante que primeiramente ela fala na sua atitude, ou seja, aborda que se colocou a fazer algo concreto para resolver seu problema, depois é que vai falar da solução que encontrou na luta por uma terra. Fica indicado que para ela tudo começou com a vontade interior de fazer algo para melhorar sua situação, depois encontrando a solução nas reuniões da CEB. Gaiger, pensando na questão da motivação dos que se tornam membros do MST, aponta para a existência de um estado anterior de frustração, em que as pessoas ficam cansadas de tentar melhorar de vida trabalhando para outras pessoas, sendo tal sentimento um fator de mobilização muito forte para o movimento: “Da análise dos depoimentos, depreende-se que é justamente esta frustração que provoca, no íntimo dos sem-terra, uma atitude de abertura aos discursos que tencionam motivá-los com outras formas de ação.” (GAIGER, 1999, p. 75). O autor também afirma que entrar para o MST implica em “... entrar em conflito com quem se imagina ser o responsável pela privação, de afrontar o poder e a estrutura social vigentes.” (Ibid., p. 86), ou seja, aceitar que será necessário enfrentar forças de resistência à reivindicação do direito à terra. Seriam três as situações que favoreceriam tal opção pelo conflito: 1)

⁷⁵ A salvação dos animais pode representar aqui toda preocupação com a definição de uma exploração sustentável da natureza.

se as pessoas identificam as causas de privação à fatores alheios a elas; 2) se há convicção de que o sucesso somente depende de suas próprias capacidades; 3) se perderam a confiança na possibilidade de ascensão social individual. As três causas podem ser encontradas na história de dona Tereza. Ela mostra que vinha de um processo de tentativa de melhorar as condições de vida de sua família⁷⁶, mudando em busca de alternativas de emprego, mas encontrar um lugar no mercado de trabalho não dependia somente da sua vontade. Percebeu que sua luta individual não produziu resultados, mas continuou acreditando na sua capacidade de melhorar, porém agora através de um trabalho coletivo. Neste sentido sua caminhada era uma busca de libertação⁷⁷. Em pesquisa analisando o impacto da oferta de trabalho industrial no Centro-Sul do Brasil sobre os trabalhadores rurais do Nordeste brasileiro, Garcia Jr. destaca o emprego dos termos *libertos*, que era a forma como os sertanejos chamavam os escravos que se tornavam livres, e *sujeitos*, que era a denominação dada aos escravos, implicando portanto no seguinte: “Ter *condições* de trabalhar significa não depender de um *patrão* para ficar *equilibrado*, para aprovisionar a sua *casa*, sem a mediação de ninguém.”, e ainda “*Liberto*, assim significa um controle pleno do tempo ao longo de todo ano, em *ano bom*, em *ano ruim*, no *inverno* e no *verão*.” (GARCIA Jr., 1989, p. 181). A questão do que significa ser liberto, principalmente em paralelo com o trabalho de agentes religiosos incentivados pela Teologia da Libertação, os quais coordenavam a CEB que dona Tereza começava a freqüentar, é muito importante para entender os caminhos futuros do grupo de Assentamento II, principalmente na opção por um trabalho individualizado em cada lote da área conquistada, tema que será mais amplamente discutido.

Na continuação do poema destaco a ordem como as palavras aparecem no seguinte verso “Participar de uma terra e também de uma reunião,”, revelando que

⁷⁶ Corroborando a hipótese de Maurel (1998) na pesquisa de Lamarche já mencionada.

⁷⁷ Mais adiante tratarei da questão da libertação dentro da Teologia da Libertação.

o interesse maior de sua mobilização era participar da conquista de uma terra, dentro deste objetivo ela precisava participar de uma reunião, que eram os encontros da CEB, mas sempre tendo em mente sua principal preocupação, que era matar a fome dos seus filhos. Não era ainda um grande interesse pela transformação política da sociedade brasileira, conforme divulgado nas mensagens do MST⁷⁸, mas era uma preocupação mais cotidiana, de inclusão imediata: seus filhos estavam passando fome e ela precisava fazer algo. Ao nos lembrarmos de sua caminhada para o Rosolém devemos ver a imagem de uma mulher sozinha, pois não teve apoio do marido nessa luta, os pés movidos pela força da necessidade e a lembrança constante da situação que seus filhos viviam, somente contando com sua própria fé (“Deus e Jesus no coração”). Tais eram seus companheiros de caminhada naquele momento inicial, os dois pensamentos que a fizeram prosseguir. Em estudo sobre dois assentamentos⁷⁹, Caume destacou:

O comum de todos esses diferentes relatos é que a decisão de acampar não se dá de forma isolada e nem como decorrência natural das necessidades econômicas. Ela constitui o resultado de todo um intenso trabalho desenvolvido por agentes de pastoral e sindicalistas do norte do Rio Grande do Sul que apresentam aos agricultores uma alternativa à difícil situação vivida: a estratégia da mobilização social, da luta através da ocupação de terras consideradas improdutivas. (CAUME, 2002, p. 172)

Considero também que o papel dos agentes mediadores, no caso os religiosos, seja muito importante para o desenvolvimento da luta pela terra⁸⁰. Mas devemos observar que não foi também somente através dessa força externa ao indivíduo que as pessoas se mobilizaram, como se tivessem somente sido levadas a participar de um movimento cujos ideais lhes eram estranhos. A caminhada de dona Tereza nos mostra isso, na persistência da participação contra todas as

⁷⁸ Em folheto informativo do movimento, distribuído em Brasília no dia da chegada da Marcha Nacional (17 de abril de 1997), é afirmado como primeiro objetivo geral do MST: “Construir uma sociedade sem exploradores onde o trabalho tenha supremacia sobre o capital;” (MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA, 1997).

⁷⁹ Um no município de Goiás-GO e outro no de Pontão-RS.

⁸⁰ Conforme detalharemos no capítulo três.

dificuldades, sendo movida por uma força que lhe parecia maior que ela mesma. Essa força interior, a alma destacada por Calixto, não lhe foi passada nos encontros com os agentes religiosos no Rosolém, mas foi a coincidência dos valores expressos pela fé comum que criaram sua identificação com a luta. É Burity quem nos lembra que toda identidade é política e contingente⁸¹, a primeira no sentido da definição daquilo que somos em disputa com os demais indivíduos, a segunda relacionando-se ao fato de que existem condicionantes históricos e culturais envolvidos no processo de definição das identidades:

Porque a afirmação ou o surgimento de toda identidade se dá num espaço ocupado por outras pretensões de identidade e porque a referida afirmação consiste em traçar uma fronteira que separa o que eu sou/somos do que não sou/somos, o campo de constituição das identidades é o campo da política. (...)

Uma segunda consequência desta postura é que *toda identidade é contingente* a condições históricas, sociais, culturais, políticas (no sentido convencional) e esta contingência desautoriza suas pretensões de detenção da verdade, de legitimidade universal ou de superioridade natural. (BURITY, 1997, p. 141).

Retomando o poema é interessante traçarmos aqui um paralelo com a história do povo Hebreu, tantas vezes lida e comentada nas reuniões da CEB do Rosolém, na qual também temos a imagem da caminhada centralizando o drama. Os Hebreus estão fugindo da escravidão no Egito, sem contar com nenhum outro

⁸¹ Estudo de Rapchan (1993) sobre os Assentamentos I e II de Sumaré nos fala sobre a existência de alguns traços de identidade nos dois grupos, parte da conclusão da autora de que não havia, efetivamente uma identidade definida entre seus moradores. Ela estava justamente percebendo o processo de diferenciação interna dos dois assentamentos, que determinou o fim do trabalho coletivo na metade dos anos 1990 (como poderemos ver no capítulo dois, parte 2.1. *O trabalho que a terra trás*), depois do final de sua pesquisa. Aqui o paralelo com o trabalho de Tarelho sobre o Assentamento I é interessante, pois é anterior ao estudo de Rapchan. O trabalho de Tarelho, de 1988, também lida com o processo de estabelecimento de uma identidade entre os Sem-Terra de Sumaré, porém logo nos primeiros de formação do primeiro assentamento: “Em outra palavras, a tomada de consciência da comum situação de carência serviu de base para a afirmação de uma *identidade coletiva*, a partir da qual os trabalhadores puderam se perceber como aliados políticos que possuem problemas e interesses comuns. Mas, assim como a consciência da comum situação de carência, outros fatores também foram importantes para a afirmação dessa identidade coletiva, como a utilização de uma linguagem adequada, o desenvolvimento de práticas coletivas e a obtenção de reconhecimento social.” (TARELHO, 1988, p. 239).

apoio além dos próprios companheiros e a fé comum, enquanto são perseguidos pelo faraó e suas tropas. É importante notar que no relato bíblico os Hebreus ainda não eram um povo consolidado ao saírem do Egito. Era um conjunto de escravos reunidos por princípios de uma fé comum, centralizados em uma liderança, Moisés, que era auxiliado em sua tarefa por outras pessoas, como Aarão e Josué. É nas experiências vividas em comum durante os anos de peregrinação pelo deserto, que a Bíblia registra como quarenta anos, que são fortalecidos os laços daquele povo em conjunto com sua própria fé, propulsora de toda aquela jornada. Dona Tereza também sai da preocupação individual para a coletiva ao longo do seu poema, afirmando na seqüência da última passagem que buscava “uma solução para a gente matar a fome dos meus filhos e também do nosso irmão,”. As dificuldades que vivenciaram no processo de conquista da terra fortaleceram o sentido de toda luta. Se os Hebreus tinham a situação de escravos e a fé como elementos comuns de união, os futuros assentados tinham a situação presente de pobreza, o passado rural e elementos de uma fé católica como pontos de unidade.

O relato bíblico fala que Javé havia feito uma promessa aos Hebreus: a de que teriam a sua própria terra⁸². Os membros do grupo II não contavam diretamente com a mesma promessa, mas tinham todos os acordos feitos durante o processo de negociação, no qual lhes foi garantindo que poderiam ocupar a região do Horto da Boa Vista provisoriamente. A descrição da entrada na terra feita por dona Tereza é reveladora do que era a área pretendida pelo grupo, adjetivada com as palavras “terrão” e “mato”. Era exatamente isso que havia por ali: terra seca e muito mato⁸³. Precisaram improvisar um fogão “em cima dos

⁸² É o livro do Gênesis que descreve a aliança de Javé com o povo Hebreu, através do contato com seu patriarca, Abraão, a quem Javé teria prometido uma longa descendência e prosperidade em uma terra a ele reservada.

⁸³ O sr. Sidiney informou-me em nossas conversas que as terras disponibilizadas aos assentamentos de Sumaré eram qualificadas pelos moradores da região como “terras ruins”, nas quais era muito difícil trabalhar. Dados organizados por Sparovek (2003, p. 142) classificam a qualidade dos solos no Brasil em cinco níveis: sem restrição; pouco restrito; moderadamente

torrão”, ou seja, dos cupinzeiros, esquentando água na expectativa que chegasse feijão de alguma doação. Os Hebreus em caminhada pelo deserto também não contavam com alimento para todos e a Bíblia afirma que Javé lhes mandou alimento, o maná. A situação em que os membros do grupo II se encontravam agora era de completa exclusão e carência, tinham optado por não ficarem mais silenciosos vagando em busca de oportunidades e partiram para o confronto: realizaram a ocupação de uma área de terra. “No caso dos sem-terra, os custos dessa escolha são tão elevados, especialmente quando os obriga a deixar a gleba que cultivavam *de favor* ou mediante contratos temporários, que a ida para o MST constituiu um caminho sem volta.” (GAIGER, 1999, p. 87). O mesmo aconteceu com dona Tereza e os demais. Deixaram de ir atrás de promessas de soluções e partiram não só para o enfrentamento como para a exposição completa da sua situação diante da sociedade. Deixavam de ser o alvo da caridade eventual da comunidade e mostravam suas aspirações, revelavam-se como agentes organizados e focados em um objetivo comum. Tal posicionamento rendeu-lhes simpatias e inimizades na região de Sumaré. Naquela noite tinham conseguido alimento para todos, parte vinda como doação dos moradores do Assentamento I, mas depois da implantação definitiva do novo grupo na região surgiram conflitos

restrito; restrito; muito restrito. O solo da região de Sumaré aparece classificado entre os extremos da restrição (restrito e muito restrito). Observando-se os dados sobre a fertilidade dos solos repete-se tal classificação, informação corroborada nas informações colhidas no meu trabalho de campo através das despesas que os assentados afirmam ter em adubo por conta justamente da qualidade da terra. Girardi também realizou um mapeamento da potencialidade agrícola dos terras no Brasil, classificadas em oito níveis: boa; boa a regular; regular a boa; regular; regular restrita; restrita; restrita a desaconselhável; áreas atualmente desaconselháveis ao uso agrícola. A região de Sumaré encontra-se em área classificada como restrita, significando: “Solos com baixa a alta fertilidade natural (baixa a alta disponibilidade de nutrientes), teores elevados de alumínio, fortes declives, propensos à erosão, deficiência de drenagem, pequena profundidade, presença de pedras na superfície, em relevo ondulado e forte ondulado.” (GIRARDI, 2008, p. 148). Em Bueno et al (2007) temos o levantamento da qualidade do solo de 55 núcleos de assentamentos no estado de São Paulo o qual, apesar de não haver incorporado a região de Sumaré, nos interessa muito pela constatação geral a que os autores chegaram: “De maneira geral, observou-se que os solos apresentam baixa fertilidade e alta acidez. Tais condições são desfavoráveis a uma agricultura viável, quer integrada aos mercados agrícolas locais e regionais, quer de caráter primordialmente comercial ou mesmo para o consumo familiar e comercialização do excedente.” (BUENO et al, op. cit., p. 15).

com parte da comunidade da cidade, resistente à implantação do assentamento⁸⁴. Somente a convivência estabelecida ao longo dos anos com os assentados, constatando-se a disposição que tinham em realmente trabalhar com a terra, acabou por minimizar tais hostilidades.

Voltando ao ponto em que paramos no poema temos que chega o momento do primeiro confronto com a polícia. Acordados no meio da noite pelo clarão de faróis todos se levantaram. O verso seguinte esclarece muito do papel da fé em um momento de grande medo. Estavam ali reunidos, literalmente no meio do mato, sem nada com o que se defenderem e são surpreendidos pela chegada da polícia, que estrategicamente apareceu próximo das 23hs, sabendo que não haveria iluminação e que todos deveriam estar cansados e com fome pelo longo dia de tensão. Trata-se justamente do dia em que o funcionário da empresa foi mandado até a ocupação para dizer-lhes que deveriam sair da área. A situação certamente gerou um grande medo, uma expectativa sobre o que poderia de fato acontecer. Gonçalves, pesquisando relações de gênero em um assentamento no Pontal do Paranapanema-SP, destacou que a solidariedade dentro do acampamento é um elemento essencial para resistir às formas de violência, que no caso significava enfrentar os constantes despejos:

A solidariedade de grupo é fundamental para a resistência do acampamento. Nos primeiros dias no acampamento emerge a percepção de ser visto como *diferente* denunciada pela “o que os sem-terras querem?” (sic) Esta diferença sendo marcada principalmente pela constante violência. (GONÇALVES, 2005, p. 143)⁸⁵

⁸⁴ Em matéria divulgada no portal da internet Cosmo On Line, em 20/5/2005, aparecem as seguintes declarações: “O principal desafio da época, na avaliação de Silva, era vencer o preconceito das famílias tradicionais de Sumaré. ‘Nós, trabalhadores rurais, fomos marginalizados e considerados perigosos, mas conseguimos provar que somos uma força de trabalho.’ Segundo o presidente de honra do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Sumaré, Leônidas Telles, as famílias de agricultores conseguiram ‘dignidade e passaram a ser reconhecidos.’” (BULHÕES, 2005). O primeiro entrevistado é Luíz Sinésio da Silva, um dos atuais coordenadores do Assentamento II.

⁸⁵ A autora também relata o caso de uma assentada que foi baleada durante uma das ocupações do grupo, ferimento que lhe deixou com graves “problemas de saúde” (GONÇALVES, 2005, p. 143).

Na descrição de dona Tereza o medo foi vencido pela certeza de que não estavam sozinhos, pois “nós estava com Deus no coração...”. Há no texto, então, um processo em que a divindade, que antes acompanhava dona Tereza em sua caminhada ao Rosolém, agora também acompanha todo o grupo, oferecendo a mesma proteção. A estratégia de ação era a da resistência pacífica, sem o porte de armas. Eram famílias que ali estavam reunidas, organizando a alimentação de todos coletivamente, orando em conjunto, um conjunto de atitudes que visava inibir a ação repressora direta dos agentes da polícia⁸⁶. Contam com o fato do estarem próximos fisicamente dos policiais, ao alcance dos olhos, exibindo sua pobreza claramente, segurando seus filhos pela mão, em um retrato evidente da miséria de parcela da nossa população. Também é a imagem do povo Hebreu na Bíblia, nas margens do Mar Vermelho, perseguidos pelas tropas do faraó, segurando seus poucos pertences, os pais abraçados aos filhos, enquanto Moisés invocava seu Deus para mais um sinal: a abertura do mar e a salvação de todos. Na incerteza que tomava conta do grupo em Sumaré aparecem as figuras das diferentes lideranças, todas lembradas por dona Tereza, sendo portanto um momento onde a função destes agentes religiosos na organização daquele luta fica claramente determinada. Dona Tereza registra a presença da Cida, ex-noviça, do Estevo, seminarista e do João, este último sem um sobrenome, o que dificulta saber de quem ela estava falando. Um texto de autoria dos próprios coordenadores do Assentamento II (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, 1986) lembra ainda do papel de Iram e Ângelo, ex-seminaristas e do padre Israel. Havia portanto um apoio muito forte de membros e ex-membros da Igreja Católica, muitos dos quais tinham ajudado diretamente na organização da CEB do Rosolém. Quando chegou o momento de enfrentamento direto com as autoridades, tais pessoas assumiram o papel de

⁸⁶ Stedile, a mais conhecida liderança do MST no Brasil, confirma a influencia de Ghandi e Martin Luther King para as estratégias não-violentas do movimento (STEDILE; FERNANDES, 1999, p. 62).

negociadores, entrando em contato com os representantes do governo do estado de São Paulo e da FEPASA, proprietária das terras ocupadas.

Vem então o período de negociação, uma semana de muita tensão e incertezas, aumentadas pela primeira ida do oficial de justiça à ocupação. Dona Tereza conta que buscaram mais uma vez a fé e a coragem, apesar de muitos estarem “sofrendo do coração”. Aqui a ordem das palavras também é reveladora, uma vez que é o apego à fé, lembrada primeiro, que desperta a coragem, mesmo que entre eles houvesse pessoas sofrendo do coração, expressão que revela um duplo aspecto, tanto do mal-estar físico gerado pela situação de tensão, quanto do simbolismo do coração como morada da alma, que estaria sofrendo pelas perspectivas futuras. Em qualquer das imagens fica o sentido do momento de perigo vivido, trazendo medo e dor. Na continuidade do emprego da mesma imagem temos os policiais liderados por Ivan Costa sendo descritos então como pessoas sem coração, que agrediam o grupo, querendo tirar daquela terra pessoas que somente estavam “lutando por um pedacinho de pão”. O inconformismo para com a atitude dos policiais é explicado com argumentos bíblicos, de que estavam sendo expulsos da terra deixada por Deus para todos, o qual não havia deixado “escritura nem pra Maria e nem pro João...”. Novamente reforça-se a imagem da luta pacífica, uma vez que “Nós lutamos com a fé no Coração”, o mesmo coração que estava enfraquecido pela dor daquele momento, mas que agora precisava encontrar novas forças para resistir ao batalhão da polícia. Interessante que Ivan Costa era, na época, Diretor de Patrimônio da FEPASA e aparece no poema liderando a polícia no despejo⁸⁷. Reforça-se então a

⁸⁷ Tal informação consta no trabalho de Delboni (op. cit., p. 80), tendo a autora interpretado tal passagem como uma espécie de confusão de dona Tereza, que no poema o teria transformado em chefe da polícia. Acredito, entretanto, que a imagem pretendida por dona Tereza era a que aqui apresento, de vincular a ação da empresa contra o grupo como tendo o aval da força policial do Estado, indicando justamente que o grupo somente poderia contar com a força da própria união e da proteção divina. É uma interpretação coerente com a imagem inicial do poema, da caminhada solitária que dona Tereza empreendeu até o Rosolém, somente com “com fé em Deus e Jesus no coração”.

imagem de que o grupo enfrentava a resistência da empresa, mas que esta era sustentada pela força policial do Estado, de modo que pareceu ao grupo, na poética de dona Tereza, que realmente só lhes restava recorrer à proteção divina, da mesma fé que os havia motivado a chegarem até aquele momento. Gonçalves destacou igualmente que a mística possui, dentro da organização do MST, um papel forte para manter os acampados motivados na luta nos momentos de dificuldade:

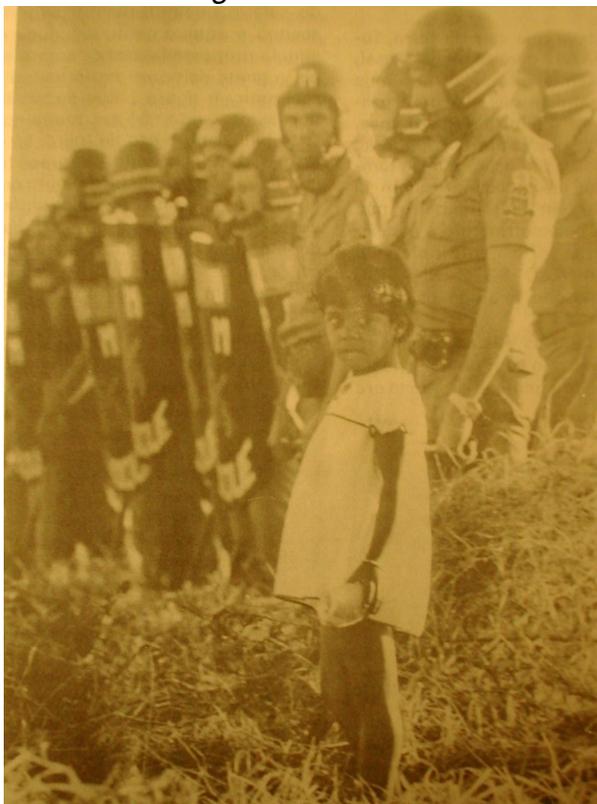
Para o Movimento, a mística é uma energia misteriosa que parece tocar cada um para resistir aos momentos de repressão, enfrentar as dificuldades diárias nos acampamentos, permanecer na luta e seguir em frente. Em poucas palavras, a mística é a arte de motivar a militância. (GONÇALVES, op. cit., p. 152)

É necessário destacar aqui o uso da palavra “solução” ao longo do poema. Ela aparece quatro vezes no texto: na primeira indica a decisão de participar das reuniões de formação do grupo para conquistar uma terra, tentando solucionar o problema da fome de seus filhos; na segunda vez o sentido é também o da conquista da terra, mas já estendido, trabalhado pelas reflexões dentro da CEB, mostrando que o grupo ia trabalhar unido para alimentar aos filhos dela e de todos os que ali estavam reunidos; a terceira é no início do confronto com a polícia, dizendo que “ninguém tinha mais solução”, com a palavra aproximando-se do seu sentido de resolução de um problema, quando não sabiam se ficariam naquelas terras ou se seriam expulsos; na última a palavra adquire um tom de decisão fatal, pois mostra a chegada de uma liminar determinando que todos deveriam deixar a área. A palavra vai perdendo seu significado inicial até deixar de ser utilizada por dona Tereza no poema. Agora não se trata mais somente de uma questão isolada, de um grupo de pessoas lutando, mas torna-se um caso de enfrentamento com as autoridades do Estado. O resultado é a intensificação da resistência pacífica, o grupo fica junto, começam a rezar, alguns choram. Esperam que os policiais se comovam e não os retirem da área. A tropa de choque chega em quatro caminhões, sem abertura para negociação, apenas cumprindo a ordem de

reintegração. Tereza fica próxima dos seus filhos e de uma de suas netas, todos do grupo estão rezando por proteção, por medo do que poderia ser um despejo violento por parte da polícia. Ela pede por mais fé, ou seja, para acreditar ainda com mais força no que estava fazendo diante do quadro que se desenhava. Terminariam espancados depois de tanto sacrifício? De tantas caminhadas? Hinos religiosos eram cantados e tocados no violão enquanto estavam todos parados esperando o final definitivo das negociações, uma “resposta que nunca mais chegava não”. Ocorre então uma das passagens mais marcantes de toda a história do grupo e com um simbolismo religioso muito forte. O fato não aparece registrado no poema de dona Tereza, mas me foi relatado por Cida em uma de nossas diversas conversas. A cena foi descrita em material divulgado pelo próprio grupo, de onde escaneei a imagem II, e também por Fernandes (1999):

Em mim particularmente naquele momento, foi o momento que mais me tocou. Quando começaram a derrubar o primeiro barraco construído com tanto sacrifício, de quem nunca teve uma casinha, para simplesmente fazer o gosto de uma minoria que tem, em cima daqueles que não têm. Tinha uma faixa, assim na frente que dizia: REFORMA AGRÁRIA JÁ, ESSE PAÍS É NOSSO. Eu me perguntei: - será que esse país é nosso? Se a terra é de Deus e ninguém é dono da terra e, de repente, vem alguém e toma a terra da gente. Peguei a faixa e chamei a Dali e falei: - Dali, vem me ajudar, e comecei a gritar: REFORMA AGRÁRIA JÁ, ESSE PAÍS É NOSSO. Aí veio o oficial de justiça mais o Pe. Israel dizendo: - Cida você está louca, eles vão bater em você. Mas a gente achava um absurdo aquilo que eles estavam fazendo. Aí eles vieram e me tiraram a faixa. Isso deu uma força, cada vez mais dava força e tava unindo mais a gente. Peguemos o pão que restava, pois a casinha já havia sido destruída, e fomos oferecer para os soldados, mas o oficial de justiça e o sargento impediram a gente de chegar até os soldados. Uma criança conseguiu varar a barreira que eles fizeram na nossa frente, foi a Luciana, saiu correndo e entregou o pão. Teve gente que viu, o soldado chorou e não pôde abaixar a mão para aceitar o pão, o pão oferecido. Aí o padre chamou, porque ficou com medo que eles batessem na criança. Isso pra gente foi uma coisa que marcou muito. (Cida – Sumaré II/MST-SP)” (FERNANDES, 1999, p. 125-126)

Imagem II – Luciana



Fonte: ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II. Luciana. 1986.⁸⁸

Certamente é a maior imagem registrada da luta do grupo II: a menina Luciana segurando o pão que tentou entregar ao soldado da PM. As posturas dos três soldados na linha de frente, logo ao fundo de Luciana, são ilustrativas da tensão que todos sentiam. O primeiro abaixa a cabeça, olhando para o chão. O segundo mantém o olhar distante, como se evitasse encarar algo que ameaçava perturbá-lo. O terceiro, que olha diretamente para ela, tendo já os ombros caídos, o corpo saindo da posição de prontidão em que deveria estar. E Luciana, que olha diretamente para a câmera, sem medo, mas mordendo o lábio inferior, como quem espera pelo que vai acontecer. Não existe um relato preciso sobre os fatos envolvidos na cena da menina Luciana. Delboni, analisando relatos da história oral das assentadas do Assentamento II, registrou a fala de uma das lideranças atuais

⁸⁸Originalmente a imagem foi cedida aos assentados pelo jornal Correio Popular. A mesma imagem também aparece na obra de Fernandes (1999).

do grupo, Luiz Sinésio, sugerindo que eles teriam pedido à menina que entregasse o pão ao policial, procurando justamente desestimular uma ação mais violenta (DELBONI, 2008, p. 89)⁸⁹. Já Moreira reforça a versão de Luciana saindo do meio do grupo e tentando entregar o pão ao soldado, resultando no choro imóvel do mesmo: “Os sem-terra relatam que, nesse momento, o soldado chorou, e ficaram sabendo, posteriormente, que esse mesmo soldado havia deixado a Polícia Militar.” (MOREIRA, 2008, p. 96). Não há como esclarecer aqui o quanto há de idealização na descrição da mesma cena feita pelos assentados. Sinésio⁹⁰ era ainda bastante jovem no tempo em que estavam lutando pela terra, com cerca de dezoito anos de idade, não exercendo naquela época o mesmo papel que atualmente desempenha dentro do assentamento, como presidente da associação. É difícil saber então se a descrição que fornece reflete o desejo de construir a imagem de que o grupo tinha, apesar da violência que estavam sofrendo, planejado suas ações. O mesmo pode ser pensado com relação ao relato da reação posterior do policial, de abandonar sua corporação, informação que Moreira mesmo indica não ter conseguido corroborar. O que todas as descrições refletem é a tensão do momento do despejo depois de tanto tempo de preparação para ocupar uma terra. Foi uma situação que colocou as mulheres em enfrentamento direto com a polícia, pois o grupo acreditava que elas não seriam alvos da brutalidade destes, como provavelmente teria acontecido caso os homens estivessem na dianteira. Temos então, como fato, a pequena Luciana segurando o pedaço de pão, assado na precária cozinha do acampamento, o qual havia tentado entregar ao soldado que permaneceu imóvel, mas visivelmente abalado. Por isso chama atenção a ausência de tal cena no poema de dona Tereza.

⁸⁹ A pesquisadora também colheu depoimento de outra assentada em Sumaré II, dona Ilídia, que descreveu uma outra cena, ocorrida durante as manifestações que o grupo II realizou após o despejo: “Teve uma menininha da nossa luta que levou duas flores e deu pra polícia, a polícia chorou e falou, 'olha dá vontade de jogar a minha farda fora'. Esse dia foi muito desgosto.” (DELBONI, 2008, p. 199).

⁹⁰ Ele foi um dos moradores do Assentamento II que entrevistei em minha pesquisa de mestrado.

Acredito que isso se deve justamente à situação que estava formada: os primeiros barracos sendo derrubados, as pessoas rezando e gritando, as lideranças em negociação e a PM ali parada vigiando a ação. Nesse contexto dona Tereza estava preocupada em cuidar dos seus filhos e da neta. Em meu trabalho de mestrado abordei o simbolismo religioso da cena da menina Luciana entregando o pão ao soldado:

O simbolismo religioso da cena descrita é muito forte, principalmente pela maneira espontânea com que surgiu, utilizando o pão, que remete diretamente ao rito católico da comunhão, da partilha do corpo e sangue do Cristo. Além do ritual em si, a comunhão, já favorecer o desenvolvimento de uma noção de irmandade, estimulada pela divisão, o gesto de oferecer o pão para os soldados refletia a intenção de tentar, de um modo fortemente simbólico, convencê-los a deixar as armas de lado e se posicionar ao lado do grupo, que desta maneira procurava igualar-se aos soldados enquanto prováveis partilhadores de uma suposta doutrina religiosa comum. O desfecho de tudo, com o choro imóvel do soldado, também é bastante revelador, pois mesmo tocado profundamente ele nada fez, provavelmente aquilo que possuía em comum com aquelas pessoas não conseguiu, não pôde ser mais forte que a disciplina imposta pelo seu próprio grupo, o da Polícia Militar, com uma função clara a ser exercida, a reintegração de posse, correndo o risco de ser severamente punido em caso de insubordinação. Talvez o choro indique o seu sentimento de incapacidade naquele momento, até mesmo de covardia, quando confrontado com a coragem da criança que se fazia representante daquele grupo de trabalhadores sem-terra. (MACHADO, 2002, p. 34-35)

É interessante perceber que assentados e policiais militares estavam atuando ali em diferentes esferas, de padrões e lógicas distintas. Os primeiros evidentemente agiam de acordo com os princípios religiosos que ajudaram a definir toda a luta do grupo. Os segundos agiam como parte da esfera do poder, sendo os agentes da ordem estabelecida pelo Estado⁹¹. A noção weberiana de esferas da vida ordena padrões *típico ideais*⁹² de comportamento para os variados

⁹¹ Ainda que as decisões tomadas nos diferentes poderes que formam o nosso Estado, em sentido nacional, não indiquem um direcionamento unânime, no sentido de traçarem um único padrão de ação, a ação dos aparelhos repressores de manutenção da ordem sempre indicam a existência de um direcionamento estatal, mesmo que tal direcionamento venha a ser modificado posteriormente, como foi o caso aqui descrito, quando os assentados ganham então o direito de ocupar a mesma área da qual estavam sendo despejados.

⁹² O *tipo ideal* na obra de Weber (2000, p. 05) corresponde a parte de sua metodologia, indicando

segmentos que compõem a totalidade da vida individual em sociedade. Neste sentido o autor fala em esfera religiosa, esfera familiar, esfera pública, esfera erótica e assim por diante. No cotidiano os valores das diferentes esferas se misturam, compondo um todo muito mais complexo. Era em tal complexidade que os membros do grupo II atuaram no momento do despejo. Confrontavam os valores que orientavam a ação do batalhão da polícia com os valores religiosos e familiares que haviam ajudado a mobilizar o grupo, na tentativa de despertar algum tipo de sentimento de solidariedade. Ao exporem claramente os valores próprios da esfera religiosa que orientava o movimento, estabelecendo uma corrente de oração, contavam com a possibilidade de que isto talvez detivesse os policiais, ao serem confrontados com valores que provavelmente também lhes eram comuns, dada a presença ainda muito forte do catolicismo, em suas diferentes vertentes, em nosso país. No poema de dona Tereza temos que este é um momento de expectativa de algum tipo de intervenção divina, “*E a gente gritando e chorando pedia ao Sagrado Coração...*”. Não temos ali a descrição da cena protagonizada pela menina Luciana, mas os momentos seguintes revelam a eficácia da sua ação em somatória com a postura geral adotada pelo grupo, pois mesmo considerando-se que o grupo acabou despejado não houve nenhum ato de violência física direta contra eles⁹³. Dona Tereza não registrou o momento, mas entendeu o despejo como parte do mesmo processo de provação que a fez sair a pé do bairro do Matão, onde o mais importante era não perder a fé. No despejo os barracos foram derrubados, os fogões improvisados também, mas não houve

um modelo construído mentalmente (daí o sentido de ideal como idealizado, pensado) para auxiliar na investigação das conexões de sentido feitas pelos indivíduos que influem nas diferentes formas de ação social. Não se trata portanto da construção de modelos de comportamento que devem ser seguidos pelos indivíduos em sociedade, muito menos ainda de padrões de conduta que devemos procurar na realidade. O tipo ideal é uma ferramenta conceitual de análise social e não de normatização social.

⁹³ Se considerarmos o resultado de momentos de confronto semelhantes a esses, ocorridos posteriormente, dos quais o mais famoso é o de Eldorado dos Carajás, em 1996 no Pará no qual a PM matou dezenove trabalhadores que ocupavam uma fazenda da região, um despejo sem maiores incidentes de violência já se torna altamente positivo.

necessidade de emprego da força para retirar a todos do local. No poema este é o momento onde as imagens religiosas se tornam mais freqüentes, com dona Tereza nos lembrando que estavam enfrentando tudo “com fé e coragem no coração”, pedindo mais forças “ao Sagrado Coração”, chorando e gritando, mas sem deixar de rezar “pedindo a Deus proteção”. Na situação de grande perigo e dificuldade que passavam o recurso da fé como meio de manter a disposição e união revelou seu potencial para a maioria daquelas pessoas. Digo para a maioria pois outro assentado, sr. Alcindo, contou-me que algumas pessoas não ficaram para enfrentar a PM, tendo literalmente “fugido para o mato”, deixando para trás o pouco que haviam levado para a ocupação, somente reaparecendo semanas depois, em busca dos pertences, mas desistindo daquela luta:

Então um da força pro outro né, da coragem pro outro. Naquela época lá teve companheiro que quando ele viu os policiais sumiu, sumiu no mundo (...) só voltou pra buscar os trem dele né. Nunca mais voltou. [Desistiu...] Desistiram. Infelizmente... Entrou no mato mesmo assim, saiu correndo... (Informação verbal, Alcindo, 2001)⁹⁴

O sr. Alcindo se lembrou desses fatos rindo, principalmente ao contar que uma destas pessoas, depois que o grupo já estava assentado, veio visitá-lo e mostrou-se arrependido, ao que ele respondeu que realmente tinham perdido a oportunidade. Importante destacar que o sr. Alcindo já não é um participante ativo da comunidade, não comparecendo nem mesmo para as celebrações religiosas, o que conferiu ao seu depoimento, durante o meu mestrado, um olhar de alguém que assumiu o discurso do grupo naquele momento específico, mas que registrou outros momentos como sendo os mais marcantes. Isto revela também a importância, para o pesquisador, de buscar por olhares diferenciados sobre uma mesma realidade, pois cada membro do grupo naquele momento registrou uma parte do mesmo processo⁹⁵. Dentro da fé explícita de dona Tereza e de Cida

⁹⁴ Entrevista realizada na casa do sr. Alcindo, no Assentamento II de Sumaré, em 24 de março de 2001.

⁹⁵ Não é possível saber o quanto a fuga destas pessoas influenciou no comportamento da PM, pois tais pessoas não estavam ali com suas famílias, fator que tornou a fuga uma possibilidade.

temos um tipo de olhar, no qual a marca mais profunda foi deixada justamente pelos eventos que fazem a conexão direta com as imagens religiosas que identificaram em toda a luta. Para o sr. Alcindo, que expressava então um distanciamento maior da esfera de valores religiosos, as marcas foram deixadas pelas ações de outro grupo de pessoas, os que não tiveram nem a fé e nem a coragem de permanecer na luta. Mesmo assim é preciso destacar que ele partilhava dos valores coletivos do grupo, tinha freqüentado todas as reuniões de formação, discutido e ouvido as mesmas mensagens, ainda que no momento em que nos conhecemos já não se considerasse um católico praticante, durante todo o período de preparação da luta pela conquista da terra manteve uma participação ativa. Também é interessante notar que esse momento de grande confusão, entre os que ficam e os que fogem, também aparece no poema. O desencontro de informações, “Um falava faz a janta,/ Outro falava não...”, fazendo-a afirmar até mesmo que tem “problema de cabeça”, por já não conseguir definir claramente o que estava acontecendo. Falta nessa parte do poema o relato mais específico dos fatos ocorridos, como acontece em outras passagens, pois repentinamente dona Tereza aborda a conquista definitiva da terra, contando: “Eu ganhei uma vitória que eu estava a tempo de perder,/ Meus filhos por falta de emprego,/ Agora ganhei meus filhos de volta pertinho do meu coração...”. A vitória chega finalmente, impedindo que ela acabe distanciada de seus filhos, pois nem todos tinham apoiado a sua decisão e ficaram do lado pai. Lembro que entre o despejo e a entrada na área que hoje ocupam foram mais quatro meses acampados na beira de uma estrada, esperando pela definição das intermináveis negociações.

O desencadear mais rápido dos eventos no fim da poesia reflete um momento particular da luta, onde suas lideranças e diferentes simpatizantes tentavam definir uma área para o assentamento definitivo, processo no qual a

Restou na ocupação os grupos familiares e as pessoas com maiores convicções na luta que estavam empreendendo.

maioria das pessoas não tinha outro papel senão o de permanecerem mobilizadas e esperando por notícias. Foi um período utilizado pelo grupo para divulgar sua luta aos moradores da região de Campinas. Em seus últimos versos dona Tereza pede que Jesus mantenha o grupo unido, solicitando também “Libertas o meu corpo,/ A minha alma e o meu coração;”, indicando o despojamento completo por já ter cumprido a missão maior que havia definido para sua vida⁹⁶. O poema termina pedindo “com fé e esperança pelos outros irmãos”, os que não tinham tomado parte na ocupação empreendida pelo grupo II, mas que começavam a se organizar na região de Sumaré mais uma vez, buscando “as outras terras para defender o pão...”, revelando a transformação final de dona Tereza, inicialmente preocupada com sua própria família, mas que vai incorporando, cada vez mais, um discurso de luta coletiva, de incentivo às pessoas que compõem o novo grupo. Tal mudança transparece ao longo do texto, particularmente no momento em que abandona o uso exclusivo do pronome “eu” e passa a utilizar o “nós”, que tem seu aparecimento justamente no início do relato da entrada na terra: “Depois **nós** conseguimos as terras e no dia 17 de Maio **nós** colocamos o pé nesse terrão...”. Desse momento em diante toda luta do grupo é contada com o uso do “nós”, ficando o “eu” reservado para as impressões realmente pessoais de dona Tereza sobre a luta.

Ao final do poema o grupo já se encontra assentado, marcando o início de uma nova fase, a pós-conquista. A história que vimos neste capítulo apresenta então o primeiro conjunto de elementos fundamentais para o desenvolvimento dos demais. O início da trajetória do grupo II em Sumaré e Hortolândia nos revelou um grupo de pessoas estimuladas por necessidades imediatas, dentre as quais a principal era com a alimentação dos filhos. A opção pela horta comunitária supria então tal necessidade, ao mesmo tempo em que garantia um trabalho para

⁹⁶ Anos depois da conquista da terra dona Tereza ainda mantém o mesmo discurso de despojamento para com a própria vida, conforme poderemos ver mais adiante.

algumas daquelas pessoas. E tudo girando em torno do trabalho feito por jovens seminaristas e outros agentes religiosos leigos na CEB do Jardim Rosolém, mesclando momentos de oração com discussões das mensagens bíblicas, interpretadas de acordo com os princípios da Teologia da Libertação. A somatória da identificação de um passado comum como trabalhadores agrícolas, a vivência cotidiana de uma fé praticada como forma de libertação, com a continuidade das dificuldades para muitas famílias da região, ainda sujeitas à fome, uma vez que a produção da horta não era suficiente para todos e o desemprego permanecia como realidade para muitos, são alguns dos elementos que explicam os próximos passos do grupo. Com o início da discussão sobre a possibilidade de conquistarem uma terra, o papel dos agentes religiosos torna-se central na busca por informações.

Definidos os caminhos a história da ocupação processa-se de maneira a reduzir cada vez o número de participantes no movimento. Se no começo havia um número grande de participantes a visualização das futuras dificuldades desestimulou muitas pessoas. O conflito com a polícia e a expulsão da área que haviam ocupado após acordo prévio com a FEPASA, provocaram a saída de mais algumas pessoas. As negociações com o governo do estado eram feitas pelas lideranças do grupo, ficando os demais unidos, buscando forças através da oração. A conquista da terra veio após o período acampados na rodovia, com a realização de passeatas nas quais o grupo portava cartazes e carregava a cruz⁹⁷, indicadores do conteúdo de sua luta. A forte presença do elemento religioso é marcante então nessa primeira etapa da luta do grupo II. Não se tratava de um recurso acessório do movimento, mas de algo que permeava o discurso dos seus membros e que deixou marcas profundas que ainda podem ser observadas. Foi um processo de formação no qual a teoria, as leituras bíblicas interpretadas pela Teologia da Libertação, confrontou-se com os desafios da luta pela terra. O

⁹⁷ Como pode ser visto nas imagens III (p. 78) e IV (p. 78) no capítulo 02.

sucesso final dos que nela persistiram chegou a despertar arrependimento em alguns dos que a abandonaram, conforme o relato do sr. Alcindo.

Obter a terra era, entretanto, somente a primeira etapa a ser superada. A vida no assentamento precisava ser organizada, com a decisão sobre o que e como plantar, levantar as moradias, obter água e energia elétrica, manter as famílias alimentadas enquanto não tinham nada para colher e muitas outras questões. Vejamos então no próximo capítulo os desafios que o grupo II precisou enfrentar após a conquista da terra e como a questão religiosa esteve presente.

Capítulo II – “É complicado.”⁹⁸ – A história do grupo além do poema

Vimos até agora que traçar o histórico do grupo II é uma tarefa que envolve muitas variáveis. Nesta parte vamos refletir sobre alguns momentos desta história, tentando descobrir já algumas respostas para os questionamentos que estimularam o desenvolvimento das minhas pesquisas.

Após a observação de tudo o que ocorreu no ano de 1985 com os membros do grupo II podemos entender melhor o que fez com que certos fatos parecessem nebulosos, mesmo para as pessoas que participaram de toda luta. O período de preparação nas reuniões da CEB havia sido um tempo difícil, de dedicação a um projeto incerto, mas que se configurava como uma possibilidade de transformação para aquelas pessoas. Ocorre então toda a experiência do grupo I, que trouxe novos elementos para as discussões que realizavam. O grupo II negocia então a área que viria a ocupar com as autoridades do governo estadual e a FEPASA, antes de realizar qualquer ocupação. Quando entram na área da ocupação inicial o fizeram com a certeza de que tudo estava acertado. Os eventos posteriores abalaram o grupo em suas bases, disseminando a incerteza em muitos, principalmente aqueles que acabaram abandonando a luta com a chegada da polícia. Após o despejo, como boa parte do grupo ainda se manteve unido⁹⁹, a FEPASA aparece com nova proposta: a empresa se dispunha a fazer um processo de seleção entre os assentados, para que fossem contratos por ela. Apesar da aparente boa intenção da empresa o grupo rejeitou a proposta, que foi interpretada como uma tentativa de desestruturação de todo movimento do grupo: primeiro por conta dos exames de seleção, incluindo a avaliação médica que acabaria

⁹⁸ Informação verbal, Sr. Alcindo, morador do Assentamento II, 2001.

⁹⁹ “Todo mundo rezava e pedia a Jesus a proteção,/ Que nós agüentasse com fé no coração, (...)/ Então nós enfrentou com fé e coragem no coração, (...)/ Eu peço a Jesus pela nossa união,” são momentos do poema de dona Tereza que demonstram que as pessoas buscavam fortalecer seus laços de fé naquele momento de grande medo, para não abandonarem a luta que tanto já havia custado.

excluindo os membros mais velhos e com problemas de saúde; segundo pois não trabalhariam todos na mesma área, seriam dispersos por toda região realizando atividades variadas. Mas o principal motivo era mesmo a falta de confiança criada com relação à empresa, tanto pelo fato de haverem descumprido o acordo inicial estabelecido com IAF e as lideranças do movimento, como também pelo fato de que algumas pessoas do grupo já haviam, antes de ingressarem nas reuniões da comunidade, procurado por emprego na própria FEPASA e não tinham encontrado, mas agora que estavam para conquistar suas próprias terras as vagas surgiam repentinamente. Para entender melhor a situação de rejeição da oferta de empregos¹⁰⁰ é preciso considerar outro fator, que não apareceu diretamente na fala dos sem-terra de Sumaré naquele momento, mas que futuramente terá um papel determinante nos rumos do grupo, que diz respeito ao sentido atribuído à conquista da terra. Nas discussões feitas na CEB voltar ao meio rural era associado à promessa de Javé aos hebreus, de que chegariam a uma terra a eles destinada, chamada então de *Terra Prometida*¹⁰¹. Estavam ali procurando uma alternativa diferente a de ser empregado de alguém, queriam um pedaço de terra que lhes desse autonomia de trabalho e condições de alimentar sua família. Voltar para a vida como trabalhador rural significava retornar para o ponto de partida original de cada um¹⁰², portanto era assumir que não tinham encontrado seu

¹⁰⁰ Afinal se a luta era para alimentar suas famílias a conquista de um emprego podia resolver tal situação.

¹⁰¹ A imagem da luta dos sem-terra ou de movimentos coordenados por agentes religiosos como a busca da Terra Prometida é muito utilizada na literatura a respeito do movimento, ver entre outros: Adriance (1996); Gaiger (1987); Linhares e Silva (1999); Soares Martins (2004); Souza (1999). É preciso então definir claramente o significado da imagem bíblica da Terra Prometida. Ela aparece na promessa feita por Javé aos hebreus, de que estes teriam uma terra onde viver e prosperar. Não é, portanto, uma promessa de chegada ao paraíso terrestre, no qual todos os desafios já estariam superados! A Terra Prometida é uma terra de trabalho, na qual será necessário organizar a produção. O paraíso, jardim do Éden, é o lugar dentro da mística católica do qual o homem foi expulso por conta de seu pecado, entendido como afastamento de Deus, e para o qual somente poderá retornar no pós-morte.

¹⁰² Há muito de idealização do passado neste aspecto, com memórias ligadas à infância, a presença dos pais, uma situação em que havia pelo menos o que se comer. Retornarei a este ponto.

espaço no meio urbano. Em pesquisa sobre as relações entre propriedade, salário e organização familiar no meio rural, Tedesco afirma:

É como se eles se movessem por uma memória atemporal, na qual relações vão sendo esquecidas, e a memória vai sendo refeita com base em representações atuais. O ethos se reconstitui por essa dimensão. Exemplos disso estão no fascínio pela propriedade da terra, na concepção de trabalho enquanto razão de viver, segredo de progresso; nessa vontade de trabalhar para provar que o insucesso em outros espaços ia além de sua vontade; não obstante, fetichizou e encobriu as relações de produção que promoviam o acúmulo de capital ao comerciante e outros grupos às custas da extração de sobretrabalho do colono imigrante. (TEDESCO, 1998, p. 63)

Para o autor, no processo de organização da memória, a noção de que houve uma “luta” contra os fatores desfavoráveis traz uma sensação de redenção que é moral e religiosa, ou seja, solidifica uma história de luta contra forças maiores do que a pessoa, na qual a persistência no confronto proporciona o sentimento de missão cumprida. Mas Tedesco também critica o que chamou de “fascínio pela propriedade da terra”, bem como a própria disposição para trabalhar enfrentando todas as dificuldades que surgem, como sendo um comportamento que encobre justamente o mecanismo de ação do capitalismo no campo, o qual força o trabalhador rural a explorar seu próprio trabalho ao máximo, no limite do esgotamento, naquilo que Chayanov definiu como *auto-exploração da força de trabalho*: “...podemos afirmar positivamente que o nível de auto-exploração da força de trabalho se estabelece pela relação entre a medida da satisfação das necessidades e a do peso do trabalho.” (CHAYANOV, 1974, p. 84, traduzido do original em espanhol)¹⁰³. Novicki, estudando o MST no Rio de Janeiro, destacou o projeto da volta ao campo como a construção da imagem de um “passado idealizado”, com referências a uma “época da fartura”: “A decisão de participar de uma ação coletiva para ocupar 'terras para fins agrícolas', representou a possibilidade de uma 'volta ao campo', 'volta às origens'. Origem familiar remota

¹⁰³Não me parece que tal processo seja exclusivo de uma lógica camponesa, de trabalhadores rurais, mas sim de pessoas em situação econômica precária, precisando encontrar qualquer alternativa de sobrevivência.

ou recente, origem real ou desejada...” (NOVICKI, 1995, p. 69). Aos que partiram para a luta em Sumaré o retorno ao passado como trabalhador rural era algo almejado, mas não nas condições originais que tinham vivido, quando a grande maioria trabalhou como meeiros, situação que havia inviabilizado a permanência então no meio rural. O retorno era considerado viável dentro da possibilidade de serem proprietários da terra, de não estarem mais subordinados a nenhum patrão, identificado como aquele que ficava com a maior parte da produção, inviabilizando a satisfação das necessidades da família do agricultor¹⁰⁴. Aceitar o emprego significava então permanecer preso ao mesmo tipo de situação da qual estavam tentando distanciar-se. Esse mesmo desejo de autonomia, de administrar o próprio trabalho, vai ser um dos fatores que irão levar ao abandono da proposta coletivista de produção na terra, conforme o modelo realizado na horta comunitária¹⁰⁵, determinando novos rumos para o grupo. Mas a decisão do grupo naquele momento particular da negociação não foi bem aceita pela imprensa regional:

Como a gente não aceitou a proposta a imprensa caiu de pau em cima da gente, dizendo que nós tava sendo usado por políticos, mais uma vez parece que as pessoas pensam que trabalhador rural é bobo, mas o que a imprensa fez foi “queimar” a gente junto a opinião pública, assim as ajudas em alimento começaram a escassear e como a gente tava acampado sem produzir a gente ficou sozinho. (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, 1986, p. 09)¹⁰⁶

¹⁰⁴Em 12/11/2004 visitei o Assentamento III de Sumaré, onde conversei com o sr. Rialindo. Contou-me do tempo em que trabalhava como meeiro, destacando como era explorado enquanto via o patrão construindo mansões. Afirmou que certa vez lucrou 32 mil reais para o seu patrão com a venda de ovos, tendo ele mesmo recebido ao final 6 mil reais por todo seu trabalho. Disse isto com uma revolta mansa na fala. Abandonou o trabalho como meeiro quando soube da fala do seu patrão, que alertado por um dos responsáveis pelos meeiros de que deveria deixá-los lucrar um pouco mais para que trabalhassem melhor e mais felizes, afirmou que era muito pelo contrário, que não devia pagar muito bem para os meeiros pois senão estes não iriam mais querer trabalhar. Rialindo ficou bravo e logo avisou que estava indo embora, mesmo estando com um dos filhos empregado na fazenda como caminhoneiro. Não quis mais saber de dar lucros para quem encarava desta forma o trabalho que fazia. Destaco que o lote dele é uma das áreas que mais produzem em todo assentamento, em quantidade e diversidade.

¹⁰⁵Lembro que neste momento os grupos de Sumaré já estão ligados ao MST e que a produção em cooperativas é umas das bandeiras de luta deste movimento.

¹⁰⁶O comentário sobre a diminuição de doações e a hostilidade da imprensa local reforçam o argumento das dificuldades encontradas pelo grupo no seu estabelecimento na região,

Convém lembrarmos da fala anterior do sr. Alcindo, contando sobre os membros do grupo que fugiram para o mato com a chegada da polícia. Sua declaração revela um último mecanismo de seleção dos participantes do grupo que conquistou a terra¹⁰⁷. O primeiro foi a própria disposição de participar de todas as reuniões na CEB, que neste caso foi um processo longo, mais de um ano de discussões, deixando ali somente os mais persistentes. Depois veio a partida para a ocupação da terra, com a seleção de um grupo ainda menor de famílias. A chegada da polícia acabou resultando em uma terceira seleção, depois da qual somente permaneceram os que estavam realmente dispostos e enfrentarem qualquer nova dificuldade para chegarem ao objetivo comum traçado. Relatando a história dos assentamentos de Sumaré, Fernandes (1999) relata que as primeiras reuniões na comunidade contaram com 12 pessoas, passando para 30, depois 100 e chegando então a 600 pessoas. De todo esse número de participantes, 47 famílias decidiram realizar a ocupação que resultaria no Assentamento I, que acabou sendo formado com 26 famílias. O grupo II conta hoje com 27 famílias¹⁰⁸,

enfrentando a rejeição de alguns moradores de Sumaré.

¹⁰⁷Há ainda um último processo que é o próprio início da produção nos lotes conquistados, mas isto já é um outro momento da história do grupo, o pós-conquista na periodização de Calixto.

¹⁰⁸Todos os dados são de Fernandes (1999). Importante destacar que há divergências de informação em diferentes fontes sobre o total de famílias residentes nos assentamentos de Sumaré. Fernandes utilizou dados do Censo Agropecuário de 1985 do IBGE, o qual indicou 27 famílias vivendo no Assentamento II naquele ano e 26 no I. O número difere do apontado pelo texto informativo da história do grupo (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, 1986, Fernandes foi um dos organizadores deste texto), que afirma que o Assentamento II contava com 36 famílias depois de sua consolidação. Segundo dados do ITESP (Disponível em: <<http://www.itesp.sp.gov.br/>>, atualizado em abril de 2005. Acessado em: 18 nov. 2005), no Assentamento II de Sumaré existem 39 lotes e no Assentamento I existem 26 (confirmando o número utilizado por Fernandes). Matéria de Filho (2003) do Jornal da UNICAMP aponta um total de 65 famílias nos três assentamentos de Sumaré. Sendo 26 o número de famílias no I e 12 o número de famílias no III restam as 27 famílias indicadas por Fernandes ao grupo II. A discrepância de dados reforça a informação do abandono do movimento, mesmo após a conquista, por famílias que desanimaram com as dificuldades encontradas. A diferença no número de lotes apresentado pelo ITESP é justificada pelo instituto não ter separado do grupo II os lotes que foram repassados ao Assentamento III (27 lotes do II mais 12 lotes do III totalizando os 39 lotes informados). Leite (2000) indica 52 como o número total de famílias nos Assentamentos I e II, diferindo portanto em uma família do total indicado pelas demais fontes. As saídas de antigos e

destacando que o sr. Alcindo afirmou que nas primeiras reuniões deste grupo havia pelo menos umas 60 famílias interessadas em participar da luta.

Os que restavam ali acampados próximos ao conjunto habitacional Padre Anchieta em Campinas, perceberam uma piora na situação do grupo, que se organizou e partiu para a Secretaria da Agricultura na cidade de São Paulo. Conseguiram nova reunião, na qual a FEPASA apareceu com outra proposta de emprego, desta vez afirmando que todos teriam vaga e poderiam ficar na mesma área. Diante de nova recusa pelos membros da comissão de sem-terras a reunião ficou tensa, a ponto do coordenador da Secretaria de Agricultura questioná-los sobre o que eles realmente queriam, levando Laudenor, um dos membros do grupo, a falar o seguinte: “Eu num sei se vocês estão entendendo a nossa linguagem ou não querem entender, estamos dentro da Secretaria da Agricultura exigindo terra, se a gente quisesse emprego, estaríamos na Secretaria do Trabalho.” (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, 1986, p. 09). Pela frase de Laudenor podemos perceber que algo realmente estava confuso em todo aquele processo, mas o elemento complicador não estava do lado dos trabalhadores do grupo II. Para eles o processo de negociação estava claro, a empresa é que aparecia com um posicionamento contrário ao acordo firmado, esperando que eles aceitassem um novo por imposição, sendo que agora o grupo já não tinha segurança de que este também não acabaria sendo quebrado.

Dona Tereza não esteve presente nesses momentos de negociação. A tarefa que exerceu no acampamento foi no setor de alimentação do grupo e isto é o que marca suas lembranças. Não é outro o motivo da sua preocupação nos versos “Um falava faz a janta,/ Outro falava não...”, ela entrou no movimento

as chegadas de novos moradores explicam as divergências numéricas. Dados do Censo de Assentamentos Rurais do Estado de São Paulo, estudo conduzido por Ferrante e Bergamasco (1995, p. 16), indicam como 29 o número de famílias assentadas em Sumaré II, mas houve o processamento das informações de apenas 26, indicando a existência, desde o começo, de famílias que ocupavam o mesmo lote, provavelmente filhos ou filhas casados do titular da terra.

objetivando alimentar sua família, acabou então participando ativamente da alimentação de todo grupo. Ela e muitos outros passavam os dias esperando por notícias dos que tinham ido negociar. O momento foi de grande tensão, afinal não tinham outras atividades que lhes distraísse a mente, ainda que temporariamente, dos fatos que estavam acontecendo, também não podiam começar a trabalhar com a terra por não saberem o que estava por vir. Só lhes restava ocupar-se de esperar e resistir em suas posições, além de rezar muito com toda fé de que dispunham, conforme as lembranças mostradas nos últimos versos do poema de dona Tereza. Nesta altura o grupo possuía referencias fortes de liderança, representadas pelos agentes religiosos, como os ex-seminaristas Ângelo Perugini e Segura, a ex-noviça Cida, e por leigos como o Laudenor e o João Saveda. Nos momentos mais tensos as pessoas esperavam que eles tomassem a frente das negociações, como destaca dona Tereza nas duas passagens que se seguem: “Quando foi 01:00 da manhã a Cida foi pro orelhão telefonar para o Estevo e o João.” e “Então tinha duas ou três pessoas fazendo a negociação,/ Esperando a resposta que nunca mais chegava não,...”. Apesar da existência de tais lideranças, que permanecem sendo reconhecidas como tais após a conquista, não quer dizer que o restante do grupo seguia de maneira cega e desavisada os caminhos por eles traçados. As situações de reforço da convicção pessoal foram muitas, levando alguns a desistirem, em diferentes momentos, da história do Movimento dos Sem-Terra de Sumaré¹⁰⁹.

¹⁰⁹A fuga para o mato é apenas um momento mais emblemático de tal processo de desistência.

Imagem III – Carregando a cruz



Fonte: ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, Carregando a cruz, 1986¹¹⁰.

Imagem IV – Terra de Deus



Na faixa lemos a frase “Terra de Deus, Terra de Irmãos”, que foi o lema da Campanha da Fraternidade de 1986, organizada pela CNBB.

Fonte: ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, Terra de Deus, 1986¹¹¹.

¹¹⁰Foto cedida ao grupo II pelo jornal Correio Popular.

¹¹¹Foto cedida ao grupo II pelo jornal Correio Popular.

As imagens anteriores registram dois momentos das passeatas feitas pelo grupo II na região de Campinas, destacando-se em ambas no primeiro plano elementos que remetem à religiosidade que os estimulava. É muito simbólico que nas fotos os elementos da fé, a cruz e o lema escrito na faixa (“Terra de Deus, terra de irmãos”), estejam literalmente conduzindo o grupo em sua manifestação. Lembro que a cruz também aparece em destaque na imagem I (capítulo 01).

O poema de dona Tereza encerra uma primeira etapa da história do Assentamento II, indicando a continuidade da mesma luta agora por outras pessoas, as quais puderam contar então com o apoio dos dirigentes do grupo II, que continuaram envolvidos na organização de outros grupos na região, começando a contribuir com a organização nacional do MST. O que acaba ao final do poema é a luta pela entrada na terra, vindo depois todo o processo necessário para se conseguir viver nela. Aqui a história apresenta desdobramentos que não estavam previstos no início da luta e é sobre eles que me debruço agora.

2.1. O trabalho que a terra traz

Muitos dos caminhos tomados pelos moradores do Assentamento II de Sumaré foram e são comuns para outros assentamentos organizados pelo MST. Sempre existe, somente para começarmos nossa descrição, um papel muitas vezes determinante da atuação das lideranças, propondo a adoção de um projeto de produção coletiva na terra¹¹². Vamos aqui então retomar os caminhos do grupo II após a conquista, repensando as reflexões que realizei ao longo dos anos através do acréscimo de novas informações.

Trinta e seis famílias entraram na terra provisória do Horto da Boa Vista

¹¹²Dentre os vários trabalhos existentes, relembro do já mencionado de Feix, onde encontramos a seguinte afirmação: “Na fase do acampamento, também já acontece a discussão sobre a organização e a forma de produção agrícola no futuro assentamento. O MST apresenta e discute com os sem-terra a sua proposta de cooperação agrícola para os assentamentos.” (FEIX, op. cit., p. 139).

naquele 18 de agosto de 1985, cada uma contando com um número de membros muito variado, fato que somente se ampliou com o passar do tempo, na medida em que novas pessoas foram agregadas aos núcleos familiares originais. Nas discussões realizadas durante as reuniões de formação do grupo haviam concordado que o sistema de produção deveria ser em cooperativa, como uma forma de tentar desenvolver uma produção que atendesse às necessidades de todos. O espaço conquistado foi dividido então em cinco áreas de produção, quatro delas seriam trabalhadas por grupos de nove famílias em cada, na quinta o grupo inteiro trabalharia para poder pagar "... as despesas da associação com óleo diesel, pneus, implementos etc." (ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II, 1986, p. 10). Era um momento de euforia e entusiasmo geral:

Agora o que fortalece o nosso trabalho é o coletivismo, o trabalho cooperado, e as decisões tomadas em reuniões, as eleições são realizadas a cada dois anos onde são eleitos toda a diretoria da associação.

Nossa primeira produção foi de milho e feijão, onde a gente vendeu diretamente nas comunidades.

Depois de todas estas lutas, os problemas continuam surgindo, e a gente vai se reunindo e procurando soluções para resolvê-los, pois agora nós temos nossa terra e ser produtor, é ter que cuidar da terra é o que a gente faz, e é esse o nosso trabalho. (sic) (Ibid., p. 10)

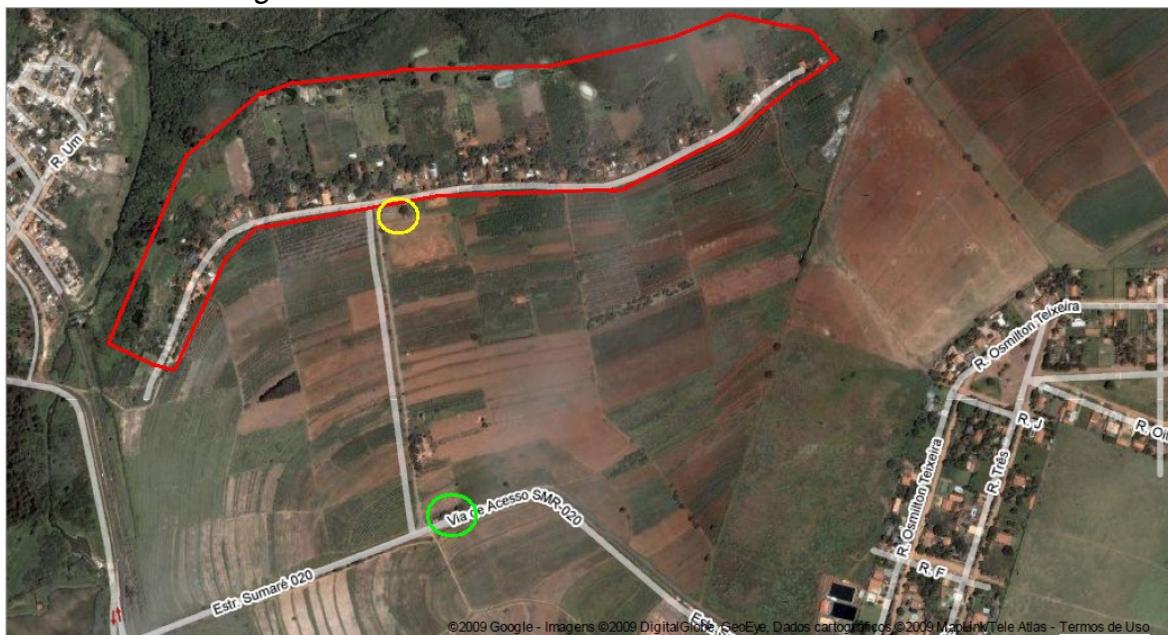
Com a cessão da nova área em 1988 o grupo mudou-se para o espaço que hoje ocupam, procurando organizá-lo da mesma forma. Uma descrição do espaço físico do assentamento, que pode ser vista no mapa 03, esclarece como foi feita então a divisão dos lotes. A área fica nas margens de uma estrada local, que liga o município de Sumaré com o de Hortolândia. No acostamento de tal estrada encontramos um pequeno conjunto de barracas, nas quais alguns dos moradores vendem seus produtos. Saindo da estrada em direção das barracas entramos por uma rua de terra que segue perpendicular à estrada. Dos dois lados da rua de terra temos os lotes onde hoje são plantados pomares de frutas, principalmente

goiabas¹¹³, além das mamonas. A rua chega perpendicular no meio da rua principal do assentamento, onde se localizam as moradias. Todas as casas são posicionadas de frente para o terreno dos lotes, de tal forma que temos uma rua que é composta de um lado pelas moradias com seus quintais e do outro pelos lotes de cada família. Também existem lotes de terra atrás do terreno das casas, seguindo em paralelo com a linha do trem que corta a região. Tal rua forma o espaço principal do grupo, a agrovila, que hoje conta com um galpão comunitário¹¹⁴ que também abriga uma escola, com ensino até a quarta série do fundamental. No espaço da escola são realizadas as celebrações religiosas e as festas da comunidade. Quando o grupo ocupou a área contavam somente com as duas ruas, a de acesso e a destinada às moradias. Foi neste espaço que surgiram as novas lutas, que o grupo sabia que teria que enfrentar quando estivessem definitivamente instalados: “A gente também tá pensando na nossa situação, a gente pode ficar aqui no Horto da Boa Vista ou ir para o horto de Sumaré, e quando a gente resolver isso vamos ter que pensar nas novas lutas, luz, água, escola e tecnologia barata.” (Ibid., p. 11). O horto de Sumaré mencionado é a área onde hoje se localiza o Assentamento III.

¹¹³Costumava haver também a produção de acerolas, mas ela foi abandonada por quase todos os assentados, como veremos mais adiante neste capítulo.

¹¹⁴O galpão comunitário fica no final da estrada perpendicular de terra que leva até à agrovila, no lado direito. Chegando ao final de tal estrada e entrando à esquerda na rua da agrovila temos outra construção coletiva mais recente, um galpão destinado ao projeto de padarias populares, mas que não chegou a entrar em funcionamento.

Imagem de satélite 03 – O Assentamento II de Sumaré



Na imagem de satélite temos a Agrovila Padre Ezequiel Ramin, do Assentamento II de Sumaré-SP, destacada em vermelho. Os assentados optaram por colocar todas as casas do mesmo lado da rua principal do assentamento, tendo ao fundo o chamado quintal, que é o espaço reservado para os cultivos de subsistência e também onde filhos, netos, irmãos, entre outros parentes, acabam construindo suas próprias residências. O quintal é o local onde se podem criar alguns animais, que no Assentamento II se resumem principalmente em galinhas, as quais muitas vezes são criadas soltas. Do outro lado da rua ficam os lotes para produção, utilizados na maior parte para a fruticultura. O círculo amarelo marca o local da Escola Municipal Maria Aparecida de Jesus Segura, que serve também como espaço comunitário. No círculo verde temos as barracas para venda de produtos dos assentados, ao lado da estrada que leva à agrovila, cortando perpendicularmente o terreno dos lotes.

Fonte da imagem: <<http://maps.google.com.br/maps>>. Gerada em: 20 jun. 2009.

A definição do espaço que finalmente iriam ocupar trouxe então a necessidade de lutar para superar as novas dificuldades, das quais a que acabou se revelando como a principal foi justamente a organização coletiva da produção. Sendo um momento no qual a questão inicial da conquista da terra havia sido superada, começavam a surgir preocupações que tinham sido colocadas de lado ao longo de todo processo. As famílias desejavam construir suas casas, plantar sua horta, organizando finalmente uma rotina de trabalho e foi aí que os problemas internos começaram. O trabalho nos espaços coletivos revelou diferenças entre as pessoas, principalmente com relação ao comprometimento

com o grupo e o ritmo de trabalho, que não era o mesmo para cada pessoa, havendo os extremos de quem chegava tarde e saía cedo ao lado dos que chegavam cedo e saíam tarde, sem contar ainda os que começaram e nem mesmo aparecer para o trabalho todos os dias¹¹⁵. Surgiram também os problemas com relação ao número de braços disponíveis para o trabalho em cada família¹¹⁶, com as famílias menores sentindo-se prejudicadas, pois não conseguiam conciliar o trabalho dentro da área da sua moradia com o das áreas coletivas, enquanto as famílias maiores conseguiam dividir tais tarefas entre seus membros. Houve também o problema da divisão dos resultados da venda entre as famílias, justamente pelo fato de que tinham trabalhado de modo desigual na produção, não sendo possível chegar a um acordo sobre um valor justo para cada uma¹¹⁷. Os

¹¹⁵Importante destacar que apesar dos fatos aqui descritos poderem receber uma análise como a proposta por Scott, que fala sobre as *formas cotidianas de resistência camponesa*, buscando interpretar comportamentos considerados como reveladores de atos individuais de insubordinação e resistência passiva, não será este o caminho que adotaremos. Primeiramente pelos limites do conceito definido pelo próprio Scott: “**Micro-resistência** entre camponeses é qualquer ato de membros da classe que tem como intenção mitigar ou negar obrigações (renda, impostos, deferência) cobradas à essa classe por classes superiores (proprietários de terra, o estado, proprietários de máquinas, agiotas ou empresas de empréstimo de dinheiro) ou avançar suas próprias reivindicações (terra, assistência, respeito) em relação às classes superiores.” (SCOTT, 2002, p. 24). A adoção de tal perspectiva nos levaria a considerar que existiria uma divisão de classes dentro do Assentamento II (e nos demais casos de assentamentos sobre os quais iremos nos deter ainda), situação que não é confirmada pelos dados empíricos coletados. Concordamos com Menezes ao ressaltar tanto a originalidade do pensamento do autor como os seus problemas, entre eles “... o perigo de romantizar a resistência cotidiana, esquecendo-se de que ela também contribui para a reprodução das relações de dominação.” (MENEZES, 2002, p. 43). A autora aponta então para a necessidade de “... qualquer argumentação ser substantiada em estudos de casos concretos, referenciados empírica e historicamente.” (Ibid., p. 43), proposição com a qual também certamente concordamos.

¹¹⁶Chayanov aponta o seguinte: “A medida da auto-exploração depende na maior parte do peso que exercem sobre o trabalhador as necessidades de consumo de sua família. (...) O volume de atividade da família depende totalmente do número de consumidores e de nenhuma maneira do número de trabalhadores.” (CHAYANOV, op. cit., p. 81, traduzido do original em espanhol). O destaque do autor vai para o fato de que para poder alimentar sua família, nem sempre composta por braços capazes de trabalhar naquele momento, o camponês aumenta a auto-exploração sobre seu trabalho, exigindo mais de si. Tal situação estimularia o abandono da atividade agrícola ao longo do tempo, havendo a busca de melhores oportunidades no ambiente urbano.

¹¹⁷Em pesquisa sobre os assentamentos de Promissão, Norder relata a formação de uma cooperativa envolvendo parte dos moradores, a Copajota (Cooperativa de Produção

srs. Alcindo e Sidiney, moradores do Assentamento II, relataram que começavam a surgir conflitos que estavam acabando com a unidade do grupo. O sr. Alcindo me contou o seguinte:

No começo a gente começou trabalho comunitário, mas não deu certo. Nós tentamos tudo quanto é tipo de comunitário e não deu certo. [Por que?] Cê sabe o povo como é que é, tudo somos cabeça diferente né. [Cada um pensa de um jeito.] Cada um pensa de um jeito, se um vai trabalhar o outro não vai, o outro vai trabalha até o almoço, vai almoçar e não volta mais. Então né ficou tudo descontrolado sabe? (...) Então chegou uma hora que todo mundo resolveu, falou assim: “Ah não! Vamos, vamos dividir, fica só as máquinas mesmo e a associação comunitário... trabalho individual, cada um se vira com aquilo que pode.” E foi o que deu mais certo, né. (Informação verbal, Alcindo, 2001)

Pouco tempo antes o sr. Sidiney já havia me informado:

No começo quando nós entramos nesta área aqui nós tinha dois grupo, então os dois grupo trabalhava tipo coletivo, todo mundo trabaia junto... todo mundo trabalha junto. E hoje já não é mais assim, cada um tem sua área, cada um tem sua área e... Sei lá! Ele cuida da roça dele e ele aí vai vender pra quem ele quer, ele vende o que ele planta sem dá comissão a ninguém. E de primeiro era trabalho coletivo, (inaudível) era vendia e dividia. O grupo que trabalhava. Mas aí sabe dá certo pra um pro outro não dá, (inaudível), no fim foi surgindo uma coisa que a gente não tem mais assim o trabalho, o trabalho assim na roça coletivo. Tem coletivo mas é diferente de trabalho de roça né. (Informação verbal, Sidiney, 2001)

As relações no dia a dia após a conquista não foram, portanto, como muitos poderiam esperar. Somaram-se as dificuldades específicas do trabalho com a terra, que vão desde a falta de preparo físico da pessoa até às condições naturais necessárias para o sucesso do plantio, com os problemas enfrentados pela coordenação do grupo para tentar organizar as famílias no trabalho em cada lote. Sobre a organização do grupo e a relação com a coordenação o sr. Alcindo contou algo ilustrativo:

Agropecuária Padre Josimo Tavares), que teve um começo animador, mas que logo após o primeiro insucesso estimulou várias rupturas, que efetivamente irão determinar o seu fim: “Na primeira safra, a cooperativa alcançou uma produtividade superior à média geral do assentamento. Entretanto, no ano seguinte, a disseminação das pragas no algodão fez com que a Copajota tivesse, da mesma forma que muitos outros assentados e demais produtores, uma perda praticamente total em 50 alqueires desta cultura altamente dependente de insumos externos. Explicitaram-se naquele momento os primeiros conflitos internos.” (NORDER, 2004, p. 254-255).

A gente tinha uma coordenação. (...) Tinha presidente, vice-presidente, secretário, secretária, tesoureiro, né, ou tesoureira. E tinha uns fiscais que falava né, que coordenava. Mas mesmo assim não dava certo. Pra começar a gente falava assim: “Aqui tudo é nosso. Pra que um vai mandar no vizinho?”, certo?. Tem muitos nessa cabeça né. Não é igual a firma. A firma não, cê é obrigado a cumprir, a respeitar o, como é que fala?, o coordenador né. E aqui não, aqui uns faz de um jeito outro faz de outro. É complicado. Então pra não criar mais divergência né, falamos “se achar melhor votar.” e ninguém queria mais. [Ninguém mais queria] E outra, na hora de dividir também dava complicação. Quer ver? Vamos supor, tem uma família que era só de dois, outro era um só, como tem uns aí, que era o Luis Sinésio, conheceu o Sinésio né? [Não conheci não. Vim outro dia e ele não estava em casa] Teve o Luís Sinésio que é sozinho. Outra família é três, quatro na casa. Então como é que faz pra trabalhar comunitário? Não tem jeito! Difícil né? Quer dizer que aquelas pessoas que tem mais gente na casa, o que tem menos não pode receber igual o que tem mais por área. Então ficava complicado. (Informação verbal, Alcindo, 2001)

Depois de tanto tempo juntos, começando com o trabalho de formação na CEB até chegaram à conquista da terra, o grupo começava a revelar suas divergências internas. “Aqui tudo é nosso. Pra que um vai mandar no vizinho?”. A frase expressa um ponto comum na história de muitos assentamentos do MST, que é a afirmação dos assentados de que estão ali para deixarem de ter um patrão, não querem trocar o patrão da firma pelo patrão vizinho de assentamento e coordenador¹¹⁸. Em seu trabalho junto a acampados, Loera (2004) colheu vários depoimentos que indicam o mesmo tipo de pensamento. As pessoas tomavam parte do acampamento *Terra Sem Males*, na fazenda Capuava em Atibaia-SP:

“se pegar terra não vai ter que trabalhar para mais ninguém”, [frase de seu Alfredo]

“Porque o que que é um empregado? Nada, um empregado hoje ele tá num emprego hoje, amanhã não tá. Patrão manda embora, não dá mais certo, você recebe aquele dinheirinho, se tiver pagando aluguel tá ferrado, né?” [frase de seu Beto]

“Eu sou uma pessoa que gosto de viver independente.” [frase de seu Chicão] (LOERA, 2004, p. 40-43)

Vários moradores do Assentamento II de Sumaré ajudaram na organização do *Terra Sem Males*, muitos tinham inclusive relações diretas de parentesco e

¹¹⁸É a mesma lógica que havia levado o grupo a rejeitar a oferta de empregos feita pela FEPASA.

amizade com seu membros. Comparando os dois grupos fica evidente a mudança no tipo de preparação para a conquista da terra ao longo dos anos. Em Sumaré as pessoas levaram mais tempo até assumirem o discurso do não querer mais ter patrão, o que pode estar relacionado ao fato de que muitos deles vinham de longos períodos de desemprego, situação que comparativamente era muito pior do que a vivenciada com o trabalho coletivo no assentamento. Na ocupação mais recente estudada por Loera o discurso surge dentro do próprio acampamento, já faz parte do repertório de convencimento para a entrada na luta, empregado pelos próprios moradores do Assentamento II com seus parentes e amigos. Interessante perceber como membros do MST incorporaram ao seu discurso de atração justamente o tipo de argumento que levou outras experiências de trabalho coletivo ao fracasso. Não há mais um tempo de reflexão na formação de novos grupos de sem-terra, como foi o caso dos grupos I e II. Agora a mobilização precisa ser mais imediata, com a grande desvantagem de gerar “militantes temporários instantâneos”, ou seja, pessoas que assumem o movimento naquele momento, mas que não se identificam como membros dele. Seu Chicão ilustra tal fato com sua frase: “é isso que trouxe **nós com** os sem-terra” (Ibid., p. 44, grifo nosso). Eles estão **com** os sem-terra, podem até considerarem-se pessoas sem-terra, mas não o são no sentido de pertencerem ao MST, não se identificam diretamente como militantes do movimento. Claro que os efeitos disto são sentidos pelo MST e me deterei mais sobre este assunto no capítulo 04, ao comentar outras análises sobre a realidade dos assentamento rurais do MST no Brasil¹¹⁹, como a de Martins:

A facilidade com que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e organizações similares mobilizam multidões para a identidade provisória de sem-terra, mesmo entre populações urbanas, é testemunho da vitória da propriedade sobre o trabalho como valor de orientação de condutas políticas e de aspirações sociais, como referencial de destino e de opção histórica. (MARTINS, 2003, p. 13)

¹¹⁹Um grupo respeitável de pesquisadores tem gerado uma bibliografia extremamente crítica ao movimento e suas práticas, em particular Navarro (2002) e Martins (2000; 2003a; 2003b).

Interessante destacar que na sua análise Martins percebe a mesma situação do estar com os sem-terra sem ser realmente um deles, mas seu alvo é criticar uma vitória do desejo de ser proprietário, conforme destaquei anteriormente em Tedesco (op. cit.), que seria superior à vontade de trabalhar com a terra, fazendo com que os “impropriamente chamados de 'sem-terra'” regenerem a prática da renda territorial, visando a “... busca dos frutos fáceis que a renda da terra propicia no rentismo de varejo praticado por populações pobres.” (MARTINS, 2003, p. 14). Martins considera que a renda capitalista da terra, resultante da cobrança de um tributo pela utilização da mesma, que se encontra sob monopólio de alguém, é uma irracionalidade, uma vez que não sendo resultante de nenhum trabalho humano a terra jamais deveria possuir qualquer preço, mas que foi mantida pelo sistema capitalista:

Sendo a terra um fator natural, sem valor porque não é o resultado do trabalho humano, teoricamente não deveria ter preço. Mas, antes do advento do capitalismo, nos países europeus, o uso da terra estava sujeito a um tributo, ao pagamento da renda em trabalho, espécie ou dinheiro. Essas eram formas pré-capitalistas de renda decorrentes unicamente do fato de que algumas pessoas tinham o monopólio da terra, cuja utilização ficava, pois, sujeita a um tributo. O advento do capitalismo não fez cessar essa irracionalidade. Ao contrário, a propriedade fundiária, ainda que sob diferentes códigos, foi incorporada pelo capitalismo, contradição essa que se expressa na renda capitalista da terra. (...) agora é um pagamento que toda a sociedade faz pelo fato de que uma classe preserva o monopólio da terra. (MARTINS, 1996, p. 20)¹²⁰

A observação de Martins revela então uma crítica ao capitalismo que incorporou o sistema de renda da terra, simultaneamente responsabilizando certos assentados, para os quais ele rejeita a qualificação de sem-terra, por revigorarem tal prática rentista. Pesando-se a veracidade das afirmações do autor, que surge da identificação de casos de assentados que utilizam as terras conquistadas para obter tal renda¹²¹, é preciso considerar-se outro elemento, parte possível da

¹²⁰Uma reflexão sobre o conceito marxista de renda da terra pode ser vista em SILVA, S.S., 1981.

¹²¹A questão dos assentados que arrendam seus lotes, para outras famílias ou até mesmo para grandes proprietários de terras, vem sendo denunciada pelos meios de comunicação e é alvo

estratégia dos que aderem ao MST. A base do MST é a parcela da população brasileira sem espaço na estrutura do nosso capitalismo, os que não conseguem bons empregos por não terem qualificação educacional necessária, os que não possuem bens de valor numerosos para barganhar¹²². A restauração da renda da terra por algumas dessas pessoas traz embutida uma rejeição ao modelo de trabalho que a sociedade capitalista lhes impõe, que é a labuta, seja ela na cidade ou no campo¹²³. Podemos ver aqui também, então, uma rejeição a alternativa de super-exploração de seu próprio trabalho, parte da tese de Tedesco, uma demonstração de que na verdade entendem muito bem como funciona a sociedade capitalista¹²⁴. Evidentemente que não estou defendendo que terras

de ação conjunta de fiscalização pelo INCRA e o Ministério Público Federal. É o que nos mostram as seguintes notícias divulgadas on-line: “Assentados do MST são suspeitos de vender terras”, *Bom Dia Brasil* de 04/5/2009, disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/mat/2009/05/04/assentados-do-mst-sao-suspeitos-de-vender-terras-755678356.asp>>; “Arrendamento Ilegal: A nova encruzilhada do MST”, *Zero Hora* de 17/5/2009, disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2512765.xml&template=3898.dwt&edition=12318§ion=1003>>; “Venda de lotes em assentamento é ilegal”, *INCRA* em 31/7/2008; “Pará: Incra e Ministério Público Federal lançam Programa de Moralização da Reforma Agrária”, *INCRA* em 01/6/2009, disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=10385:0&catid=1:ultimas&Itemid=278>. Tal situação aparece também em Moraes Silva, em estudo sobre assentamentos na região de Ribeirão Preto-SP, onde houve a tentativa de arrendamento das terras para o plantio de cana-de-açúcar: “esses assentados são rentistas, isto é, usufruem da renda da terra na condição de *parasitas da sociedade*.” (SILVA, M.A. de M., 2004, p. 116-117, grifo nosso). A qualificação de parasitas deve ser ponderada com os argumentos que aqui apresento.

¹²²Para Marx tal condição poderia favorecer ao desenvolvimento do revolucionário, uma vez que “As condições de vida da sociedade antiga já se encontram destruídas nas condições de vida do proletariado.”, procurando mostrar que “Os proletários nada têm a perder fora suas correntes. Têm o mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!” (1998, p.26-63). Destacar a situação de completa exclusão em que as pessoas se encontram é parte do trabalho de convencimento da base feito pelo MST, dentro da diretriz geral do movimento de lutar pelo estabelecimento do socialismo, ou seja, transformar completamente a sociedade, abolindo o capitalismo e inaugurando uma era marcada por uma nova lógica produtiva, a do coletivismo e cooperativismo.

¹²³Utilizo a palavra, labuta, em seu sentido de trabalhar duramente, de atividade que exige grande esforço mas que é suportada pelo indivíduo para assegurar a própria sobrevivência e a de sua família. Em uma das nossas conversas o sr. Sidiney brincava dizendo que o trabalhador agrícola somente tem folga em dias de tempestade.

¹²⁴Também revela uma rejeição à auto-exploração do seu próprio trabalho, conceito que já vimos em CHAYANOV, 1974.

destinadas a projetos de assentamentos possam ser livremente arrendadas pelos seus beneficiários, tão somente afirmo que tal prática nos revela as dificuldades que estão sendo encontradas por parte dos assentados em conseguirem viver do que produzem, entre as quais podemos lembrar da desigualdade da qualidade do solo dos assentamentos, problemas de irrigação, de financiamento, de mão-de-obra (nem todas as famílias têm o mesmo número de membros) e as alterações do tempo. Diante desse quadro não parece estranho que os sem-terra utilizem-se da renda da terra, mecanismo que muitos conhecem de seu passado rural, quando estavam a ela sujeitos. A religiosidade católica, os mutirões, as relações de compadrio são características marcantes do campesinato tanto quanto o trabalho como meeiro, parceiro e tantas outras denominações, sempre pautadas pelo pagamento das várias formas da renda da terra. Medeiros nos apresenta a seguinte reflexão:

Nesse processo, a diversidade de situações no campo (“moradores”, “colonos”, “camaradas”, “parceiros”, “foreiros”, “arrendatários”, “posseiros”, etc.) passou a ser sintetizada nos termos “trabalhadores agrícolas”, “lavradores” ou “camponeses”. Essas categorias constituíram-se e distinguiram-se em contraposição às de “latifundiários” e “grileiros”, denominações que passaram a abranger todo um conjunto de relações que (...) não podem ser simplesmente reduzidas à dimensão da exploração econômica, mas recobrem também formas particulares e diversificadas de exercício da dominação. (MEDEIROS, 1995, p. 50-51)

A reflexão sobre tais pontos pode nos auxiliar a compreender melhor as disputas que se formam dentro dos assentamentos no que se refere ao trabalho em cooperativas ou individual (familiar). O MST, até por conta de sua proposta socialista, não é favorável ao estabelecimento de tais práticas rentistas nos assentamentos¹²⁵. Contra ela e pensando na questão de viabilizar a permanência dos assentados na terra, o movimento tem proposto a organização cooperativa do trabalho e, nos últimos anos, a adoção de projetos alternativos de produção, como as agroflorestas, conforme visto no início do capítulo um. São experiências novas,

¹²⁵O movimento critica abertamente tais práticas em sua página da internet (www.mst.org.br), como podemos ver em STRAUBE, 2008.

que rompem com as práticas tradicionais das populações camponesas e também com as expectativas dos que entram na luta pela terra, que incluem a posse da terra e o trabalho individual nos lotes¹²⁶. A questão é que ao assumirem o controle individual da produção em seus lotes também assumem a resolução individual dos seus problemas. Neste ponto é que surgem as alternativas tradicionais de obtenção de renda, quer seja na super-exploração do trabalho próprio e da família, quer seja na busca por formas de arrendamento, ou mesmo no abandono do assentamento, remetendo novamente para a propensão dos agricultores brasileiros à “mobilidade geográfica” apresentada por Maurel (op. cit., p. 113). É uma população sempre em busca de melhores condições. Com tanta diversidade nada mais natural que surjam conflitos dentro dos assentamentos.

Em toda trajetória dos Sem-Terra de Sumaré existe uma autonomia muito grande dos seus membros na tomada de decisões, alterando os rumos pretendidos originalmente, buscando desenvolver um modelo compatível com a vontade da maioria, como vai ser o caso do abandono da proposta de produção coletiva na terra. Uma das lideranças do Assentamento II, Antônio Segura da Silva, relatou o seguinte sobre o trabalho cooperativo, para um jornal comemorativo dos 15 anos da conquista realizada pelo grupo II:

Impressão: Existe um trabalho de cooperativa?

Segura: Moramos num sistema de agrovila. Nesse espaço de agrovila tem a parte social onde temos a escola, campo de futebol, futuramente uma capela e uma quadra de esportes. No início iria ser um trabalho comunitário mas os pontos positivos e os negativos foram pesados e optamos por separar a área e cada família ser responsável por sua plantação. Todas as máquinas pertencem a todos e as vendas e compras de adubos são feitas em conjunto. (BOLOGNA; FERES, 2000, p. 03)

A ênfase no abandono da produção coletiva é minimizada na entrevista,

¹²⁶Andrade nos oferece uma análise de tal processo para o Assentamento I de Sumaré: “O que se pode constatar é que, tão logo se sentiram ‘donos de suas terras’, começaram a aparecer as primeiras divergências entre os trabalhadores, dificultando a implantação de práticas de caráter coletivo no assentamento. Os trabalhadores fizeram a opção pela partilha da terra, cada qual seguindo o seu caminho e assumindo seus lotes e seus problemas individualmente.” (ANDRADE, op. cit., p. 38).

procurando ressaltar justamente o lado positivo de continuarem com as máquinas e as compras de insumos em cooperativa. Quando o entrevistei pela primeira vez em 2001, Segura também não abordou tal questão e mesmo em conversas mais recentes o tema nunca apareceu espontaneamente. Como liderança do grupo desde o tempo da CEB não parece que o fracasso da proposta coletivista seja um assunto que goste de lembrar. Em uma de nossas conversas mais recentes ele parecia bastante cansado, comentando que algumas vezes gostaria de deixar os problemas que lhe trazem para resolver de lado, mas efetivamente nunca consegue fazer isto. Na mesma velocidade com que tal pensamento surge já desaparece e Segura se coloca mais uma vez em movimento, como tem feito desde os tempos em que estava no seminário de Nova Veneza, tentar fazer o possível pela pessoa que pediu seu auxílio, exercendo sua vocação de liderança popular.

O tema do cooperativismo traz consigo outra questão importante na história do grupo. Relatei que a primeira produção que tiveram, ainda no Horto da Boa Vista, foi de milho e feijão, conforme texto produzido pelas lideranças do grupo II e confirmado por mim em entrevistas realizadas durante o mestrado. Mas quando chegaram às terras definitivas passaram a plantar café além do milho, feijão e mandioca. A questão era que a maior parte dos que estavam ali reunidos tivera experiência como trabalhador em fazendas de café¹²⁷, sendo este o produto com o qual estavam mais acostumados a lidar. O problema era encontrar mercado para vender o café e ainda conseguir ter algum lucro! Novamente foram os assentados Alcindo e Sidiney os que me deram as informações e explicações mais completas sobre os motivos do fracasso e abandono do café. O ponto principal é muito simples na verdade, dizendo respeito ao ritmo próprio de cada produto, pois os primeiros tipos de cultivos escolhidos têm um tempo mais longo de espera para a

¹²⁷A descrição mais genérica que fazem é a de terem trabalhado como lavradores, ou seja, tinham recebido uma parcela de terra e dividiam a produção com o proprietário. Alguns me descreveram sua situação como a de meeiros.

colheita. A mandioca, por exemplo, segundo informou o sr. Sidiney, demora cerca de nove meses para crescer e ao ser colhida é preciso replantar tudo novamente, afinal trata-se de um tipo de raiz. O mesmo se repete para os outros produtos. São todos indicados para áreas maiores, onde é possível manter vários lotes com estágios diferentes de crescimento, garantindo então a produção para o ano inteiro. Com o café era o mesmo problema, o sr. Alcindo afirmou que precisariam plantar pelo menos cem mil pés para ter algum lucro, o que superaria os limites de toda área do grupo. A salvação econômica do grupo foi o início da atividade de fruticultura, trazida ao assentamento na experiência de trabalho daqueles identificados como o “pessoal de fora”, famílias vindas da cidade de Valinhos-SP¹²⁸, que não tinham participado da luta pela terra, mas que chegavam agora ocupando os lotes daqueles que estavam desistindo da tentativa de retorno à vida rural, justamente por conta das várias dificuldades encontradas. Passaram então ao cultivo de acerolas e goiabas¹²⁹, conseguindo produzir praticamente por todo o

¹²⁸Bergamasco et al (1996) apresentam o início da fruticultura nos assentamentos de Sumaré (I e II) no ano de 1994, vinculada a um programa do governo estadual que distribuiu as mudas, mas deixando todos os demais gastos por conta dos agricultores, inclusive a busca pelo financiamento de custeio. Destacam as dificuldades de irrigação e baixa qualidade das terras do Assentamento II, de tal modo que “... a potencialidade da fruticultura do assentamento de Sumaré II é menor que a de Sumaré I, embora a quantidade de mudas seja praticamente a mesma para todas as famílias.” (BERGAMASCO et al., 1996, p. 56). A explicação para que os assentados afirmem que a fruticultura chegou com o pessoal de Valinhos parece residir no fato de que tais pessoas eram meeiros que já trabalhavam com tal cultivo, de tal modo que, diante de uma terra difícil de ser trabalhada, eles devem trazer ao grupo técnicas de cultivo mais adequadas que viabilizaram a produção das frutas, que hoje ainda são a principal fonte de renda dos assentados. Delboni localiza tal momento na segunda metade da década de 1990, quando houve a saída de seis famílias do assentamento, afirmando que o início desse novo ciclo produtivo da fruticultura marcou o fim do projeto coletivo de trabalho com a terra (DELBONI, 2008, p. 127).

¹²⁹ Hoje a produção de acerola foi abandonada por praticamente todos os assentados, restando somente o pomar no lote de Segura, que as utiliza para produção de polpas congeladas. Muitos passaram a plantar mamona no lugar, que apresentava um mercado melhor, destinado à extração de óleo. Uma cultura que começava timidamente a ser implantada era a da uva. Quem a introduziu foi o Sr. Rialindo, do Assentamento III, que na época possuía 11.800 pés produzindo em seu parreiral, com projeto de chegar a 40 mil pés. Um dos netos de Sidiney, o único que trabalha com ele no assentamento, iniciou um plantio de uvas no quintal do avô, que o apoiou no projeto (conseguindo inclusive o financiamento junto ao banco) em conjunto com o próprio sr. Rialindo, cuja filha era namorada do rapaz. Das mudas que plantou, 1.100, 400 morreram, o que assustou o Sr. Sidiney. Mas o Sr. Rialindo o deixou tranqüilo, afirmando que

ano. Outro diferencial deste grupo de pessoas vindas de fora da comunidade era que não se identificavam como católicas, mas sim como fiéis de religiões protestantes.

Aparentemente então o grupo começava a mudar. Questionei-me sempre se era realmente uma transformação ou uma retomada de princípios até então amortecidos pelo ritmo exigido pela mobilização e os primeiros passos no reinício do trabalho com a terra. Na próxima parte vamos buscar entender como se deu tal processo, introduzindo a análise do discurso religioso dentro da história do grupo II de Sumaré.

2.2. Libertação ou a busca de novo cativoiro?

Para começar a trilhar o caminho em busca da resposta para o questionamento anterior é preciso organizar as etapas que deverão ser percorridas. Primeiramente vou me deter na questão dos agentes religiosos envolvidos na luta do grupo, analisando a forte influencia teórica da Teologia da Libertação. O momento seguinte é o da avaliação do papel que exerceram segundo uma perspectiva de atuação como intelectuais orgânicos. Finalizo com algumas informações obtidas ao longo do desenvolvimento do projeto, em diferentes visitas ao grupo II, que ajudam a esclarecer o sentido da resposta a ser fornecida.

Já destaquei a participação de alguns personagens ligados diretamente à Igreja Católica na história do grupo, sendo que aqui vou me concentrar somente

era uma perda normal para qual bastava a reposição, e que um parreiral seria capaz de se manter produzindo bem por pelo menos vinte anos, com lucros altos e garantidos. Tal experiência aparece confirmada em dados de recente levantamento de Petinari, Tereso e Bergamasco no município de Jales-SP, apresentando a fruticultura da uva como atividade lucrativa que garantia a estabilidade econômica dos assentados: "A renda gerada com a produção da uva permite manter os filhos e os próprios produtores trabalhando na propriedade, conseguindo assim boa renda para ambos." (PETINARI; TERESO; BERGAMASCO, 2008, p. 359). Será preciso mais tempo para perceber se tal cultura terá os mesmo efeitos em Sumaré.

naqueles com os quais tive algum contato, ou seja, Ângelo, Segura e Cida, pessoas que pude entrevistar e manter uma relação de proximidade. Também me utilizei de relatos do padre Israel e do ex-frei Tito, com os quais não mantive um contato direto, mas presenciei seus testemunhos na missa de celebração dos 18 anos do Assentamento II, realizada em 17 de maio de 2003, e eles me forneceram pontos de conexão com outras informações colhidas em momentos anteriores e posteriores.

Ângelo e Segura são dois ex-seminaristas. Ângelo seguiu uma carreira política na região de Sumaré, sendo atualmente prefeito de Hortolândia¹³⁰, enquanto Segura acabou assentado junto ao grupo II e casou-se com Cida, que também abandonou a vida como religiosa, permanecendo este casal como referência de liderança dentro do Assentamento II. Em outro texto (MACHADO, 2002) abordei a história destas lideranças com um maior detalhamento, mas aqui vou utilizar somente alguns elementos comuns nelas e apontar novas reflexões. A primeira coisa que chama atenção ao se conhecer a história das lideranças é um discurso comum: todos disseram que sempre foram preocupados com a questão da miséria do povo. Mais do que isto, relataram que tais preocupações lhes renderam conflitos diretos com alguns de seus superiores das ordens religiosas a que pertenciam. Ângelo contou que sua ordenação foi sendo adiada pela direção do seminário, a qual procurava justamente certificar-se de sua vocação para a vida religiosa. Ainda no seu tempo de seminarista escolheu ir para o Nordeste, na cidade de Crateús-CE, trabalhar ao lado do padre Fred Kunz, em uma área de grande pobreza e prostituição. Relatou que dormiam em um pequeno quarto, em cima de pedaços de papelão, pois não dispunham de muitos recursos, chegando a receber auxílio da própria comunidade que deveriam ajudar. Foi um período de grande aprendizado de solidariedade e que marcou definitivamente sua vida. Foi

¹³⁰O atual prefeito de Sumaré, José Antônio Bacchim, também participou da organização do Assentamento II quando era seminarista.

ali que um amigo apareceu com a proposta de mudarem para Hortolândia. Nas palavras de Ângelo:

Acho que a história começa a partir de uma pessoa que é anterior a mim ali em Hortolândia que chama Iram de Rezende. Ele era seminarista, quer dizer, a influência da religião começa a partir daí. (Ele veio, ele foi colocado, foi uma opção dele) Ele foi morar lá em Hortolândia em 1977 pra construir comunidades religiosas [De base?] É isso, de base. E foi uma circunstâncias de amizades e tudo, eu era seminarista, eu fiz teologia e ele tava terminando teologia aqui. E eu fui morar no Ceará, com o padre “Zinho”, que morreu agora dia 08 de agosto, uma paróquiazinha (?), que morava numa zona de prostituição do Ceará pra viver melhor a Teologia da Libertação, que na época tava quente e tal. Um dia o Iram passou por lá e me convidou pra vir ficar com ele, pra vir morar em Hortolândia com ele, que eu falei que ia descer aqui pra resolver alguns problemas pessoais e tudo, ele “Ah! Então enquanto você estiver lá no sul fica lá em Hortolândia pra gente fazer um trabalho lá e tal...”. E eu não sei por que, tem coisas que a gente não entende, eu tinha mais três lugares pra ir acabei ficando em Hortolândia. E vim morar em Hortolândia começo de, final de oitenta começo de oitenta e um. (Informação verbal, Ângelo Perugini, 2000)¹³¹

Encontrei o mesmo tipo de referências nos depoimentos de Segura e Cida. Segura abordou claramente a interferência dos ensinamentos religiosos na ação que realizaram, seguindo um tipo de orientação comum para a Igreja Católica do período:

Na década de setenta, eu particularmente, Antônio Segura, vivia em um seminário dos padres capuchinhos, isso em Nova Veneza, o Ângelo Perugini aqui, ali no Nossa Senhora de Fátima, o Iram de Rezende também, e nós tínhamos um trabalho ligado às comunidades eclesiais de base. Nós... tinha muito encontro né, muitas atividades, tava inchando a periferia de Sumaré, de Hortolândia, de Campinas, muita gente vindo do campo pra cidade, uma massa desempregada, um povo miserável. E nós, nesse meio todo, nos bairro, com as comunidade de base, sentindo a realidade desse povo. Então nós percebemos que tinha que fazer alguma coisa. Nessa época nós utilizávamos muito o método da JOC (Juventude Operária Católica), que é ver, julgar e agir. Nós víamos a realidade, julgávamos a realidade à luz da fé, à luz da Bíblia e partia pra alguma realização de algum trabalho. Pra que aquele povo saísse daquela situação. Porque a gente via que aquela realidade não era a realidade que Deus queria. Então nossa consciência levava a gente a mudar.” (Informação verbal, Antônio Segura, 2001)¹³²

¹³¹Entrevista concedida e gravada na UNICAMP, em 07/12/2000.

¹³²A conversa começou no Assentamento II de Sumaré, prosseguindo durante carona que lhe forneci, sendo gravada em minha própria casa após ele aceitar convite para o almoço, em

O parâmetro ver, julgar e agir era a marca da ação da Igreja Católica brasileira no meio popular, estando presente tanto em escritos oficiais da mesma¹³³ quanto nas obras de Teologia da Libertação¹³⁴. Tais referências teológicas não apareceram nas conversas que tive com Cida, que também é uma ex-religiosa, evidenciando a diferença do tipo de formação dos homens religiosos e das mulheres. Não quer dizer que Cida exerceu um papel menor, exerceu uma liderança constante, destacada inclusive no poema de dona Tereza, sendo sua grande força sempre lembrada por todos os moradores do grupo original do Assentamento II. Mas na sua formação Cida não teve um grande espaço para a discussão teórica da Teologia da Libertação. Seu dia a dia no convento era marcado por tarefas diversas de organização do local, começando pela limpeza até a participação nas celebrações. Estava sendo preparada para um tipo diferente de papel dentro da hierarquia religiosa católica. Aliás, tal fato rendeu-lhe diversos conflitos com as irmãs superiores, pois vivenciou situações de preconceito social e racial na divisão das tarefas de limpeza¹³⁵. Temos em comum

15/01/2001.

¹³³Ver CNBB, 2001.

¹³⁴Como exemplo: “Estes três momentos (ver-julgar-agir) são sempre dialetizados e considerados como passos de um único processo de expressão, aprofundamento e mobilização da fé para que seja eficaz em termos de produzir graça social, dignidade dos filhos de Deus e uma convivência mais participada e fraterna.” (BOFF, 1986, p. 126).

¹³⁵Em meu trabalho de mestrado apresentei a seguinte história que me foi contada pela Cida: “Certa vez, uma das alunas, moça negra e de origem humilde, descrita como sendo extremamente tímida, que não conseguia reagir quando era confrontada, foi acusada pela irmã superiora de ser responsável pelas torneiras não estarem bem limpas e os panos largados sujos dentro do balde. Cida afirmou que a culpa não era dela, mas de outra aluna, que chamou de Mariinha (sic), branca, vinda de uma família com muitas posses e que não hesitou em deixar a responsabilidade recair sobre a companheira. A bronca que a moça acusada recebeu foi tamanha que ela não conseguia mais nem falar, engasgava nas palavras e começou a chorar. Minha entrevistada afirma que não era possível se conter, partiu para a defesa da moça, acusando a irmã de estar se comportando de maneira preconceituosa, que todas ali estavam para se tornarem irmãs e não empregadas domésticas, sendo necessário haver uma melhor divisão do trabalho. Terminou abordando a proteção que era dispensada para as alunas brancas e com melhores condições financeiras, atitude que acabava por conferir um valor maior à palavra de pessoas como a Mariinha (sic), apontada então como a verdadeira responsável pelo trabalho de limpeza das torneiras e dos panos. Considerando-se o que foi dito na entrevista é possível imaginar a situação criada, ela conseguiu livrar a amiga acusada, mas não

com os outros relatos o conflito com os superiores da sua ordem religiosa. A ordenação de Ângelo foi sendo adiada até o ponto da sua saída. Segura foi hostilizado por passar mais tempo militando na comunidade do que cumprindo com suas obrigações no seminário, até finalmente surgir a recomendação de que fosse desligado da ordem. A Cida acabou afastando-se por conta própria, dedicando-se totalmente à participação na organização do grupo II¹³⁶.

Existem portanto pontos comuns na trajetória destas três lideranças, o que não quer dizer que todas as lideranças seguiram o mesmo caminho. O ex-seminarista Iram de Rezende, por exemplo, não continuou vinculado ao movimento, partindo para uma carreira política no Paraná. Ângelo contou-me o destino deste que é considerado a liderança chave da luta do grupo I de Sumaré:

O Iram tem uma história engraçada. O Iram ajudou a fazer todo este movimento depois foi pro Paraná. (Foi lá, entrou lá, foi chamado por um...) uma das pessoas que moravam conosco aqui tinha um parente que morava em Cornélio Procópio, e esse cara, que era seminarista também, chamado Francisco, foi morar em Cornélio Procópio. Quando a gente tava, quando ele tava lá ele veio e falou: "Iram, tem um trabalho pra você aqui na prefeitura, assim assim...", me convidou também pra ir pra lá e eu falei: "Não, não vou, tal tal tal...". E o Iram foi. E ele foi e já logo foi ser secretário na prefeitura e depois foi candidato, entrou no partido PMDB, criou um movimento na cidade, chamava Tendência Popular, se elegeu vereador pelo PSDB. Ele foi candidato pelo, primeiro tava trabalhando com a turma do PMDB, depois tinha o PT na cidade mas ele não..., ele fundou o PT aqui, lá não entrou. Por causa da conjuntura do Paraná. Então ele foi tendo uma história assim que foi, eu acho no meu ponto de vista assim, fazendo uma crítica até, foi andando pra trás. PMDB, depois PSDB e hoje um amigo falou que ele tá trabalhando pro PFL, prum cara da UDR no PFL! Falei: "Será possível? Se eu pegar esse cara eu bato nele!" (risos) Depois de tudo que nós passamos aqui ir trabalhar pra esses caras não tem condição! Então eu não sei o que tá acontecendo, que o Iram não é uma pessoa de má índole, não é uma pessoa puramente interesseira, é uma pessoa que tem um preceito que... Então eu não sei o que tá acontecendo... não sei se é a conjuntura do

conseguiu escapar de uma conversa a portas fechadas com a irmã. Mas até mesmo nesta conversa Cida mostrou sua determinação, pois ela deveria ter se apresentado antes do almoço e das aulas da tarde, mas apareceu diante das irmãs somente depois de cumprir com estas duas atividades." (MACHADO, 2002, p. 81).

¹³⁶ O pai de Cida participou das lutas do Assentamento II, após seu falecimento Cida ficou com lote, onde morou com Segura e os filhos que tiveram até o dia em que ela mesma veio a falecer (27 jun. 2003).

lugar que vai aproximando as pessoas... sei lá! (...) Só sei que ele mudou pra Curitiba e hoje (?) segundo a última informação ele trabalha na assessoria de um cara do PFL que já foi da UDR no Paraná. Inclusive mandou recado, mandou recado não, uma amiga minha que encontrou com a mulher dele mandou falar que se eu quiser trabalhar ele tem um serviço arrumado.” (Informação verbal, Ângelo Perugini, 2000)

Outras referências de liderança, padre Israel e o ex-frei Tito estão mais próximos ao grupo, mas sem uma ligação orgânica nem mesmo constante. Gravei alguns comentários interessantes durante a celebração dos 18 do Assentamento II em 17 de maio de 2003, que foi conduzida pelo padre Israel. Ele lembrou da fé que os manteve unidos, fazendo com que não desanimassem da luta: “Eu posso dizer foi uma luta dura. Mas nesta luta nós contávamos com uma presença. A presença de Deus.”, depois continuou ao lembrar-se da chegada da polícia: “Um momento duro. Mas não desanimou, o povo não desanimou. Mesmo todo mundo acampado no olho da rua né (pedindo a confirmação dos presentes), o povo não desanimava. [É verdade...] Que coisa fantástica!” (Informação verbal, Padre Israel, 2003)¹³⁷. Foi o ex-frei Tito quem lembrou de que algumas pessoas, no dia em que estavam sendo despejados, chegaram a falar que o padre os havia levado para o meio de um mato, situação que somente piorava com a chegada da polícia. Os que assim falaram não ficaram mais com o grupo:

Mas só lembrando que na noite da ocupação, lá pela meia noite a polícia chegou, nós estávamos lá no meio do mato e algumas pessoas já ficando por trás diziam, o padre Arnaldo que acompanhou o grupo ouviu o seguinte: “Onde esse padre trouxe nós! No meio desse mato!”, e acabaram (?) e acabaram desistindo. (Informação verbal, Tito, 2003)

Tito lembrou-se de relatar outro episódio, também de interesse, de uma mulher que durante toda a situação vivida com a polícia no dia do despejo, chegou perto dele e disse: “Frei, eu sou evangélica agora, mas tenho uma Nossa Senhora Aparecida [risos] na gaveta do meu guarda-roupa e ela vai proteger nós hoje!”. O relato provocou risadas entre os presentes, pois foi realmente contado em tom de

¹³⁷ Depoimento gravado durante a missa em celebração aos 18 anos do Assentamento II, no centro comunitário e escola do grupo, em 17 de maio de 2003.

anedota. Weber (2000) já ressaltava que praticamente todas as religiões e éticas religiosas precisaram adotar alguma forma de culto aos santos, justamente para se adaptarem às necessidades de seus fiéis. É para esses santos que a devoção cotidiana e genuínas dos fiéis se dirige. O caso ilustra a situação¹³⁸. O depoimento de padre Israel procura confirmar a ligação direta entre a religião e a luta dos moradores do assentamento, procurando destacar que as pessoas animadas pela fé não desistiram da luta e encararam todas as dificuldades. O primeiro caso contado por Tito reforçou uma impressão que surgiu na época do meu mestrado, a qual acabou consolidada na pesquisa deste doutorado através de observações pontuais, mas de uma grande sinceridade¹³⁹ da parte de alguns moradores: *o papel determinante das lideranças*. Algumas pessoas identificavam as lideranças, principalmente os seminaristas, como os condutores do grupo, até mesmo como os que haviam determinado o local da ocupação, afinal questionam em tom de exclamação “Onde esse padre trouxe nós!”. O segundo caso, além de confirmar a presença de não-católicos no grupo desde o começo, mostra que há, mesmo entre pessoas de opções religiosas diferentes, alguns denominadores comuns da fé (NEGRÃO, 1997)¹⁴⁰ que ajudaram a reforçar a interpretação de que estavam

¹³⁸Preciso comentar aqui que Weber acreditava que tanto o judaísmo como o protestantismo eram exceções no que se refere ao culto aos santos, por não o apresentar. O caso relatado aqui não contradiz a tese weberiana, na medida em que devemos lembrar que ele estava pensando em termos de tipos ideais dos fiéis de cada religião, o que excluí os casos de dupla filiação religiosa e de conversões e reconversões religiosas.

¹³⁹Quero lembrar que durante o mestrado colhi entrevistas com a utilização de um gravador, obtendo bons depoimentos. Mas algumas experiências de relatos sem gravação naquela época provaram ser ainda mais ricas. Tal fato foi confirmado na retomada de minhas visitas ao Assentamento II para o doutorado, onde a ausência de um gravador, lembrete físico do papel que estava exercendo ali como pesquisador, foi um facilitador de contatos. As conversas corriam mais livremente. Mesmo nas melhores entrevistas realizadas com o gravador, quando a presença do mesmo parecia já não ser tão sentida, era preciso parar e virar o lado da fita... Por conta disto mudei a metodologia de trabalho de campo em todas as visitas que ali realizei para o doutorado, empregando a elaboração de um diário de campo, onde as informações obtidas eram anotadas no mesmo dia, seguidas de observações e impressões. Os resultados obtidos serviram para orientar novamente meu olhar sobre as entrevistas gravadas, revelando desdobramentos e conexões que antes haviam passado despercebidas.

¹⁴⁰Estudando a vivência religiosa plural do brasileiro Negrão afirma: “...partirei da afirmação da existência de uma cultura religiosa brasileira popular, que inclui um 'mínimo denominador

recebendo uma proteção divina naquela luta. Também indica a importância dada aos seminaristas como agentes que estavam ali para legitimar a participação de todos na luta, pois a senhora que veio falar com Tito havia decidido mostrar-lhe que havia um elemento maior de unidade entre aquelas pessoas, revelar que mesmo entre pessoas que professavam religiões diferentes existia um ponto de contato, uma mesma crença que fortificava a união de todos. Assim como ela, mesmo sendo evangélica, não havia abandonado a devoção na santa, mantendo sua imagem entre seus pertences mais íntimos¹⁴¹, esta também não os abandonaria no momento de maior dificuldade. Tito ressaltou ainda: “Então aquele grupo que tá aqui hoje, é aquele grupo que enfrentou (?), que perseverou e enfrentou todas as dificuldades. (?) É um momento bastante forte estar aqui, pra nós a perseverança é fundamental.”. Tal descrição relaciona-se diretamente com as informações fornecidas pelo Sr. Alcindo e que trabalhei anteriormente. Foi Tito também quem relatou outro momento marcante da luta do grupo II, uma cena que eu nunca havia ouvido de nenhum assentado, sobre a reação das crianças na hora da desocupação: “E depois a criançada marchando atrás da polícia cantando 'marcha soldado cabeça de papel'. Todos marchando e as crianças tirando um sarrinho da polícia atrás...”. Inevitável lembrar aqui da menina Luciana, que certamente abriu espaço com seu gesto para que a reação das demais crianças do grupo fizesse-se de maneira tão espontânea. Também é mais um sinal de como o momento do despejo foi tenso para todos os envolvidos, de modo que

comum' capaz de ser identificado pelo homem religioso nos diferentes cultos integrantes do campo.” (NEGRÃO, 1997, p. 70).

¹⁴¹A informação de que a santa estava guardada em uma gaveta do guarda-roupas, ou seja um local seguro dentro de sua casa, livre dos olhares curiosos, é forte como simbologia desta crença que era maior do que os preceitos da religião que adotava. Uma gaveta no seu guarda-roupas, que pode servir para organizar aquilo que utilizamos com certa frequência, indicando portanto um contato diário, mas também pode ser entendida como local onde guardamos aquilo que não nos é útil a todo momento, mas de que não queremos nos desfazer por possuir qualquer tipo de valor ou utilidade. A informação é indicativa de uma postura religiosa comum no Brasil, tendo entre seus exemplos os católicos que freqüentam centros espíritas e centros de religiões afro-brasileiras.

cada pessoa fez o seu próprio registro da situação.

Ao final da celebração, após a comunhão, Segura tomou a palavra para puxar um canto, que afirmou ter sido escrito para os moradores do Assentamento II, servindo como uma espécie de hino. O que poderia parecer um exagero de Segura transformou-se em uma cena emocionante, quando absolutamente todos os presentes¹⁴² se puseram a cantar a música, sem nenhum acompanhamento instrumental, muitos nem mesmo precisaram olhar no folheto com as músicas impresso para a celebração:

1. Senti no peito uma tristeza medonha,
ao ver os filhos numa penúria danada.
E o patrão, querendo a terra que era minha,
pra plantar o que ele tinha,
para o seu gado pastar.

2. Saí do campo e vim ser um operário,
mas na cidade era o mesmo proprietário,
que me pagava só um salário de fome,
me fazendo um quase homem,
nas favelas de ninguém.

3. E na cidade era tudo um desatino,
sem estudo e sem destino,
eu era só um marginal.
E fui chamado de perdido e vagabundo,
eu que era o rei do mundo,
no meio do meu roçal.

4. Já sem destino me apanhou um desespero,
mas nesta hora veio Deus me ajudar.
E me mandou um companheiro amigo,
que me falou num sentido,
não posso desanimar.

5. Ele me disse que a terra foi Deus quem fez,
e Ele não deu o título a ninguém,
nasci na terra e na terra me criei,
para a terra voltarei
com os companheiros meus.

¹⁴²Por se tratar de uma celebração do aniversário do assentamento o galpão da escola estava lotado, com vários moradores que não eram habituais nem mesmo nas missas comuns rezadas na comunidade. Aqui também os assentados seguem o padrão de participação de grande parte dos católicos brasileiros, que somente vão à Igreja em datas especiais do calendário religioso católico, como o Natal e Páscoa.

6. Hoje me chamam de SEM TERRA que quer terra,
pois sem possuir a terra, nem homem eu não sou.
Hoje me chamam de SEM TERRA que quer terra,
quero um pedaço de terra,
para plantar o que eu sou.

7. Agora estou pedindo aos companheiros,
que como eu são filhos da mesma terra.
Vamos unir, chamar todo lavrador,
que a escravidão passou,
para quem quiser lutar.
(COMUNIDADE DO DIVINO ESPÍRITO SANTO, 2003)¹⁴³

Tivesse sido a música cantada somente pelos moradores que sempre participam das celebrações, encontros de oração e das leituras orantes, teríamos uma confirmação de que a influência da religiosidade católica não possui peso determinante na trajetória do grupo II de Sumaré. Mas todos os presentes conheciam a música e a cantaram com vozes muito mais elevadas do que as demais músicas da celebração. Mesmo quem não conhecia a letra inteira de memória, que na maioria eram as crianças e os adolescentes do assentamento, sabia a melodia e foi capaz de acompanhar o grupo. A imagem da tristeza de não conseguir alimentar os filhos no trabalho com a terra, culminando com a saída do campo para a cidade, onde ele se torna um desatinado, continuando a viver em desespero, construindo o retrato das dificuldades do passado rural vivido por aquelas famílias, mas justamente pretendendo mostrar que a solução não era permanecer na cidade, mas retornar ao campo para desta vez conquistar um pedaço próprio de terra, pois a falta desta é que fora a verdadeira causa do êxodo para o espaço urbano. Nas estrofes quatro e cinco temos a afirmação de que Deus os socorreu no momento de desespero, através do envio de um “companheiro amigo”, que simboliza aqui os diferentes agentes religiosos que atuaram na CEB do Jardim Rosolém, justamente empregando as imagens bíblicas

¹⁴³O folheto da celebração não fornece a informação sobre a autoria da música, identificada apenas como canto de “pós-comunhão”. *Comunidade do Divino Espírito Santo* é como foi nomeada a comunidade católica do Assentamento II. No Assentamento III é chamada de *Comunidade de São Francisco*.

para reinterpretar o direito de propriedade da terra. A música revela então o papel central dos agentes religiosos na luta do grupo, de mostrar-lhes um novo caminho para a sobrevivência de suas famílias. A sexta estrofe mostra a criação da identidade de sem-terra, em letras maiúsculas, mas principalmente ao afirmar “quero um pedaço de terra, para plantar o que eu sou.”, revelando que eles mesmos se tornariam os construtores de tal identidade no trabalho com a terra. Na última estrofe temos a mensagem que expressa grande parte do sacrifício feito pelos membros do grupo II¹⁴⁴, no qual a união foi fundamental, mas sendo necessário haver o desejo individual de tomar parte de tal luta até o final, para então deixar de ser escravo. O simbolismo do deixar de ser escravo é certamente muito importante, ajudando a explicar as decisões individuais tomadas pelos assentados, como nos vários casos de abandono do sistema de produção cooperativa. É o que nos mostra a fala anteriormente citada do sr. Alcindo e também a de um dos assentados pesquisados por Feix em Rondonópolis-MT:

“Nós vamos participar de uma cooperativa? (...) Nós vamos passar a vida inteira sendo administradas pelo MST? (...) Viver controlado o resto da vida, plantando, trabalhando do jeito que o MST quer? E como que ficam os nossos sonhos?” (Liderança que não quer se identificar. Entrevista concedida em 28/08/1999) (FEIX, 2001, p. 186)

Uma mesma Igreja e tanta diversidade de papéis e opiniões, tantos caminhos diferentes... Segura e Cida assumiram uma vida conjunta no assentamento, mas sem abandonar a participação comunitária, religiosa e política na cidade. Atualmente Segura tem um cargo como funcionário da prefeitura de Sumaré. Já comentei que Ângelo entrou para a política, depois de passar alguns anos atuando na formação de outros assentamentos, os cinco que tiveram sua origem na região de Sumaré, até ser lançado e eleito vereador pelo PT de Hortolândia, sendo hoje o prefeito desta cidade. Creio que uma das chaves para compreender o papel destas lideranças e os caminhos por elas tomados encontra-se na literatura da Teologia da Libertação. Para começar seria necessário

¹⁴⁴E, evidentemente, de todos os que se engajam na luta pela terra.

entender a separação efetuada entre fé e religião, a primeira entendida como experiência e a segunda como uma visão organizada do sagrado:

A fé permanece onde há aceitação de uma intervenção de Deus, particular enquanto acontecimento histórico, absoluta enquanto significação para todos os tempos e povos. O “religioso” apóia-se em símbolos, em doutrinas fixadas, em instituições cristalizadas, enquanto que a fé é dimensão fundamental da existência, resposta pessoal e comunitária ao apelo de Deus. (LIBÂNIO, 1975, p. 96).

Pela afirmação de que fé é experiência chegamos então ao ponto de que ela pode ser entendida como ação, algo que justamente ocorre pela experimentação. A Teologia da Libertação é definida por Boff (1980) como tendo surgido da práxis, ou seja, da ação de fé, é resultado da experiência de uma prática que busca a libertação, a construção de uma nova realidade. Tal teologia se aproxima dos conhecimentos das ciências sociais mais como instrumentais analíticos, ferramentas que ajudam a descobrir as causas da opressão ao povo e a elaborar outros modelos de sociedade. Boff também a denomina de *Teologia do Cativo*, abordando justamente o período histórico de seu desenvolvimento no Brasil, durante a ditadura militar, momento que tornou necessário inserir-se no meio do povo de maneira prudente, buscando por articulações dentro do sistema vigente, já que “Não se pode, sem agravar a situação de repressão, ser livre a todo custo.” (BOFF, 1980, p. 42)¹⁴⁵. A imagem empregada também é a do povo hebreu vivendo como escravos, cativos, no Egito, justamente um dos paralelos mais fortes desenvolvidos no trabalho dentro das CEBs em todo Brasil. Ocorre que o texto bíblico não é entendido por tal teologia como uma obra caída do céu, já finalizada, mas sim como resultado de construções humanas, refletindo os elementos condicionantes de sua própria época, mas através dos quais é possível chegar ao cerne da mensagem divina, que seria justamente a mensagem de

¹⁴⁵Gostaria de marcar aqui a coragem de Boff, pois escreveu em 1975, período duro da ditadura: “Cabe à Igreja manter viva a esperança sem a qual um povo esmagado não vive, procurar os seqüestrados pelas forças repressoras, consolar os órfãos, defender os desprotegidos contra a prepotência do aparelho militar.” (Ibid., p. 43).

libertação do cativo, que pode ser entendido como a escravidão no Egito ou até mesmo a situação de exclusão social pela pobreza. “Toda teologia ou é libertadora ou nem é teologia.” (Ibid., p. 57), ou seja, o importante é que o teólogo, o agente religioso que se pretenda realmente portador da palavra de Deus, atue no sentido de libertar o povo dos seus cativos. Assume-se integralmente uma opção que não é somente preferencial pelos pobres, mas é de procurar julgar o mundo pelo ponto de vista deles. Um dos problemas que os agentes religiosos enfrentam nas comunidades em que atuam é justamente a definição do que seria tal ponto de vista. Em Sumaré o ponto comum era a conquista da terra, como forma de sair de uma situação de exclusão econômica que ameaçava o bem-estar familiar de cada um dos envolvidos, mas outros itens revelaram a existência de uma diversidade muito maior neste ponto de vista dos mais pobres na região: a produção coletiva na terra que não obteve sucesso, apesar de insistência de alguns moradores; a continuidade da participação na vida religiosa católica da comunidade, muito reduzida nos dias de hoje; além da própria questão da viabilidade econômica dos lotes familiares, sendo comum encontrarmos assentados que têm como atividade principal algum emprego na cidade de Sumaré¹⁴⁶, tornando a atividade agrícola complementar à renda familiar. Aqui surge uma definição que devo destacar, sobre o papel do teólogo, entendido sempre também como agente religioso no meio do povo pobre:

Sua função é a do intelectual orgânico: ajuda as classes oprimidas a tomar consciência, a desmascarar as ideologias castradoras, a elaborar e

¹⁴⁶São as principais lideranças do grupo, como veremos, as que adotam tal tipo de organização do trabalho. Acredito que o fato se deva justamente às dificuldades de se conciliar as atividades de coordenação e militância política e religiosa com a jornada de trabalho necessária para se sobreviver somente da produção do lote. Recordo novamente da brincadeira do sr. Sidiney em uma de nossas conversas dizendo que o trabalhador agrícola somente tem folga em dias de tempestade. Estudo de Cavalcanti e Barros sugere que a pluriatividade dos assentados pode ser um elemento desejável para as novas políticas de reforma agrária, que incorporam a preocupação com a preservação do meio ambiente: “A polivalência funcional e ocupacional, portanto, podendo operar como um canal de abertura para a exploração de novas frentes de ocupação, emprego e renda rurais num contexto delicado de implementação de políticas de preservação ambiental.” (CAVALCANTI; BARROS, 2006, p. 220).

manter a visão global, etc. Em contato com as bases se enriquece, mantém vigilante a própria linguagem e compromete-se com seu destino em outro nível de luta. (BOFF, 1980, p. 59, grifo nosso)

A tentativa de adotar a perspectiva gramsciana não precisa, então, nem ser procurada com grande apuro pelo pesquisador, ela já é apresentada e dada como elemento da própria Teologia da Libertação em seu trabalho no meio popular¹⁴⁷. É um trabalho que não esconde seus propósitos e opções, afirmando que pretende levar o povo a compreender melhor as condições de sua situação de exclusão do sistema vigente, querendo provocar uma ação, práxis, transformadora da realidade. Mas, diferentemente da proposta de Gramsci, os teólogos não devem propor ações revolucionárias, que somente poderiam intensificar movimentos repressores, conforme já apontei anteriormente. Boff aponta ainda o seguinte sobre o papel dos teólogos:

O teólogo, portanto, situa-se dentro de um processo maior da Igreja com um ministério específico: aquele de iluminar racionalmente os conteúdos de inteligibilidade da fé e da prática da fé. Todos os cristãos devem poder pensar a sua fé, pois do contrário não seria uma fé humana. O teólogo assume esta tarefa de todos e se aprofunda nela. Transforma-se num intelectual organicamente articulado com a comunidade.

Dizer que o teólogo se constitui num intelectual orgânico da comunidade significa que (1) ele vai dedicar-se especialmente ao estudo dos conteúdos da fé cristã, encarnado dentro de uma realidade sócio-histórica bem definida; isto significa também que (2) se preocupará com a organização e a caminhada concreta da comunidade, pois caso contrário perderia sua organicidade vital com a comunidade. (BOFF, 1986, p. 121-122)

Ao pensar sobre os chamados intelectuais e quem são eles, Gramsci distingue duas formas como sendo as mais importantes:

1. Aqueles intelectuais que cada classe elabora ao se desenvolver, especializados em certos aspectos da sua atividade. Estes são os definidos como *intelectuais “orgânicos”* especificamente, sendo importante observar que ele emprega o uso de aspas nas duas primeiras vezes em que usa o termo. Aqui também apresenta a existência dos chamados *intelectuais*

¹⁴⁷Relembro das observações mencionadas em Löwy (1991, 2000).

“tradicionais”, também com o emprego de aspas.

2. Os intelectuais preexistentes ao desenvolvimento de cada nova classe, que representavam uma possibilidade de continuidade histórica. Afirma que o modelo típico desta categoria de intelectuais seriam os eclesiásticos, que “... pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária...” (GRAMSCI, 1978, p. 05). Importante destacar que aqui o uso das aspas é suprimido, sendo a terceira vez em que aparece no texto que utilizo como fonte. Estes são os intelectuais definidos anteriormente como tradicionais, uma camada de administradores, clérigos, filósofos, teóricos, cientistas, etc.

Para o autor, os intelectuais, como categoria profissional, exercem uma função social, a qual vai então descrever, sendo famosa a sua observação: “Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais.” (Ibid., p. 07). Seu objetivo é destacar que qualquer atividade humana exige algum grau de atividade intelectual, mesmo no trabalho mais repetitivo e braçal, sempre há algum tipo de elaboração mental. Ao fazer tal afirmação pretende reforçar que o intelectual exerce certa função social, uma atividade que o leva a especializar-se em alguma área, mas devendo assumir então outras responsabilidades diante do grupo do qual faz parte. Ser intelectual é profissão que depende portanto de dedicação específica, não sendo resultado de mentes privilegiadas. Gramsci combate a ilusão de autonomia e independência que os intelectuais tradicionais consideram possuir com relação às camadas dominantes, mostrando justamente que cada classe desenvolve seu próprio conjunto de intelectuais orgânicos, em uma gradação de atividades, da mais intelectualizada até a mais física, mas sempre afirmando que mesmo nesta última há atividade intelectual. Gramsci destaca o papel do intelectual orgânico como membro de uma classe, atuando dentro dela e tornando-se seu dirigente, função que ele define como sendo a de um “especialista mais

político” (Ibid., p. 08). Vejamos então a comparação com o papel do teólogo apontado por Boff e com a atuação dos agentes religiosos em Sumaré. Para Boff o teólogo é um intelectual orgânico pois tem como função uma práxis no meio popular que deve levar à libertação de todas as opressões, deve ser a pessoa que estuda os textos bíblicos olhando para a sua aplicação histórica no presente, deve propor caminhos e alternativas para a comunidade em que trabalhar, buscando livrá-los de todo cativeiro. O teólogo é então o dirigente da comunidade em que se insere, caso contrário não estaria nem mesmo sendo teólogo, afinal a libertação “... não se realiza apenas por meio de convicções intelectuais profundas. Deve-se chegar a atitudes concretas, pois são estas que modificam a realidade.” (BOFF, 1980, p. 57), assim como Gramsci afirma que o intelectual deve “...imiscuir-se ativamente na vida prática, como construtor, organizador,...” atividade “...sem a qual se permanece 'especialista' e não se chega a 'dirigente' (especialista mais político).” (GRAMSCI, 1978, p. 08). Boff não destaca, como Gramsci, seu desenvolvimento através de membros da mesma classe social em que vai atuar como dirigente. O teólogo deve ser o dirigente, encontrando e incentivando que pessoas da comunidade assumam este mesmo papel, membros dela que estudariam as mensagens bíblicas com mais atenção, muitas vezes encaminhados para cursos de formação dentro da própria Igreja Católica, tornando-se então os intelectuais orgânicos surgidos do meio da comunidade.

É importante continuar a desenvolver a idéia anterior, pois vai ter implicações ao longo de todo o texto. O sentido gramsciano do intelectual pede que ele surja do próprio meio em que vai atuar, sendo justamente o representante daquele extrato do grupo que exerce a atividade que envolve uma maior quantidade de trabalho intelectual. A CNBB, em consonância com as determinações da Conferência Episcopal de Santo Domingo em 1992, pronunciou-se da seguinte maneira sobre a questão dos leigos e seu papel nas CEBs:

Santo Domingo lembra igualmente que a CEB é a célula viva da paróquia, entendida como comunhão orgânica e missionária. A CEB será animada por leigos, homens e mulheres, devidamente preparados no processo comunitário. Esses animadores estarão em comunhão com o pároco respectivo e o bispo. (CNBB, 1993)¹⁴⁸

Interessante perceber as implicações de tal posicionamento oficial da Igreja Católica brasileira para a teoria de Gramsci sobre os intelectuais. O trabalho da Igreja nas comunidades populares já era apontado como prioritário desde a Conferência de Medellín, em 1968, na qual se fala especificamente em “comunidade eclesial”, definida como espaço de participação conjunta dos representantes da Igreja e de membros da comunidade, em torno de uma ação pastoral, ou seja, ação guiada pelo preceito de divulgação da fé cristã em uma missão salvadora. Medellín e Puebla são sempre as conferências episcopais lembradas nos textos de Teologia da Libertação, assim como a encíclica *Gaudium et spes*, pois foram os momentos da definição e confirmação da chamada “opção preferencial pelos pobres”, reconfirmada também em Santo Domingo. A teoria gramsciana aponta os eclesiásticos como parte do grupo de intelectuais tradicionais, que são preexistentes ao desenvolvimento de intelectuais orgânicos pelas classes populares, destacando a ligação orgânica do clero com a aristocracia fundiária. Ao mesmo tempo afirma que existem intelectuais de tipo urbano, surgidos com o desenvolvimento da indústria e suas necessidades, e os de tipo rural, que são os tradicionais, que atuam como mediadores da “... massa camponesa com a administração estatal ou local (advogados, tabeliães, etc)...” (GRAMSCI, 1978, p. 13). Os padres são incluídos entre estes intelectuais, determinando um tipo de modelo de aspiração social ao camponês, que espera

¹⁴⁸Disponível na coletânea *Pronunciamentos da CNBB, 1992-1996*, intitulada “Carta às Comunidades Eclesiais de Base”, de 24 nov. 1993. No texto final da Conferência de Santo Domingo lê-se: “A comunidade eclesial de base é a célula viva da paróquia, entendida esta como comunhão orgânica e missionária. A CEB em si mesma, ordinariamente integrada por poucas famílias, é chamada a viver como comunidade de fé, de culto e de amor; há de estar animada por leigos, homens e mulheres adequadamente preparados no mesmo processo comunitário; os animadores devem estar em comunhão com o respectivo pároco e o bispo.” (CELAM, 1992, n. 61, traduzido do original em espanhol).

poder tornar um de seus filhos um intelectual, especificamente um padre. Há, portanto a possibilidade de elevação do status da família do camponês que conseguisse, pela via da instituição religiosa, tornar um dos seus filhos parte do grupo dos “senhores”. Pensando na trajetória das lideranças religiosas do Assentamento II podemos encontrar alguns destes elementos: pessoas de famílias humildes encaminhadas para a vida religiosa. Ângelo contou-me que entrou para o seminário com onze anos de idade e quando se envolveu definitivamente com a organização de comunidades estava com vinte e quatro, já tivera suas namoradas e ainda assim lhe foi difícil sair do seminário, mesmo já tendo constatado que não tinha a vocação necessária, justamente pela expectativa dos seus pais em ordenar mais um dos filhos¹⁴⁹. Mas a relação seria muito mais forte do que a de uma possível ascensão social do grupo familiar:

Não se compreende nada da vida coletiva dos camponeses, bem como dos germes e fermentos de desenvolvimento aí existentes, se não se levam em consideração, se não se estuda concretamente e não se aprofunda esta subordinação efetivas aos intelectuais: todo desenvolvimento orgânico das massas camponesas, até um certo ponto, está ligado aos movimentos dos intelectuais e dele depende. (GRAMSCI, 1978, p. 13)

A afirmação aqui é de que existe uma relação de subordinação dos camponeses aos intelectuais tradicionais, entre eles evidentemente os membros do clero. Pensando novamente na descrição das CEBs proposta pela CNBB e pelo CELAM, como sendo efetivamente as células da Igreja, compostas por pessoas que devem ter recebido a formação adequada para o trabalho nas comunidades, em parceria com padres e bispos, temos um quadro certamente próximo desse onde Gramsci identificou tal relação de subordinação. Mas o caso aqui em discussão exige que sejam dados alguns passos adiante, que avancemos para além do local e ambiente no qual Gramsci escreveu, mas também que pensemos no momento em que as declarações sobre as CEBs estão sendo produzidas. Se Gramsci escreveu observando a situação da Itália da cela de sua prisão, entre os

¹⁴⁹Ele tem um irmão mais velho que é padre.

anos de 1926 e 1937, acompanhando o avanço do governo fascista de Mussolini e o apoio direto que recebeu inicialmente da Igreja Católica¹⁵⁰, para a CNBB os anos de 1992 e 1993 não eram tão violentos quanto a Itália de Mussolini. Tivemos o impedimento do presidente Collor (1992), cujo tempo no governo representou um retrocesso para as lutas dos movimentos sociais no Brasil, especificamente a luta por reforma agrária, havendo grande redução no ritmo dos processos de desapropriação conduzidos pelo INCRA, conforme se pode ver na tabela seguinte:

Tabela 04 – Desapropriações de terras no Brasil

Ano	Área desapropriada (ha)
1985 – 1989	4.191.147
1990 – 1993	2.775.282
1993 – 1994	1.086.546
1995 – Nov. 2000	10.564.327

Fonte: INCRA, 2000.

Sobre o número de famílias assentadas naquele período, David, Waniez e Brustlein afirmam:

Durante o governo Collor (1990-1992), no qual prometeu-se inicialmente terra a 500 mil famílias, foram praticamente interrompidos tanto o processo de inscrição de novas terras ao cadastro como novas desapropriações. Neste período, somente 23 mil famílias receberam o título de propriedade de terras, provenientes do estoque deixado pelo governo precedente. (DAVID; WANIEZ; BRUSTLEIN, 1997, p. 52)¹⁵¹

¹⁵⁰Em todo período em que ficou preso até sua morte, o papado esteve com Pio XI, que assinou acordos com diversas potências do período, inclusive o Tratado de Latrão em 1929, com Mussolini, estabelecendo a criação do Estado do Vaticano. Ao longo dos próximos anos as relações do papa com o governo italiano se deterioraram, principalmente após ataques feitos contra associações da Ação Católica, que foram denunciados na encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junho de 1931 (PIO XI, 1931). A encíclica não adota um tom de censura direta ao partido fascista ou à Mussolini, mas ressalta o absurdo de ataques feitos, tanto pelos jornais como em violências físicas diretas, contra grupos de jovens católicos. Interessante destacar que o partido fascista utilizava como argumento para atacar a Ação Católica, especificamente os Círculos Católicos da Juventude, a afirmação de que era uma organização que formava jovens fracos, mais obedientes à Igreja que ao Estado, sendo portanto dever do governo destruí-la para proteção do próprio Estado. Ou seja, destacava o mesmo aspecto de Gramsci ao apresentar a instituição religiosa católica como controladora e manipuladora, fato que revela portanto um aspecto daquela Igreja que era percebido por membros de diferentes ideologias políticas e sociais.

¹⁵¹No mesmo artigo os autores também afirmam que no período de 1985 até 1995,

Isso no que diz respeito à luta pela terra. Sobre a questão da religião a década de noventa viu também o crescimento das religiões evangélicas, pentecostais e neopentecostais. Em 1991, de acordo com o censo do IBGE analisado por Mariano (1999, p. 10), os evangélicos eram um grupo de 13.189.282 pessoas, representando 8,98% da nossa população, mostrando um crescimento de 67,3% destas religiões durante os anos oitenta. Poderíamos pensar então o trabalho das CEBs como configuração de uma ação dupla, avançar a luta e as conquistas dos movimentos populares e propagar a mensagem religiosa católica. Mas tal perspectiva limita demasiadamente a análise que pretendo desenvolver, pois foca a atenção somente em um aspecto, o da perpetuação de uma instituição religiosa, que apesar de ser certamente uma questão importante não deve ser entendida como a preponderante. De que maneira pensar então as relações entre os diferentes pontos até aqui mencionados? Meu argumento é o de que existe algo mais além da reprodução da instituição presente na atuação dos agentes religiosos nas comunidades. Também argumento pela independência na tomada de decisões por parte dos membros dos movimentos de luta pela terra. Ao utilizar o referencial teórico do intelectual orgânico, o mesmo empregado pelos teólogos da libertação, considero necessário acrescentar as indicações da direção da Igreja sobre o que deve ser o trabalho com a população mais pobre dentro das comunidades. O que digo é que não é suficiente, para realmente tentar

compreendendo os governos Sarney, Collor e Itamar, foram assentadas 125.600 famílias, respectivamente 90.000, 23.000 e 12.600. Em três anos do governo Fernando Henrique até aquele momento, 1995, 1996 e 1997, foram assentadas 125.956 famílias. Entretanto o ponto comum de todos os governos foi a redução das metas iniciais de assentamento e o não cumprimento das mesmas ainda assim. Stedile afirma o seguinte sobre o governo Collor: "Particularmente, sofremos muito durante o seu governo. Foi o pior governo que tivemos, não só pela corrupção que ele simbolizou, mas sobretudo pela forma com tratou as organizações sociais e as questões sociais do país." (STEDILE; FERNANDES, 1999, p. 54). Em Poletto, que foi fundador e assessor da CPT, temos o seguinte comentário sobre o mesmo ex-presidente: "De todo modo, seu ministro da Agricultura e da Reforma Agrária, sendo membro da UDR, deixou clara desde o início sua política agrária: toda ela voltada para a modernização da agropecuária. Com isso, a reforma agrária não avançou, e a repressão sobre os que lutaram pela terra foi exemplar, oficial, substituindo e quase desmobilizando a UDR." (POLETTTO, 1997, p.62, grifo do autor).

compreender a dinâmica do movimento aqui analisado, contentar-se com o quadro mais institucional da questão religiosa. É preciso entender o papel dinâmico dos diversos personagens envolvidos, percebendo, como Gramsci, que todos os homens são intelectuais. Em Sumaré efetivamente encontrei a presença de intelectuais orgânicos, tanto os do tipo tradicional como os que surgiram do próprio grupo. Os tradicionais seguem o modelo gramsciano, sendo os seminaristas e padres envolvidos com a comunidade, que ajudam a que ela se organize, interpretando os textos bíblicos com um olhar guiado pelo papel do teólogo como intelectual orgânico proposto na Teologia da Libertação. Outros emergiram do próprio grupo, durante o processo de formação, como o sr. Sidiney, dona Francisca e dona Tereza, que estiveram mais diretamente envolvidos na sua organização e são referências na comunidade até hoje¹⁵². Mas é o conjunto da história do Assentamento II que o torna interessante. Fôssemos considerar uma transposição integral da imagem gramsciana do intelectual, teríamos que acreditar que os camponeses sofrem grande influência desses, especificamente dos padres, desejando inclusive que um dos filhos siga a vocação religiosa. Seria necessário considerar então a existência de um certo dirigismo constante. A questão do controle do movimento por um grupo de intelectuais tradicionais tem relação com a formação da sua militância, que é definida por Souza do seguinte modo: “O militante pode ser definido como aquele que defende ativamente uma causa e entra em combate para ver vitoriosas as idéias do grupo a que pertence.” (SOUZA, 1999, p. 132). Souza destaca que o uso do termo militante aparece primeiro na linguagem teológica da Idade Média, para depois ser utilizado na definição do soldado de milícia, havendo uma relação que igualaria a disciplina eclesiástica com a militar. Na Igreja teríamos o seguinte: “O silêncio e o consentimento indireto são mecanismos essenciais ao funcionamento desta

¹⁵²Entre os três, veremos que dona Francisca é a que mais atua, nos dias de hoje, como liderança da comunidade religiosa. O sr. Sidiney se diz muito cansado pela idade até mesmo para ir nos encontros bíblicos, fato que o tornou uma fonte de informações interessantíssima.

instituição.” (Ibid., p. 139). Souza afirma que Gramsci não acreditava que o mesmo processo deveria ser utilizado na organização do movimento operário, justamente para que não ocorresse o sufocamento da diversidade, necessária para a formação de um “organismo vivo”, o que implica a presença de intelectuais orgânicos, encontrados entre os elementos da própria classe que começa a se organizar e mobilizar:

Ainda que a igreja pudesse servir de modelo de militância e, mais precisamente, de exemplo enquanto aparelho para a construção de uma hegemonia a partir da atividade cotidiana de “convencimento”, “educação” e organização das massas, o percurso do partido operário deveria ser no rumo oposto ao da igreja, qual seja, o caminho contrário à totalização. O partido, e também o militante, não deveriam proclamar-se guias do rebanho. Ao contrário de um “centralismo burocrático”, próprio da igreja, o centralismo do partido deveria ser, segundo Gramsci, um centralismo orgânico, um centralismo em movimento, envolvido em práticas democráticas e, como observa Macciocchi, incapaz de gerar no partido e nos seus intelectuais o falso sentimento de serem os portadores da “verdade revelada”. (Ibid., p. 139)¹⁵³

Souza afirma que a militância de esquerda, influenciada e formada por membros da chamada Igreja Católica progressista, ou seja, aquela ligada à Teologia da Libertação tendeu sempre para a totalização, contando com um certo “consentimento”¹⁵⁴ dos membros dos movimentos por ela coordenados. Acredito que Souza perde de vista justamente a dimensão histórica dos escritos de Gramsci¹⁵⁵, do momento e condições em que são escritos. Ao fazer isto colocou de lado a incorporação do próprio Gramsci ao referencial teórico da Teologia da Libertação, deixando também na margem o diferente contexto histórico e as mudanças de posicionamento da instituição, afinal não é possível dizer que a Igreja analisada por Gramsci é exatamente a mesma que assume a “opção

¹⁵³O autor refere-se ao seguinte texto: MACCIOCCI, M.A.. *A Favor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 174.

¹⁵⁴SOUZA, 1999, p. 139, as aspas são utilizadas pelo autor no seu texto original para destacar o sentido que pretende dar à palavra, indicando na verdade uma situação de ausência de opção real.

¹⁵⁵Referi-me a tal contexto longamente em nota anterior, comentando a encíclica *Non abbiamo bisogno* de Pio XI.

preferencial pelos pobres”. Também acaba por vincular a ação dos militantes unicamente ao modelo soviético e cubano¹⁵⁶, que é o do revolucionário disposto inclusive a empregar a força armada para defender sua causa. A pesquisa e a reflexão até aqui realizadas verificam outros elementos da ligação entre religião e atividade política. Apesar da grande influência na organização do grupo, todos os seus membros eram intelectuais em certo sentido¹⁵⁷, incentivados por diferentes discursos, a conduzirem por conta própria os rumos do assentamento. Foi exatamente o que fizeram ao dividir os lotes e abandonar o coletivismo, demonstrando grande autonomia na avaliação das suas condições de produção. Lembrando que tal escolha não está livre de outras conseqüências, como a registrada por Delboni na sua pesquisa sobre o Assentamento II, ao relatar a história de dona Ilídia, viúva, antiga benzedeira convertida ao evangelismo após a perda de um de seus filhos, Claudeonor. Ela aparece deslocada dentro do assentamento:

A diferenciação social temida pelos mediadores que impuseram a proposta coletiva estava confirmada na trajetória de dona Ilídia. Todos tiveram as mesmas oportunidades, mas ela não prosperou como as demais famílias. Encontrava-se em situação precária, com problemas de saúde, uma aposentadoria para prover a extensa família, com muitas crianças, já que dois adultos morreram, uma estava presa e os demais desempregados. A individualização da luta abriu frestas para o fracasso daqueles que esmoreceram pelo caminho. (DELBONI, op. cit., p. 182)

Percebe-se então que a liberdade de optar pela produção individual não significa necessariamente alcançar o equilíbrio econômico. Revela-se também que não basta o acesso às mesmas oportunidades, pois muitos são os fatores que irão influenciar no desenvolvimento das famílias dentro dos lotes dos assentamentos. Sem participar das reuniões da comunidade, sem comparecer às celebrações religiosas do assentamento devido a sua conversão ao evangelismo, não

¹⁵⁶Os quais também possuem especificidades históricas, mas sobre as quais não me deterei por não ser objeto da minha pesquisa.

¹⁵⁷Relembro mais uma vez da afirmação de Gramsci de que “Todos os homens são intelectuais...” (op. cit., p. 07).

realizando nenhum tipo de atividade de produção ou venda em parceria com seus vizinhos, dona Ilídia acabou, com as tragédias familiares que a atingiram, vivendo em quase isolamento. Sem lamentar suas escolhas ressentir-se daquilo que não pôde controlar: a morte do marido, do filho, de uma das filhas e a prisão de outra, mas ainda valorizando as amizades que possui no assentamento e o respeito com que é tratada (Ibid., p. 201). E, apesar de tantas mudanças, ainda é a produção que os demais filhos realizam no lote, em conjunto com sua aposentadoria, que mantêm a família alimentada.

A vida religiosa também sofreu muitas alterações na comunidade. Acompanhei os encontros dentro do Assentamento II do grupo da chamada *Leitura Orante*, que se reúne todas as semanas para discutir o evangelho, coordenado por uma pessoa de fora do grupo, um Ministro da Eucaristia, com a participação de dez pessoas em média, incluindo-se o coordenador e sua esposa, existindo a participação esporádica de mais pessoas, dependendo do local onde a leitura é feita¹⁵⁸. A reclamação comum nos encontros era justamente sobre a baixa presença de pessoas, recaindo a cobrança principalmente sobre os membros originais do grupo. Segura, que atuava como uma espécie de co-coordenador da leitura algumas vezes, dizia que era difícil retirar as pessoas de casa na hora das novelas, ainda mais em uma sexta-feira, pois a leitura começa às 19:30 hs, prosseguindo por cerca de duas horas. As interpretações das leituras são feitas em moldes semelhantes ao que é descrito na literatura sobre a Teologia da Libertação, procurando-se compreendê-las como mensagens de esperança aos mais pobres, garantindo-se que Deus está do lado dos que mais precisam, buscando paralelos com momentos da vida cotidiana de cada um dos presentes¹⁵⁹.

¹⁵⁸Os membros do assentamento que sempre estiveram presentes eram: dona Francisca, dona Teresa, seu Mário, dona Penha, Lia e Paulo. Interessante destacar que Mário e Penha são casados e que dona Teresa é mãe de Paulo. Há sempre algumas crianças e adolescente presentes, mas muito mais por terem sido trazidos pelos parentes do que por uma grande vontade de participar (nunca as vi participarem ativamente do grupo).

¹⁵⁹No capítulo três farei a descrição mais exata das reuniões, mais especificamente na parte 3.2. *Leitura Orante: fortalecendo velhos laços e criando novos.*

Mas não são todos no grupo que se sentem motivados a saírem de casa e ouvir tais mensagens, pois agora já podem ficar com a família em casa e assistir televisão. E quem pode dizer qualquer coisa sobre isto? Não era justamente para alimentar e cuidar dos filhos que entraram na luta? Não foi para se libertarem que escutaram todas as interpretações dos agentes religiosos na CEB? Libertaram-se dos padrões, libertaram-se da coordenação, libertaram-se da necessidade obrigatória de freqüentar as reuniões na CEB para poder participar da conquista da terra¹⁶⁰, libertaram-se até da participação nas cerimônias religiosas regulares, comparecendo somente para os momentos de festa (religiosas ou não). Não havendo nenhum fator que determine a participação regular resta, aos dirigente religiosos do grupo, lamentar o enfraquecimento da unidade da comunidade, identificando a “falta de Deus/Jesus” como o principal motivo. Por esse motivo é que o novo grupo, chamado entre todos ali de grupo III¹⁶¹, composto por doze famílias, está sendo acompanhado pelos membros da comunidade religiosa do Assentamento II em suas atividades de oração e celebrações. São encontros que acontecem em ambiente festivo, misturando algumas vezes oração, bingo e comida, contando sempre com a presença de moradores dos dois assentamentos (II e III).

O que temos então até o momento? Libertação ou um novo cativeiro através da reprodução das relações de produção capitalista no campo? Olhando na perspectiva do ideal teórico que moveu os seminaristas e padres da região em seu trabalho na comunidade, podemos dizer que a libertação foi relativa. Houve a superação do problema da fome, do desemprego, do aluguel. Mas não se chegou à superação da lógica do sistema que gerou tais necessidades. É neste ponto,

¹⁶⁰A freqüência às reuniões da CEB era controlada com uma lista. As pessoas não podiam simplesmente chegar se dizendo interessadas e comparecer em alguns encontros. Até como medida de segurança precisavam manter um controle de quem estava participando do ideal do grupo realmente.

¹⁶¹Que não deve, conforme explicado na introdução, ser confundido com o terceiro grupo de Sem-Terras de Sumaré que hoje está assentado em Porto Feliz.

considerando-se que a luta do grupo II ocorre no momento em que o MST acabava de ser consolidado, que temos também a questão do ideal socialista. Os autores socialistas, particularmente os marxistas, do qual Gramsci foi o exemplo que destacamos, foram muito utilizados pelos teólogos da libertação, que buscaram neles a crítica ao capitalismo e a sistemática da análise científica da realidade. O MST, através de seu programa geral expresso na fala de seus dirigentes nacionais, defende o socialismo¹⁶², daí o cooperativismo, como o modelo alternativo ao sistema capitalista, entendido como gerador perpétuo de desigualdades crescentes. Dentro de tal lógica não basta ter acesso à terra, resolvendo um problema imediato, mas é necessário questionar e alterar o fator gerador da desigualdade, que é a mentalidade individualista imperante em nossa sociedade. Neste aspecto poderíamos dizer que a luta de Sumaré II permanece inconclusa, por não ter realizado a maior libertação, a que seria mais necessária entre todas. Mas se nos voltamos para os assentados do grupo II temos outra possibilidade. Para muitos ali a conquista daquela terra representou a construção prática de um novo mundo, no qual já não precisavam obedecer nenhum padrão e podiam plantar e colher todos os frutos para a própria família. Ali seus filhos poderiam crescer em um ambiente diferente, longe da violência urbana, alimentando-se melhor. Enfrentar os problemas do tempo da mobilização na CEB teria sido a provação que precisaram superar. Em seu entender já venceram o

¹⁶²Kaustky, teórico marxista que liderou a II Internacional, assim se pronunciou sobre a questão do socialismo, do capitalismo e do cooperativismo: “A característica do socialismo moderno reside na posse dos meios de produção por parte da classe operária, numa comunidade socialista, feita pela coletividade, portanto. Uma sociedade cooperativa de produção, para poder ser considerada uma etapa no caminho conducente a esse Estado, deve ser uma sociedade de produtores revestidos ao mesmo tempo da qualidade de proprietários dos meios de produção. (...) Na sociedade capitalista, dentro de uma cooperativa de produção florescente, chega, cedo ou tarde, um momento em que os cooperadores começam a empregar operários assalariados.” (KAUSTKY, 1980, p. 285). Existe portanto trabalho cooperativo tanto no capitalismo como no socialismo, só que no primeiro chega-se ao ponto em que os cooperados tornam-se patrões, enquanto que no segundo existiria o desenvolvimento de uma coletividade de produtores que possuem os meios de produção em conjunto.

deserto e as tropas do faraó, podendo desfrutar da Terra Prometida¹⁶³! Encontraram seu espaço dentro da sociedade existente e revolucionaram suas próprias vidas. Depois continuaram a se libertar de tudo que acreditavam impedir sua autonomia, inclusive o que antes tinha sido o caminho de salvação, mas que começou a se transformar em uma nova forma de controle que não aceitaram. Entre a percepção oferecida pelo trabalho cooperativo, de que estavam sujeitando-se a um novo tipo de patrão, e a ilusão de autonomia do pequeno produtor oferecida pelo modelo da sociedade capitalista, a opção foi pela segunda, afinal se iriam precisar produzir e vender melhor que fosse por conta própria, ou seja, livremente. Há que se considerar ainda o exposto por Monteiro, em estudo sobre os assentados de Promissão:

Assim, o argumento principal é de que a cooperativa tende a revelar sua natureza contraditória, à medida em que ela acelera o seu processo de crescimento, tende a fazer aquilo que se propôs a combater no início de sua formação, isto é, a retenção de parte da renda do produtor. Em outras palavras, para crescer a cooperativa tem de empreender um processo contínuo de expropriação dos seus próprios cooperados. (MONTEIRO, 1996, p. 25)

Se para ser autônomo dentro do capitalismo é necessário assumir os riscos e gastar o que for necessário, o trabalho cooperativo também tem o seu preço, que os assentados não querem assumir, pois no sistema coletivo o bom trabalho de alguns rende benefícios para todos, mas o trabalho ineficiente de alguns prejudica a todos do mesmo modo. Certamente não é uma interpretação que agrada ao discurso mais militante do MST, mas foi o que se impôs em Sumaré e em tantos outros projetos de assentamento, com resultados variados.

A tentativa de organização da produção através de uma cooperativa no

¹⁶³Relembro aqui do sentido de Terra Prometida como terra de trabalho. Thompson apresenta a imagem, em seu estudo sobre a formação da classe operária inglesa, da “maldição de Adão”, em alusão à história bíblica da expulsão do primeiro homem e da primeira mulher do Jardim do Éden. São condenados a precisar trabalhar para sobreviver, estabelecendo o “... caráter sagrado do trabalho árduo, da pobreza e dos aborrecimentos de 'todos os dias da tua vida'.” (THOMPSON, 1988, p. 244).

Assentamento II fracassou, como vimos, por vários motivos. Não se tratava de uma estratégia estranha ao grupo, principalmente aos que haviam participado da experiência com a horta coletiva na CEB do Jardim Rosolém. Mas não foi fácil lidar com a diversidade de situações de cada família, significando diferenças no número de adultos trabalhando, de habilidades e conhecimentos para o cultivo, gerando problemas com a frequência e até mesmo com a disposição dos assentados. A opção pela produção em lotes familiares indica que as relações entre as lideranças, que incentivavam o projeto da cooperativa, e os demais moradores do assentamento, não se processam em uma via de mão única, pela imposição de propostas completamente estranhas. Existe uma dinâmica de discussões que exerce um papel importante na definição dos rumos a serem tomados. Há uma grande importância no papel que as lideranças exercem, no sentido discutido do intelectual orgânico, mas que precisa ser empregada lembrando-se que não somente quem lidera é intelectual. E ao longo de todo esse processo de experimentação e discussão os valores religiosos continuaram presentes, ainda que não de maneira cotidiana para todos os assentados, mas certamente como parte de um conjunto de valores que permanecem como referência para os moradores do Assentamento II, vistos de modo simbólico na música/hino da Comunidade do Divino Espírito Santo.

No próximo capítulo veremos maiores detalhes sobre a organização da comunidade católica no Assentamento II, principalmente através dos encontros de Leitura Orante, refletindo sempre sobre qual é a importância dos valores religiosos dentro de uma realidade apontada como crescentemente secularizada por alguns autores¹⁶⁴.

¹⁶⁴Como Pierucci (2004).

Capítulo III – A leitura transformada em oração

O trabalho realizado nesta tese apresenta os esforços de pesquisas que venho realizando desde o final da minha graduação, em períodos alternados de maior e menor regularidade. O trabalho de campo que agora apresento estendeu-se do dia 14 de janeiro de 2005 até o dia 19 de julho de 2005, justamente o período em que acompanhei regularmente os encontros do grupo de leitura e discussão da Bíblia em funcionamento no Assentamento II, identificado pelo nome de *Leitura Orante*, bem como outros momentos de celebração religiosa dos moradores do grupo II e do grupo III. A interrupção de tais atividades ocorreu, primeiramente, muito mais pela necessidade de iniciar a sistematização das informações até então recolhidas, que já preenchiam várias páginas do meu diário de campo. Uma pequena parte de tais informações, especificamente as novas especificações relativas ao histórico de formação do grupo apresentado no capítulo um desta tese, foram organizadas para a elaboração de meu exame de qualificação, em dezembro de 2005. A discussão realizada com a banca levou-me a avaliar com maior cuidado o material de que já dispunha. Foi justamente a percepção de que já havia um grande volume de informações recolhidas, não somente em 2005 mas em todos os anos anteriores, as quais demandariam um tempo muito maior de reflexão até serem completamente organizadas, o segundo fator que determinou o encerramento do trabalho de campo¹⁶⁵.

O trabalho realizado no período aqui apresentado teve características distintas do anterior que havia realizado para a minha dissertação de mestrado (MACHADO, 2002). Naquela pesquisa considerei importante gravar as informações passadas pelos moradores por dois motivos: primeiro pois eu havia elaborado um roteiro com algumas poucas questões, abordando temas da

¹⁶⁵ Isto não significa que tenha deixado de ir até o Assentamento II, mas simplesmente que isto já não era feito com regularidade.

trajetória individual da pessoa, experiência religiosa e histórico do grupo, questionamentos que precisava registrar de maneira exata; em segundo lugar pois se tratava do primeiro contato mais sistemático que tinha com o grupo, ainda não conhecia bem os moradores e temia que qualquer método menos formalizado despertasse algum tipo de hostilidade. O andamento daquela pesquisa acabou porém me revelando um fator muito importante: a presença física do gravador limitava a espontaneidade dos entrevistados. Houve até o caso de um morador, o sr. Sidiney, que afirmou claramente que a presença do gravador acabaria por deixá-lo desconfortável, parecendo que estava dando uma entrevista, o que acabaria tornando as respostas menos espontâneas. Além do constrangimento criado pelo gravador, que transforma cada palavra da pessoa em uma declaração oficial que dificilmente poderá contestar, há ainda o fato de que os moradores dos assentamentos de Sumaré já receberam inúmeros pesquisadores, jornalistas e curiosos ao longo dos anos. Isto acabou contribuindo para formar uma “história oficial dos grupos”, que é repetida por praticamente todos os moradores que participaram das ocupações¹⁶⁶. Para os objetivos que haviam sido traçados naquela pesquisa tal falta de espontaneidade não era um problema, mas logo percebi que certamente se tornaria um no caso da continuidade do trabalho de pesquisa. Fiz então uma opção metodológica de abandonar o uso do gravador e passar a anotar as informações colhidas nas conversas em um diário de campo. Tal medida contribuiu muito para estabelecer uma sensação de tranquilidade nas pessoas com as quais conversei, havendo uma maior abertura na apresentação

¹⁶⁶D’Incao (1995) denominou tal discurso como sendo a “história oficial” de um assentamento, a qual é composta por um conjunto de fatos que todos concordam serem os principais na luta pela posse da terra. Normalmente tais histórias são construídas partindo-se dos relatos das principais lideranças, em cima da qual cada morador apenas acrescenta o relato da sua própria história até o momento em que decidiu entrar para o movimento. Já havia percebido e destacado tal ponto em minha dissertação de mestrado, pois notei que enquanto estavam falando da própria trajetória os moradores mostravam maior interesse na conversa, mas quando chegava o momento de falar sobre o histórico do grupo não se aprofundavam no resgate de informações. Alguns chegaram mesmo a dizer que as lideranças, como o Segura e a Cida, é que poderiam falar melhor sobre tal parte.

de avaliações sobre o próprio grupo. Constei ainda com fato de que minha presença já não era considerada novidade por boa parte dos moradores do Assentamento II, o que os deixou mais à vontade para expressarem suas opiniões e resgatarem suas próprias memórias.

A *Leitura Orante* aqui apresentada é um momento de encontro de parte do grupo de moradores, contando com a condução de uma pessoa de fora do mesmo, para ler e discutir com antecedência os textos bíblicos da celebração do domingo daquela semana. A idéia principal é aprofundar a compreensão de todos sobre a mensagem bíblica, mas os encontros acabam servindo também como momentos de reflexão sobre a trajetória de cada pessoa e do próprio grupo. Isto ocorre pois o método utilizado para facilitar a compreensão das leituras é justamente o de buscar paralelos com situações comuns vivenciadas por todos os participantes do encontro. O texto bíblico assume o caráter de relato exemplar, modelo através do qual a própria conduta do indivíduo é então avaliada. Normalmente a prática da *Leitura Orante* é composta de quatro momentos: leitura, meditação, oração e contemplação¹⁶⁷. A idéia é realizar uma primeira leitura do texto bíblico, retirar alguns minutos para refletir sobre o mesmo, fazer uma oração tendo em mente a mensagem lida e então utilizar toda reflexão realizada para transformar o próprio comportamento. Para a realização da *Leitura Orante* é preciso que o grupo conte sempre com a presença de uma pessoa que apresente a leitura oficial da Igreja sobre a mensagem bíblica, pois o seu objetivo é popularizar o contato com os textos e não ampliar demasiadamente as possibilidades de interpretação. Tais encontros demonstram a presença oficial da Igreja Católica no grupo hoje em dia.

A *Leitura Orante* realizada no Assentamento II não foge portanto do padrão estabelecido pela Igreja Católica, inclusive no fato de que ela é sempre conduzida

¹⁶⁷A Constituição Dogmática *Dei Verbum* (1965) destacou a importância da leitura do texto bíblico pelos católicos, tanto os fiéis como os clérigos, mas recomendando que a mesma seja feita através de orientação competente e sempre vinculada à oração.

por uma pessoa diretamente autorizada pela diocese de Sumaré, sem a presença da qual os encontros são suspensos. Tivéssemos apenas esta informação e a comunidade religiosa do Assentamento II não teria nada de diferente das comunidades nos bairros urbanos. Mas os momentos em que os encontros são realizados trazem um resgate da própria história do grupo, memórias que o condutor da leitura não compartilha com os moradores mas que sempre respeita. No comportamento adotado pelos presentes, principalmente dos moradores que exercem algum tipo de liderança na comunidade desde o tempo das reuniões na CEB, podemos ter uma idéia do que deve ter sido o ambiente original de discussão bíblica e política no qual o grupo se formou. Para melhor entender a dinâmica destes encontros e o que eles nos revelam sobre a temática geral desta tese, será necessário primeiramente analisar como se organiza a vida religiosa dentro do assentamento.

3.1. Vida religiosa no Assentamento II: da pré-conquista à pós-conquista

Primeiramente é preciso dizer que a vida religiosa do Assentamento II começou a ser configurada antes mesmo da conquista da terra. Quero dizer que diversos elementos que marcam o funcionamento da Comunidade do Divino Espírito Santo, como é chamada a comunidade católica dentro do assentamento, já estavam presentes mesmo nas primeiras reuniões de formação do grupo. Parte da dinâmica adotada nas reuniões de formação reaparece atualmente nos momentos de celebração e de Leitura Orante, como veremos mais adiante.

Já foi relatado no capítulo um como os moradores de bairros pobres de Hortolândia e Sumaré se encontravam na CEB da Comunidade Nossa Senhora de Fátima, para lerem a Bíblia, orar, discutir os problemas comuns e procurar soluções que culminaram na criação do Movimento dos Sem Terra de Sumaré no começo dos anos 1980. Mas as pessoas não partiram espontaneamente desde o

início para as reuniões. Todo trabalho começou através da atuação do jovem seminarista Iram de Rezende, que morando no seminário dos capuchinhos de Nova Veneza sensibilizou-se para a situação vivida pela população mais pobre residente naquela região. Desejando começar um trabalho com a comunidade pediu ajuda para os professores do seminário com os quais se identificava, como o padre Benedetti, que lhe sugeriu começar um trabalho de conscientização através da leitura da Bíblia. A metodologia a ser empregada era a definida pela Teologia da Libertação, corrente teológica que não agradava aos representantes da alta hierarquia católica, mas que encontrava simpatizantes principalmente entre os padres que viviam e atuavam nas comunidades mais pobres naquela época. A Teologia da Libertação defendia uma Igreja ativa na defesa dos interesses das populações mais carentes, buscando justamente libertá-las de toda forma de dominação e opressão¹⁶⁸.

O jovem Iram começou então a tentar organizar as discussões com a comunidade, processo no qual procurou a ajuda de outros seminaristas, como Ângelo e Segura. O relato oficial sobre estes encontros descrevem-nos como momentos em que todos escutavam a leitura do texto bíblico e depois faziam a interpretação do mesmo, aproveitando para estabelecer relações entre a trajetória do povo hebreu e a de cada um ali reunido. Segundo informações colhidas nesta pesquisa posso dizer que certamente as discussões não envolviam diretamente todos os participantes, havendo aquele pequeno grupo que se destacava, dentro do qual surgiram as lideranças do movimento. A maioria apenas assistia ao que era discutido.

Tal descrição poderia servir para auxiliar na argumentação que vem sendo realizada por todo um grupo de pesquisadores, os quais formam uma verdadeira linha de pesquisa, concentrados em definir o que chamam de *autoritarismo* do

¹⁶⁸ Dominação e opressão não eram, no discurso da libertação, identificadas somente pela atuação das forças repressivas do Estado, mas também toda situação gerada pela falta de alimentos, de trabalho e de uma estrutura de serviços públicos (como água, luz, asfalto...).

MST¹⁶⁹, identificando que o movimento possui um comportamento que procura calar ou expulsar os dissidentes. Nesse sentido o silêncio de quem assiste seria então a postura desejada pelo movimento. Brenneisen, em trabalho sobre a ocupação da fazenda Boi Preto em Santa Tereza do Oeste, Paraná, discute o processo de seleção das pessoas que efetivamente chegariam à terra, feito pela direção do MST que, segundo a autora, pretendia que aquele fosse um assentamento modelo. Apresenta então que os fatores principais na escolha eram: que a pessoa concordasse com os critérios de organização definidos para a área e que estivesse acampada já por um longo período de tempo. Brenneisen considera tudo um paradoxo:

As lideranças estaduais entrevistadas, por mais paradoxal que pareça, concebiam que os anos de luta, privações e sofrimentos tornar-se-iam imprescindíveis ao ajustamento das famílias a uma organização nos moldes idealizados pela direção do MST e incessantemente perseguidos durante todos esses anos. (BRENNEISEN, 2004, p. 40)

A autora dá um grande destaque para o discurso de uma liderança que menciona que “O tempo vai selecionando.” e de outra que fala de uma “seleção natural” (Ibid., p. 40), visivelmente como imagens de um processo longo e difícil de mobilização que leva os menos convictos a abandonarem o grupo. É o mesmo tipo de processo que houve em Sumaré, lembrando do episódio do despejo da primeira área ocupada pelo grupo, quando algumas pessoas fugiram largando tudo para trás. Brenneisen classifica este processo como uma *pedagogia da resignação*, que estaria em oposição a uma *pedagogia do sofrimento*¹⁷⁰, pois não se trataria apenas da idéia de que o sofrimento seria o caminho necessário para a futura libertação, mas sim da vivência de uma situação repleta de dificuldades que teria lhes sido, na verdade, imposta pela direção do movimento. Ora, a história do

¹⁶⁹Martins é um dos grandes nomes dentro de tal interpretação, que conta ainda com outros de renome nacional na área de estudos rurais, como o de Navarro. No capítulo quatro trataremos da discussão sobre tal perspectiva teórica em maiores detalhes.

¹⁷⁰A idéia de pedagogia do sofrimento possui um forte viés religioso, da teodicéia do sofrimento exposta por Weber em diversos trabalhos, que garante ao fiel a recompensa maior no pós morte.

grupo II nos indica um caminho diferente de interpretação¹⁷¹. Vimos no primeiro capítulo como depois de todo um longo processo de formação, durante o qual as pessoas precisaram participar de vários encontros, além de todo o período dedicado efetivamente à conquista dos lotes, o grupo acabou consolidado com um grupo menor de participantes. Ficaram unidos os que demonstraram acreditar mais intensamente no que estavam tentando realizar. O silêncio dos que somente ficavam ouvindo nas reuniões de preparação não significou portanto ausência de compreensão, ou mesmo uma subordinação extrema às vontades das suas lideranças. Compreenderam as mensagens de libertação discutidas através da Bíblia. Aliás compreenderam tão bem que após alguns anos tentando adotar as práticas coletivistas propostas pelas lideranças do grupo¹⁷², reuniram-se e decidiram acabar com a experiência, partindo para a divisão familiar da terra. Na ocupação estudada por Brenneisen, muito mais recente do que a de Sumaré, o MST já contava com a experiência de assentamentos consolidados, como os da região aqui estudada, contribuindo para que soubessem que um projeto coletivista de produção somente funcionaria se contasse com o empenho de todos. Mesmo assim o grupo que ocupou a Boi Preto se fragmentou, através da ação de duas famílias que discordaram das decisões tomadas pela coordenação do

¹⁷¹Caume, mantendo uma postura crítica ao movimento, também aponta para um sentido diferente sobre a ação dos agentes religiosos: “As passagens bíblicas, particularmente aquelas fornecidas pelos Livro do Êxodo, passariam a ser agenciadas na dimensão que os agricultores acampados tomassem, como exemplo de obstinação, sofrimento e persistência necessários para o almejado acesso à terra, a *'caminhada'* do *'povo de Israel'* em direção à *'Terra Prometida'*. Tratava-se tanto do objetivo de evitar possíveis desistências diante das frustrações iniciais, quanto de estimular o ativo envolvimento dos acampados nas diferentes formas de mobilização e protesto social postos em prática. Diferentemente de uma leitura tradicional do Texto Sagrado, onde o sofrimento aparece comumente associado à resignação, se pretendia que os acampados encontrassem nas metáforas bíblicas o estímulo à continuidade na luta social, *'porque a Bíblia incentiva muito a questão da força, da organização, da união. Então a gente trabalhou essa questão da Bíblia justamente prá mantê o pessoal unido. Que o pessoal percebesse que a fé, que a perseverança ia tá presente na organização do Acampamento. Ia ajudá na conquista. Então a gente fez esse trabalho de interpretação, do pessoal fazê as leitura.'* (Nestor, membro da 'Equipe de Formação').” (CAUME, op. cit., p. 193-194).

¹⁷²Que na época já contavam com o apoio do MST, de cuja fundação haviam participado.

assentamento:

Percebendo que suas aspirações não seriam atendidas, duas famílias de agricultores, filhos de agricultores assentados, portanto já há muito participantes do movimento e ocupantes da área desde o início, romperam com as lideranças e abandonaram o grupo, delimitando, para si e suas famílias, espaço próprio de trabalho e moradia numa das extremidades da área. Nesse impasse, as lideranças do MST passaram a pressionar as duas famílias para que deixassem o local. (BRENNEISEN, op. cit., p. 51)

As duas famílias acabaram contando com o apoio de outras quatro famílias, ligadas a elas por laços de parentesco. Parece-me que a existência de conflitos desta ordem, ainda mais quando relacionados com diferentes projetos de produção, não revelam portanto uma tendência autoritária, mas somente uma dinâmica de contestação que é comum em qualquer agrupamento social¹⁷³. Independentemente da vontade das lideranças do MST o grupo reuniu-se para discutir como a situação seria solucionada. Por fim acabaram chegando a um acordo comum: cada família teria uma área própria em volta do local de construção da moradia, sendo que 40% da área total do assentamento seria destinada para o trabalho coletivo organizado em grupos que poderiam escolher as atividades produtivas que exerceriam. As famílias do grupo discordante acabaram não se envolvendo nas atividades coletivas e hoje produzem somente na área individual. Ou seja, funcionaram as instâncias de resolução de conflito internas do próprio grupo, estabelecendo-se situações diferenciadas, de acordo com a decisão tomada por cada indivíduo e família.

Vimos que o grupo II passou por situação semelhante quando os moradores decidiram abandonar o projeto de produção coletiva. Brenneisen considera que:

Os fatos que temos relatado demonstram a incompatibilidade entre o projeto organizacional do MST e o projeto de vida da base e o quanto a maneira que tem-se dado a interferência das lideranças nos assentamentos rurais tem sido prejudicial às famílias de agricultores. A postura adotada pelo MST junto aos assentamentos, além de prejudicial

¹⁷³Tal temática será mais aprofundada no capítulo quatro, parte 4.1. – *Autores ou Títeres?*

ao grupo do ponto de vista organizacional e da democratização das relações sociais no campo, tem-se mostrado totalmente inócua aos seus intentos. Por mais que se tenham somado esforços nesse sentido, a prática tem mostrado a mais completa inutilidade deles, pois o desejo das famílias tem sido mantido e essas experiências desmanteladas. Se as lideranças avaliam essas experiências como fracassadas, a base do movimento não tem tido a mesma percepção. Para aqueles que resistiram às imposições, o fato de ter prevalecido seus desejos tem representado para eles uma vitória frente a essas tentativas. (Ibid., p. 77-78)

Há uma condenação ao movimento nacional dos Sem-Terra expresso em tal reflexão. Concordo que, conforme meu estudo anterior em Sumaré já havia mostrado, realmente o que acaba prevalecendo dentro dos assentamentos é a vontade dos assentados, independente dos desejos de qualquer coordenação, regional ou nacional. Mas o que sempre achei interessante é que em Sumaré pude visualizar isso diretamente, foi justamente o processo anterior de formação e preparação do grupo que parece ter fornecido a todos os elementos para conseguirem impor suas vontades nos espaços de discussão. Ocorreu em tal preparação um processo de libertação que é muito mais do que a conquista da autonomia produtiva, mas é o aprendizado da participação em instâncias coletivas e de discussão de diferentes pontos de vista. É interessante no texto da autora que os assentados pesquisados não culpavam o MST pelos problemas que enfrentaram, responsabilizando na verdade as lideranças locais do grupo, “ que se empenhavam à revelia deles no desenvolvimento desses projetos” (Ibid., p. 79). Fica claro ao longo do texto os motivos de tal percepção da parte dos assentados. O MST é visto como algo maior do que as lideranças locais, é o grande movimento que lhes permitiu conquistar uma terra, somando-se ainda o fato de que as lideranças nacionais do MST sempre surgem na história para encerrar os conflitos de modo a atender minimamente às vontades que os grupo em conflito manifestam. A autora apresenta uma outra percepção:

Não isentando as lideranças regionais de suas parcelas de responsabilidade, na verdade, os desacertos vividos pelos agricultores assentados encontram-se na maneira como se estrutura o MST, na

ausência de uma maior democracia interna, nas orientações político-ideológicas dos dirigentes e mediadores do movimento, e, em decorrência disso, nos instrumentos utilizados para atingir os objetivos políticos almejados, cuja face mais evidente tem se revelado, pelos fatos anteriormente relatados, nos processos organizacionais desenvolvidos nos assentamentos rurais de reforma agrária. (Ibid., p. 80)

Mas ao contrário desta interpretação não vejo as divergências que surgem nos assentamentos, que certamente dizem respeito aos diferentes projetos pretendidos pelas diversas partes envolvidas no processo de conquista da terra¹⁷⁴, como sendo reveladoras de estruturas absolutamente autoritárias da organização do MST. Elas acabam, na verdade, reforçando a impressão de que o debate está sempre aberto, sendo muitas vezes proposto por aqueles que em um primeiro momento podem ter ficado em silêncio. A ausência de expressão no período da formação dos grupos parece então indicar que algumas pessoas não desejavam revelar seus projetos particulares ao grupo. Mas o fato de que exista um princípio norteador das ações em um movimento social de âmbito nacional não deve ser visto como indício necessário de autoritarismo. Todo movimento que envolva um grande número de pessoas depende da existência de objetivos comuns e de uma estrutura que possibilite a conquista das reivindicações debatidas abertamente entre todos. No caso do MST temos um movimento com alcance nacional e repercussão internacional. Quem resolve partir para conquistar seu próprio lote de terras através do MST já vai encontrar portanto uma proposta definida pelo movimento, fruto da experiência dos anos anteriores de mobilização¹⁷⁵, além de

¹⁷⁴Diferentes autores já destacaram tal diversidade de projetos, como Ranali Elias: “A maioria dos assentados entrevistados tem preocupações diferentes, mais relacionadas com as questões da autonomia na gestão do lote, do patrimônio da família – muitos demonstram uma forte preocupação em relação às dívidas - e com a garantia definitiva da permanência na terra conquistada através de um título definitivo, que os consagre definitivamente como donos da terra. Portanto, muitos almejam a propriedade da terra.” (ELIAS, G.R., op. cit., p. 91).

¹⁷⁵Experiência que incluí, como vimos no primeiro capítulo, a passagem da proposta coletiva de produção para a definição de lotes familiares individuais. E mesmo com tal individualização da produção ocorrem diversos casos de desistência dos lotes obtidos, justamente pelas dificuldades encontradas para a obtenção de financiamento direto nos bancos e também de comercialização da produção, que ao ser feita isoladamente acaba por depender exclusivamente dos recursos a que o assentado e sua família tiverem acesso.

toda uma organização prévia. É portanto uma condição já existente antes mesmo de qualquer tomada de decisão individual de partir para a luta por um “pedaço de terra”. O que se percebe, através das diversas pesquisas que vêm sendo realizadas em acampamentos e assentamentos do MST, é que muitas pessoas contam justamente com a estrutura do movimento para facilitar o acesso à terra¹⁷⁶, que de outro modo, pela via da configuração de um novo movimento social fora dos quadros do MST, levaria um tempo consideravelmente maior. Os conflitos após a conquista serão portanto praticamente inevitáveis, como foram também nos anos iniciais de organização do próprio MST. Mas a dinâmica em que as relações se desenvolvem dentro do movimento e nos assentamentos acaba por mostrar que ocorre sim um debate entre as diferentes propostas existentes, chegando-se ao ponto de estabelecer-se um equilíbrio de interesses¹⁷⁷. A existência de divergências dentro dos assentamentos, identificadas por todos os seus membros, é muito mais um sinal da existência de um espaço que permite a expressão de tais diferenças do que da consolidação de estruturas rígidas de obediência que não podem ser rompidas¹⁷⁸.

¹⁷⁶Como nos trabalhos de Ranali Elias (2003), Scopinho (2007), Paladini dos Santos (2005).

¹⁷⁷Por esta linha de raciocínio qualquer instituição que funcione baseada em princípios definidos de ação poderia ser taxada como autoritária, o que certamente é problemático. Acredito que o que vai definir tal autoritarismo serão as práticas diárias das organizações, a dinâmica das instâncias de decisão. Neste sentido, de abertura ao diálogo, o MST não poderia ser chamado de autoritário, já que as pesquisas, como as de Macedo (2005), revelam que as esferas locais de discussão nos assentamentos têm funcionado.

¹⁷⁸Lembrando que o conceito de autoritarismo está sendo aqui utilizado da maneira indicada por Bobbio, Matteucci e Pasquino (op. cit.), que o definem no contexto dos regimes políticos como um privilegiamento da autoridade do Estado que evita os mecanismos de busca de consenso; no aspecto psicológico, com a reflexão sobre a *personalidade autoritária*, que é que expressa uma disposição em obedecer seus superiores e também de destratar seus subordinados; e as ideologias autoritárias, que justamente destacam o predomínio da hierarquia sob a noção de igualdade entre as pessoas. É necessário, porém, fazer aqui algumas considerações. Um aspecto comum nas críticas feitas ao MST, particularmente nas acusações de emprego de práticas autoritárias, consiste em levantar paralelos com estruturas do tipo “leninistas” (como NAVARRO, 2008; MARTINS, 2003), indicando um dirigismo das suas lideranças sobre as massas, determinando rumos e expulsando discordantes. Já vimos, particularmente no capítulo 02, que os processos internos de decisão nos assentamentos não se acham fechados para a discussão, nem para a tentativa de se buscar o consenso. Os rompimentos que ocorrem, com a busca de alternativas de produção diferentes das propostas pelo movimento por exemplo,

No caso do grupo II aqui estudado, o período em que permaneceram acampados nos mostra a organização que foram capazes de estabelecer nas reuniões preparatórias. Havia as pessoas responsáveis pela alimentação de todos, os que estavam encarregados da negociação com as autoridades, os que cuidavam das barracas, os que buscavam recursos com as comunidades dos bairros mais próximos. No momento do despejo a fé comum, a oração, tornou-se o elemento de união e fortalecimento dos que não fugiram da polícia, mesmo dos que não eram católicos¹⁷⁹. Podemos pensar neste episódio como o auge da fé compartilhada pelo grupo. Quando a conquista foi efetivada, as pessoas voltaram, gradualmente, a praticar o mesmo tipo de vida religiosa que levavam antes do movimento começar, marcada por uma religiosidade difusa¹⁸⁰ e uma freqüência

revelam que não há uma predisposição para a obediência hierárquica irrefletida, como seria o caso em um dirigismo “leninista”, nem mesmo uma situação na qual o princípio hierárquico fosse predominante, uma vez que, mesmo em trabalhos críticos ao MST (como BRENNEISEN, 2004), mostram-se casos de confronto de idéias, de valores como aqui destaque, que produzem rompimentos e não submissão. Voltaremos a tal discussão no capítulo quatro.

¹⁷⁹Lembro do caso da assentada que se apresentou como evangélica mas afirmou guardar a imagem de Nossa Senhora na gaveta do armário.

¹⁸⁰Pois é uma religiosidade marcada muitas vezes pela duplicidade religiosa, ou ainda por conversões e reconversões. Deste modo as pessoas acabam formando um arcabouço de crenças que compõem aquilo que Negrão definiu como um mínimo denominador religioso comum: “Como orientação para as pesquisas que seguir-se-ão, no sentido de detectar os mecanismos que tornam possível a vivência plural da experiência religiosa no Brasil, partirei da afirmação da existência de uma cultura religiosa brasileira popular, que inclui um “mínimo denominador comum” capaz de ser identificado pelo homem religioso nos diferentes cultos integrantes do campo.” (Negrão 1997: 70). Em artigo de 2001, Pierucci aponta para a idéia de “religião como solvente”, para dar conta do mesmo fenômeno trabalhado por Negrão: “A religião *universal* de salvação *individual* desenrola pessoas de rotinas comunitárias estabelecidas e as desenreda das tramas já dadas de comunicação e subordinação somente para, uma vez *individualizadas*, isto é, liberadas e autonomizadas, engajá-las como indivíduos na constituição de uma comunidade nova, *in fieri*, que só lhes tem a oferecer laços *puramente* religiosos, vínculos religiosos verticais e horizontais que em sua depurada *especificidade religiosa* não de aparecer exatamente como são, dotados que se tornaram de um sentido subjetivo inteiramente distinto, novo, outro: como diz Weber, *ausschliesslich religiös* [exclusivamente religioso, tradução do autor].” (PIERUCCI, 2006, p. 122). Enquanto Negrão enfoca a religião em seu aspecto cultural mais geral, Pierucci focaliza a estrutura das religiões universais de salvação individual, ou seja, daquelas abertas para a conversão individual de qualquer pessoa, como voltadas para estimular tais conversões, formando novos laços. Parece-me que o argumento de Negrão, por destacar as conversões e também reconversões religiosas (algumas vezes não parando neste ponto), apresenta a questão da religiosidade de maneira mais próxima à percepção dos fiéis, os quais defenderiam que “... todas as religiões são boas porque todas

irregular às celebrações. Tal fase, característica do pós-conquista, poderia ser dividida em uma fase inicial liderada pela Cida e uma fase recente, um pós-Cida¹⁸¹. O dinamismo próprio dessa liderança do grupo permitiu que a vida religiosa da comunidade se mantivesse com relativa intensidade¹⁸². Ela atuava catequizando os jovens, chamando todos de casa em casa para as celebrações, pedindo colaborações para festas, fazendo o contato com os padres e tudo que envolvesse a religiosidade do grupo. Para Cida tratava-se apenas da continuidade de uma militância religiosa que havia começado em seus tempos de noviça, quando saía para catequizar jovens na periferia da cidade de Campinas, ou ainda quando tentava organizar suas colegas para ajudarem as pessoas que apareciam na porta do convento pedindo ajuda. Todas as pessoas com as quais conversei me disseram a mesma coisa sobre a vida religiosa do grupo no tempo em que ela coordenava tudo: era muito mais ativa. A morte de Cida surpreendeu a todos¹⁸³, pois sendo uma pessoa sempre tão dinâmica e cheia de energia ninguém poderia imaginar que sua saúde não estivesse boa¹⁸⁴. Após esse triste episódio a vida religiosa não seria mais a mesma no Assentamento II.

No tempo após seu falecimento o grupo de pessoas que participava mais ativamente dos encontros religiosos precisou se reorganizar. Foi quando a nova

conduzem à Deus'..." (NEGRÃO, 1997, p. 71).

¹⁸¹Ela fazia parte do grupo de assentados que sempre eram indicados pelos demais para contarem a "história oficial" da comunidade. Seu nome é um dos poucos mencionados no poema de dona Tereza, reforçando o destaque geral da sua participação naquela luta.

¹⁸²Analisando as reformas realizadas pelo Concílio Vaticano II, que atribuíram maior participação aos leigos nos rituais católicos, Scott Mainwaring destacou justamente que tal estímulo deu-se também como estratégia para superar a falta de sacerdotes. Ressalta que durante os anos 1960: "Em algumas áreas rurais viveu-se uma nova experiência em termos de responsabilidade do leigo: uma missa dominical sem padre." (MAINWARING, 1989, p.70), fato que o autor vincula diretamente ao desenvolvimento posterior das CEBs. Assisti a algumas celebrações desse tipo em minhas pesquisas nos assentamentos de Sumaré.

¹⁸³Inclusive a mim. Delboni apresenta a narrativas de alguns assentados que relacionam a morte de Cida com a intensidade das emoções que sentiu no dia em que foi internada, por conta da chegada ao assentamento do material para a construção da cozinha comunitária, enviado pelo ITESP (DELBONI, op. cit., p. 43).

¹⁸⁴Cida faleceu devido a problemas de pressão alta.

realidade vivida pelo grupo cobrou o seu preço. Os filhos e netos dos assentados, a maioria tendo nascido no pós-conquista, passaram a buscar novamente emprego nas cidades da região, pois apesar da terra conquistada ainda ser geradora de renda, ela já começava a se revelar insuficiente para assegurar o sustento das novas famílias em formação¹⁸⁵. Mesmo alguns assentados que haviam participado ativamente de toda luta procuraram e encontraram empregos urbanos. Norder, em pesquisa com moradores do Assentamento de Promissão¹⁸⁶, revelou que a dificuldade em conseguir créditos nos bancos para custear a produção agrícola é o fator principal para que algumas famílias comecem a buscar “recursos externos”:

Os limites e as potencialidades da produção agropecuária, enquanto fonte de emprego e renda, articulam-se, entre outros fatores, com a capacidade de *internalização* de recursos produtivos no interior do lote. Neste sentido, no caso dos assentamentos rurais, fenômenos como o arrendamento dos lotes, o assalariamento de parte dos membros da família e a migração dos filhos para os centros urbanos em busca de trabalho não podem ser (sic) deixar de ser compreendidos em sua relação com a construção histórica das instituições locais e nacionais de desenvolvimento da produção agropecuária. (...)

A manutenção econômica das famílias que se tornaram inadimplentes, por motivos já discutidos, passou a depender do que os assentados costumam chamar de “recursos externo”, notadamente o arrendamento da área agricultável do lote e o assalariamento de parte da família: “*são famílias que não vivem em função do lote, senão os filhos não precisariam trabalhar para fora*”, sugere uma assentada, Andréia, que assim sintetiza um relevante critério na interpretação dos assentados sobre o universo comunitário em que se inserem. As famílias que vivenciam esta situação econômica e produtiva continuam morando no assentamento, mas deparam-se com os entraves sociais e materiais para o desenvolvimento das mais importantes formas de intensificação da produção agropecuária: “*estão vivendo como alguém da cidade, não como produtor rural*”.

O arrendamento de parte ou de todo o lote, a redução do tamanho da família com a migração dos filhos e a proletarianização dos familiares que permanecem morando no assentamento constituem uma espécie de conformação provisória e emergencial voltada para a permanência de

¹⁸⁵Muitas destas novas famílias construíram suas casas dentro do próprio terreno em que já moravam com seus pais dentro do assentamento.

¹⁸⁶É o grupo de assentados que aparece no poema de dona Tereza como sendo o grupo III de Sumaré. Já comentei que atualmente os moradores do Assentamento II se referem ao novo assentamento, bem mais próximo que o de Promissão, como sendo o grupo III.

pelo menos uma parte da família no assentamento. Por outro lado, no longo prazo, estes mesmos processos também estão relacionados com a transferência dos direitos sobre o lote para novos ocupantes. Trata-se de diferentes formas de evasão: evasão de recursos produtivos, evasão de força de trabalho e, finalmente, evasão de famílias rurais para centros urbanos. (NORDER, 2004, p. 173-174)

A discussão de Norder sugere que as famílias que se configuram como casos de sucesso dentro dos assentamentos são as que conseguiram canalizar todos os seus recursos para dentro do lote. Mas mesmo realizando tal “internalização” o sucesso das famílias não é garantido, pois existem fatores que estão fora do seu controle, como a obtenção do financiamento antecipado da produção e as condições climáticas¹⁸⁷. A maneira como a Cida organizava sua vida reflete elementos desta situação aliada com as exigências da militância política e religiosa. O casal não dispunha de filhos crescidos que pudessem auxiliar no trabalho com o lote, então precisavam organizar tudo entre eles.¹⁸⁸ Com o tempo Segura acabou precisando encontrar emprego na cidade para assegurar uma renda fixa familiar, enquanto Cida continuava cuidando do lote, recorrendo eventualmente ao auxílio de dois de seus irmãos¹⁸⁹, moradores da região. O restante do tempo que lhe sobrava era empregado atuando pela comunidade. Esse é exatamente o elemento que faltou ao grupo católico após a morte de Cida: a existência de uma pessoa que mesmo trabalhando exclusivamente no seu lote ainda mantivesse a disposição de atuar coordenando a comunidade em todas as

¹⁸⁷Na minha dissertação de mestrado (MACHADO, 2002) já comentei essas mesmas condições necessárias para o desenvolvimento da produção nos lotes do Assentamento II.

¹⁸⁸Em uma ocasião durante meu trabalho de campo do mestrado fui até a casa deles para uma conversa previamente marcada. Cheguei no momento em que Segura estava terminando de almoçar. Nos sentamos em volta da mesa e logo Cida começou a me contar sobre a própria vida, enquanto seu marido, encostado na cadeira, adormecia. Lembro-me do olhar dela para o marido, revelador daquela cumplicidade que envolve os casais de relacionamentos duradouros, comentando que ele estava muito cansado, pois havia feito todo o trabalho de colheita e ainda tinha ido vender os produtos em São Paulo. Não dispunham de filhos em idade para ajudar e nem de recursos financeiros para contratar auxiliares, mas mesmo assim não deixavam de atender às tarefas de lideranças do grupo.

¹⁸⁹Tive contato com ambos durante meu mestrado. Na época um deles, chamado Jesus, vivia em terras vizinhas ao assentamento pertencentes ao ITESP.

suas horas vagas. É preciso lembrar que na estrutura familiar dentro do assentamento os papéis tradicionais do homem e da mulher não mudaram tanto assim¹⁹⁰. Os homens cuidam das tarefas com o lote e as mulheres cuidam dos filhos, da casa e ajudam na plantação. Para exercer suas atividades Cida não podia se dedicar ao cuidado com o lar da maneira que desejava. Tinha entretanto a vantagem de contar com o apoio do marido, que jamais lhe cobrava o cumprimento dos papéis sociais tradicionalmente reservados às mulheres. Enquanto estava viva sua liderança na comunidade era amplamente reconhecida, assim como seu papel na manutenção da fé católica dentro do assentamento. Weber já havia afirmado que, na religiosidade praticada por pessoas das camadas sociais negativamente privilegiadas, a participação das mulheres era igual ou até mesmo maior que a dos homens, sem que isto revelasse uma situação geral igualitária¹⁹¹. Certamente esse é um fator que vai ajudar a dificultar a reorganização do grupo católico após a morte de Cida, pois não há outra pessoa com o mesmo perfil, de colocar a comunidade em primeiro plano, muitas vezes à frente da própria família¹⁹².

Desse modo a vida religiosa precisou se adaptar aos horários disponíveis de seus novos coordenadores, revelando todas as diferenças e o papel

¹⁹⁰Para uma discussão sobre as relações de gênero dentro dos assentamentos rurais pode-se consultar os trabalhos de Salvaro (2004a; 2004b) e Verri (2008).

¹⁹¹Podemos tomar como exemplo a seguinte passagem: "Nem de longe todas as religiões de 'amor ao próximo e ao inimigo' assumiram esse traço por influência feminina ou são de caráter feminista (...) A influência feminina costuma intensificar somente os aspectos emocionais, historicamente condicionados, da religiosidade." (WEBER, 2000, p. 334). Para o autor a ação das mulheres exerce influência forte sobre alguns aspectos da vida religiosa, mas ainda relacionados com uma imagem tradicional das mesmas, marcada pela emotividade. A força das mulheres que entrevistei em minhas pesquisas somente me confirmou que elas exercem influência muito maior. Permanece válida, então, a relação destacada por Weber (da maior participação feminina na vida religiosa das camadas mais pobres) mas não a descrição da mesma (presa à uma visão tradicional da mulher).

¹⁹²Ressalvo que isso não significa que a família era negligenciada, mas somente que certos cuidados tradicionalmente esperados, como o da manutenção da casa e do quintal, eram colocados de lado. A moradia de Segura e Cida era, e ainda é, uma das de pior aparência estética no assentamento, por não possuir nenhuma forma de acabamento e revestimento.

fundamental de Cida com maior clareza, pois as pessoas começaram a deixar de comparecer. Em conversa com dona Francisca, uma das que assumiram tal coordenação, contou-me que mesmo os folhetos com mensagens sobre os eventos da comunidade, entregues em cada casa, não eram lidos pelas pessoas, ficando esquecidos em algum lugar da estante da sala, enquanto as famílias se concentravam em assistir a novela. Gradualmente as pessoas também foram deixando de contribuir mensalmente para o caixa do grupo, fundamental para comprar os folhetos e demais acessórios necessários para as celebrações, tema de que trataremos mais adiante neste capítulo.

Foi justamente de dona Francisca e também do sr. Sidiney que colhi informações preciosas para a pesquisa. Segundo dona Francisca todos que participaram do movimento de conquista da terra vinham de alguma comunidade católica da região, tendo se encontrado nas reuniões da CEB para começar a lutar pela terra. No seu relato tudo começa em torno da religião, a fé é o fator gerador do movimento, afirmando que “ali todos buscaram a Terra Prometida por Deus na Bíblia”. Ouvir a imagem da luta que realizaram ser comparada tão diretamente e espontaneamente com a história bíblica foi um momento muito importante da minha pesquisa, pois a comparação estava sendo retomada em um contexto completamente diferente do início da luta do grupo, a cerca de 25 anos atrás, revelando que a mensagem inicial foi absorvida e incorporada ao discurso individual ao longo do tempo. Logo veremos que a Leitura Orante também é um meio importante para o resgate destas imagens e na transmissão de tal mensagem para as novas gerações dentro do Assentamento II, na medida em que nos encontros a memória histórica viva da comunidade ressurgiu na fala dos seus protagonistas. Desse modo o vínculo inicial entre a fé religiosa e a luta social e política é firmado novamente. Para dona Francisca o elemento que manteve o grupo unido após a conquista foi justamente a fé, ainda que em alguns momentos um número maior de pessoas participassem das celebrações e em outros a

freqüência diminuísse bastante, estas nunca deixaram de acontecer. Relembrou que no momento de maior dificuldade, quando estavam acampados no bairro Vila Anchieta após o despejo pela polícia militar, alguns padres apareciam regularmente para atender ao grupo. Depois que se mudaram para o lote definitivo as coisas se complicaram muito, tanto que ficaram dez anos sem que um padre fosse celebrar uma missa dentro da comunidade. Contou-me que parte do problema era conseguir definir qual cidade deveria ficar com o Assentamento, Sumaré ou Hortolândia. Acabaram definindo Sumaré, mas Francisca afirma que o padre Mansur, que era então o responsável pela diocese, não aceitou os moradores do assentamento como parte da comunidade¹⁹³. Segundo ela pesava em tal decisão a questão dos assentados não serem moradores da cidade de Sumaré, mas das cidades vizinhas, principalmente Hortolândia. A situação somente se resolveu com a chegada de um novo padre, Marcelo, que havia ajudado o grupo na sua formação, junto com os demais seminaristas de Nova Veneza, finalmente encampando o Assentamento II como parte da diocese de Sumaré. Somente depois disto é que passaram a ter novamente um contato regular com os representantes da Igreja Católica. Para dona Francisca o tempo em que ficaram sem contar com a presença de um padre contribuiu para enfraquecer nas pessoas o costume da participação religiosa regular¹⁹⁴. Tais observações relacionam-se diretamente com a afirmação de que o Movimento dos

¹⁹³A ação do padre Mansur já havia sido destacada por outros moradores quando realizei as entrevistas da minha dissertação de mestrado. Conheci o padre Mansur alguns anos antes, quando eu ainda era estudante de graduação, ocasião em que pudemos conversar brevemente sobre questões relacionadas à Igreja Católica de Campinas. Na época o seu discurso não revelava alguém com uma postura conservadora mas sim bastante próximo de uma Igreja mais liberal. Ele faleceu em um acidente de automóvel antes que pudéssemos voltar a conversar.

¹⁹⁴A falta do padre pode significar aqui a ausência da liderança religiosa reconhecida como detentora do privilégio de oficializar as celebrações e ritos católicos, contribuindo para enfraquecer a legitimidade das lideranças religiosas leigas dentro do assentamento. Negrão aponta que a ausência de padres no meio rural, no período colonial e imperial, contribuiu para o desenvolvimento de formas de catolicismo popular: “Sem a presença próxima do clero, os habitantes dos vilarejos e dos bairros rurais dispersos pela imensidão do país em formação preservaram suas crenças e práticas de modo particular.” (NEGRÃO, 2008, p. 120).

Sem Terra de Sumaré não teria existido sem a atuação das diferentes lideranças religiosas, que foram necessárias para a organização inicial do grupo, estimulando o processo de conquista, mas também se tornaram fundamentais na continuidade da vida religiosa dentro do assentamento. Tanto que é identificada uma redução na participação das pessoas após a morte da Cida, uma das lideranças mais importantes do grupo.

Um dos problemas que preocupa dona Francisca é o do dízimo recolhido na comunidade. Afirmou que tudo começou com o antigo coordenador da comunidade¹⁹⁵, que não fazia a cobrança do valor de cada família, atividade que antes era exercida pela Cida, que passava de casa em casa. Ela acabou assumindo tal tarefa, cobrando de quem se comprometeu a fazer a contribuição, mas mesmo assim as pessoas não pagam em dia ou simplesmente deixam de pagar¹⁹⁶. Contou-me uma dinâmica que fizeram na comunidade da igreja local: cada grupo recebeu um pedaço de papel representando uma quantia de dinheiro para se passar um mês e todos deveriam então elaborar uma lista com os gastos de uma família. Ao final o coordenador da reunião perguntou para todos os grupos onde estava a reserva de dinheiro para o dízimo da Igreja. Dona Francisca afirma que compreender então que as pessoas não reservam um espaço para Deus em seus planos cotidianos, colocando a fé em segundo plano. O sr. Sidiney ainda destacou que é a própria pessoa quem determina o valor da contribuição que fará e depois acaba não pagando, ao que dona Francisca completou contando qual é a importância do dízimo: ele paga todo o material utilizado na comunidade (folhetos, livretos, etc), que obviamente possuem um custo. A comunidade dá 20% do seu dízimo para a paróquia e fica com o restante. Antes o próprio coordenador acabava arcando do bolso com tais despesas na paróquia. O sr. Sidiney fez uma

¹⁹⁵Não indicou nenhum nome específico.

¹⁹⁶Tal situação parece que não ocorria no tempo em que Cida era viva. Acredito que o carisma pessoal e sua capacidade nata de liderança podiam contribuir para que as pessoas se sentissem na obrigação de contribuir, como um reconhecimento ao trabalho que ela sempre havia realizado com a comunidade.

retratação diante de dona Francisca, lamentando que também participa pouco, mas dizendo que quando são 21:00hs ele já está com sono e vai dormir¹⁹⁷. Ela o salvou da situação dizendo que, quando a leitura é na casa dele, Sidiney participava com diversas perguntas e interpretações. Mas a observação feita é interessante por revelar um aspecto importante da dinâmica da vida religiosa católica dentro do grupo. Membros do grupo que participou da conquista ainda sentem que a participação regular nos encontros religiosos seria uma obrigação, mas não sentem mais a urgência para tanto. Outros fatores tomaram a frente na lista de prioridades de cada um. Podem então, finalmente, deixar de lado a necessidade de comprovarem seu merecimento, já venceram as provações da busca pela terra, enfrentaram o que lhes foi imposto, não correram da polícia. Não há mais nada a provar.

Em nossa conversa dona Francisca também abordou o desenvolvimento da Leitura Orante no assentamento, afirmando que os encontros têm sido muito importantes para ela particularmente, proporcionando-lhe uma melhor compreensão das mensagens contidas na Bíblia católica. Ao mesmo tempo lamentou que a maioria das pessoas, mesmo as que comparecem com mais regularidade, não parecem aproveitar toda a riqueza dos encontros, pois muitos não falam nada durante os momentos de reflexão¹⁹⁸. Atribui tal fato à falta de costume de leitura da maioria das pessoas, que acabam então com muitas dificuldades para compreender o que os textos dizem. Confessou que ela também

¹⁹⁷Afirmou que é um costume, o dormir mais cedo, que adquiriu e agora não consegue mais ficar acordado até tarde.

¹⁹⁸Caume descreve a dinâmica dos “Grupos de Evangelho” assumida pela diocese do município de Goiás-GO, para atingir tanto os moradores da cidade como os do campo: “Formados normalmente nas moradias de trabalhadores da cidade ou do campo, os ‘Grupos de Evangelho’ se efetivaram como o lugar privilegiado para a materialização das práticas religiosas em substituição ao espaço tradicional da Paróquia. Utilizando a leitura metafórica da Bíblia como instrumento pedagógico fundamental, articulada ao estudo das leis trabalhistas e de regulação fundiária, os ‘Grupos de Evangelho’ se propunham não apenas a difundir uma outra discursividade, mas produzir novas práticas religiosas e sócio-políticas no sentido da construção de ‘verdadeiras comunidades cristãs’ assentadas em valores morais como a solidariedade, a fraternidade e a igualdade.” (CAUME, op. cit., p. 385).

somente agora entende melhor as leituras que realiza, pois o sistema empregado nos encontros é o de ler atentamente cada palavra, concentrando-se no significado de todas. Com tal observação ela procurava amenizar um pouco a responsabilidade de cada pessoa na participação mais ativa na comunidade, depois de tantas críticas que já havia levantado. Demonstrou verdadeira preocupação sobre este tema, pois acredita que nos encontros a pessoa aprende qual é o verdadeiro significado de ser parte da humanidade, abandonando a violência, tudo através da compreensão da mensagem de Deus. Não se trata, porém, de uma valorização genérica da fé religiosa, de uma postura ecumênica. No centro da fala de dona Francisca, permeada pelos comentários feitos por Segura ao longo da conversa, temos a valorização da mensagem da fé católica, a qual aliada com o destaque sempre fornecido ao catolicismo predominante entre os membros do grupo original que conquistou a terra, formando a convicção de que tal religião seria, de algum modo, superior às demais. Dona Francisca chegou mesmo a afirmar que a maioria das pessoas do mundo é católica¹⁹⁹, mas que, como seus vizinhos, não entendem a profundidade da mensagem desta fé, pois se assim fosse o mundo seria um lugar melhor. Há uma forte idealização do catolicismo enquanto religião de salvação e redenção da humanidade²⁰⁰. Para Weber a necessidade de salvação expressa, entre outras coisas, uma certa indigência, fundamentada em uma opressão econômica e social. Somente a fé pode salvá-los da situação que vivem. Na trajetória que os assentados

¹⁹⁹Ao mesmo tempo em que o exagero da afirmação revela que ela não tem acesso a dados estatísticos desse tipo, também revela que vive imersa em ambientes nos quais a auto-identificação como católicos é constante.

²⁰⁰Dona Francisca acredita realmente no poder da mensagem católica de melhorar o mundo. Contou que sempre foi muito envolvida com a militância política, atividade que encerrou durante um período em que ficou hospitalizada. Atribui a origem da doença, que acredito ter sido um câncer que a levou a uma operação de retirada de um dos seios alguns anos atrás, ao desgaste de não perceber as coisas melhorarem. É uma agonia que afirma que ainda a acompanha, precisando ser consolada pelo Luiz, o responsável pela condução das Leituras Orantes, que sempre lhe diz que é realmente um trabalho lento, mas que precisa ser continuado com paciência.

percorreram os elementos de tal religiosidade, pautada na salvação, parece se confirmar, ao menos simbolicamente, na medida em que inicia-se com uma realidade de privações, passa pela mediação religiosa que enfim os conduziu à uma vida melhor.

Contrabalançando com as reflexões anteriores temos o comentário do sr. Sidiney, afirmando que mesmo na época da luta pela terra a situação já era assim: alguns participavam ativamente e outros apenas observavam. Em sua percepção, conforme chegou a dizer, algumas pessoas entendiam as discussões realizadas e as mensagens passadas nos encontros da CEB, mas outras pareciam não compreender. Como exemplo dessa situação contou que era prática, ao final das reuniões, perguntar aos presentes em qual casa poderia ser o próximo encontro, mas ninguém respondia ao pedido, levando-o a oferecer a própria casa várias vezes seguidas. Sidiney afirmou que se não fosse pela presença dos padres e religiosos o movimento todo de conquista pela terra não teria acontecido, pois quando estes não estavam presentes as reuniões não aconteciam e as pessoas se dispersavam²⁰¹. É uma fala que indica claramente que sem as lideranças, religiosas e leigas, nada teria acontecido²⁰². Mas precisamos também olhar para tal afirmação com cuidado, pois ela pode induzir à conclusão de que as lideranças determinaram todos os rumos do movimento, o que, como vimos no primeiro capítulo, não corresponde à realidade do movimento de Sumaré II. Podemos entender o papel de mediadores exercido pelas lideranças de acordo com a

²⁰¹Tal informação foi uma grande novidade na pesquisa, pois freqüentemente o período das reuniões na CEB aparece de forma idealizada na memória dos moradores, principalmente dos que são identificados como lideranças. Foi a primeira vez em que ouvi um relato crítico da participação da comunidade durante as discussões iniciais. Acredito que esse fato ocorre pois grande parte das pessoas que participaram dos encontros iniciais acabaram não indo realizar as ocupações, restando somente um grupo mais seleto de pessoas de algum modo mais engajadas e comprometidas. Temos então que para o grupo de pessoas que foi assentado realmente pode ter ficado a impressão de que todos participavam sempre, confundindo a lembrança do grupo original reunido na CEB com a do grupo menor de pessoas que partiu para a ocupação. Mas a informação de Sidiney lança interrogações até mesmo sobre esse grupo.

²⁰²Não foi possível averiguar se tal fato contribuiu, de algum modo, para a decisão de Segura e Cida em entrarem como moradores no assentamento.

seguinte passagem de Neves:

Valorizar o papel dos mediadores nos processos de assentamento é também reconhecer a importância do entendimento do processo de construção de relações de força e de sentido, de difusão de instrumentos cognitivos e de quadros de percepção do problema e das possibilidades de mudança, de modo a dotar o grupo da crença em seu poder de ação e de confrontação e no valor da contestação. Da mesma forma, dotar os participantes da percepção do pertencimento a um campo de lutas, reforçando sua identificação a uma causa e seu engajamento a um projeto de controle de situações inadequadas. (NEVES, 1999, p. 13)

Não se trata então de um processo em que as lideranças simplesmente determinam todos os rumos, nem mesmo da hipótese de que somente estariam atendendo aos desejos do grupo. As relações entre as lideranças e o grupo estabelecem um campo de lutas mas também fornecem a todos os participantes os instrumentos de percepção das dificuldades que enfrentam e dos caminhos para tentar alterá-la, visando estimular o engajamento coletivo. Uma vez que tal entendimento se estabelece o indivíduo, esteja ele aderindo ao movimento de um grupo maior ou optando por afastar-se dele, o fará tendo em vista os efeitos de sua ação na transformação de sua própria realidade. A acusação de dirigismo vem sendo feita por diferentes autores ao MST²⁰³, que sempre apresentam um elenco de exemplos de interferência dos seus coordenadores nos processos de tomada de decisão nos acampamentos e assentamentos, visando comprovar a tendência autoritária de suas lideranças. A fala do sr. Sidiney ressalta que os líderes são necessários, em certo sentido são até mesmo desejados, pois atuam definindo prioridades e estimulando a continuidade da luta. Os que participam da luta na condição de coordenados são, por outro lado, determinantes à própria existência do movimento, inclusive para o sucesso dos projetos de assentamentos já estabelecidos. Submissão e autonomia são os extremos de uma discussão na qual não adianta buscar um caminho intermediário, sendo necessário entendermos os sentidos da noção de liberdade para os envolvidos na luta pela

²⁰³Como Martins (2003) e Navarro (2002).

terra. Discutiremos tal tema ao longo do capítulo quatro.

Voltando à vida religiosa da comunidade católica atual do Assentamento II, especificamente nos seus encontros de leitura e discussão da Bíblia, podemos encontrar algumas pistas do tempo passado, da formação do grupo, mas também elementos que nos ajudam a entender sua situação presente. Nos encontros que acompanhei havia o esforço dos coordenadores para criar um espaço de discussão livre, no qual a palavra de todos fosse ouvida. Nem sempre tinham sucesso, mas veremos que isto não significa que as pessoas não estavam refletindo sobre os temas discutidos. Mesmo os mais calados estavam sempre realizando suas próprias reflexões, como percebi em outros momentos da Leitura Orante, especialmente quando nos reuníamos em grupos menores, nos quais a timidez dos silenciosos tendia a desaparecer depois de algum tempo. É necessário examinar com mais atenção tais encontros, que podem lançar pistas para desvendarmos o passado e contribuir para a compreensão do que se passa hoje dentro dos movimentos de conquista da terra.

3.2. Leitura Orante: fortalecendo velhos laços e criando novos

Já foram apresentadas no início deste capítulo as características gerais da Leitura Orante realizada semanalmente no Assentamento II. A primeira vez em que soube que tais encontros estavam ocorrendo foi em dezembro de 2004, durante uma de minhas visitas de retomada de contato com os moradores que já havia conhecido na primeira pesquisa que realizei com o grupo. Procurava justamente encontrar com os coordenadores da equipe de liturgia católica no assentamento. Recorri ao sr. Sidiney, como já havia feito em ocasiões anteriores, que me contou ser sua filha, Lia²⁰⁴, a coordenadora das celebrações religiosas católicas do grupo. Na conversa que estabelecemos fui informado sobre as

²⁰⁴Já conhecia Lia também da minha pesquisa para o mestrado.

condições em que a leitura ocorre e como anda o funcionamento da vida religiosa da comunidade do Divino Espírito Santo²⁰⁵.

Relatei no início deste capítulo que a Leitura Orante é um momento de reflexão sobre os textos bíblicos permeada por orações, composta por quatro partes: leitura, meditação, oração e contemplação. Descreverei como cada um desses momentos transcorre, a fim de facilitar a compreensão das próximas discussões.

A leitura é o momento em que a liturgia bíblica do final de semana é efetivamente lida pela comunidade. Em cada encontro são antecipadas, portanto, as leituras que devem ocorrer nas celebrações de domingo na Igreja Católica²⁰⁶. Mas antes da comunidade iniciá-las, o coordenador do encontro dedica alguns instantes para preparar o ambiente. Luiz, o coordenador, sempre traz uma toalha azul, mesmo que não haja uma mesa no local, sobre a qual é colocada uma toalha branca menor e uma vela, a qual fica acesa durante a Leitura. Os presentes são então dispostos em círculo procurando, sempre que o espaço permite, deixar no centro as toalhas com a vela. O ato de acender a vela é de um simbolismo religioso muito forte, indicando para todos que daquele momento em diante o espaço em que se encontram se tornará sagrado. Para ampliar tal sensação Luiz liga uma música instrumental, em um aparelho de som que sempre traz para os encontros, que serve de pano de fundo para a entoação de uma oração, inicialmente em tom de voz mais elevado, mas que a cada repetição vai se tornando mais baixo, tornando-se um murmúrio, até finalmente cessar. Eram duas orações que eram alternadas entre os encontros, sem nenhuma aparente regularidade:

²⁰⁵Nome com que foi batizada a comunidade católica do Assentamento II.

²⁰⁶Identificadas nas celebrações como Primeira Leitura, Segunda Leitura e Evangelho. A leitura do Evangelho é parte principal da celebração, que é preparada pelas leituras anteriores.

“Ó luz do Senhor,
Que vem sobre a terra.
Inunda meu ser,
Permaneça em nós.”

Em outros encontros era a seguinte:

“Confiemo-nos ao Senhor,
Ele é justo e tão bondoso.
Confiemo-nos ao Senhor, aleluia!”

O efeito de tal preparação impressionou-me. Os encontros são sempre momentos festivos para os participantes, vizinhos de longa data, que aproveitam para conversar sobre diferentes assuntos, invariavelmente animados. Quando o ritual inicial começa, com a vela acesa e a música, o grupo fica compenetrado e em completo silêncio. As orações são entoadas como se fossem mantras, denominação pela qual o próprio Luiz chegou a chamá-las em um dos encontros de Leitura. Estabelecido o ambiente sagrado as leituras são iniciadas. É o momento da hierofania, conforme conceito proposto por Eliade (1992), quando o sagrado será revelado a todos os presentes na Leitura. É no mesmo autor que temos a conceituação de sagrado e de seu oposto, o profano, como realidade absolutamente diferentes. O sagrado é o absolutamente diferente, completamente outro, remetendo ao conceito que Eliade toma de Otto (2001), de *numinoso*²⁰⁷, daquilo que nos é revelado como totalmente diferente de nós mesmos e de tudo mais que existe. Ou seja, é somente quando o sagrado se manifesta aos homens que o conhecemos, pois representa uma realidade distinta, que não podemos atingir por nossos próprios recursos. Durkheim, tratando da mesma distinção, afirmou que:

A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve, não pode impunemente tocar. Certamente, essa interdição não poderia desenvolver-se a ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos; porque se o profano não pudesse de nenhuma forma entrar em relação com o sagrado, este não serviria para nada. Mas, além desse relacionamento ser sempre, por si mesmo, operação delicada que exige precauções e iniciação mais ou menos complicada, ela sequer é possível

²⁰⁷ Do latim numen: “deus”.

sem que o profano perca seus caracteres específicos, sem que ele próprio se torne sagrado em alguma medida e em algum grau. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria. (DURKHEIM, 1989, p. 72)

É o profano que corre perigo ao entrar em contato com o sagrado. Mas a comunicação de ambos pode ser estabelecida através do cumprimento de certos rituais, como os que precedem ao início de cada Leitura Orante, que estabelecem um espaço, um cosmo sagrado na residência que recebe o grupo, pois, de acordo com Eliade: “Há, portanto, um espaço sagrado, e por conseqüência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos.” (ELIADE, 1992, p. 25). Ocorre que para o homem religioso, de acordo com Eliade, o espaço apresenta-se como heterogêneo, carregado de diferentes significados, indicando as rupturas entre o sagrado e o profano, enquanto que para o não-religioso o espaço é homogêneo, sem tais divisões. Por isso a cada encontro de Leitura Orante o grupo repetia o seu ritual inicial, que efetivamente estabelecia para os presentes um novo tempo e espaço. Não era mais a varanda da casa de alguém, não havia mais as conversas descontraídas sobre os assuntos cotidianos. A oração e o canto inicial consagravam o espaço em que estávamos antes que os textos bíblicos, símbolos do sagrado no cristianismo católico, pudessem ser lidos e discutidos.

Relembro que todo o ritual anterior somente acontece quando o condutor da leitura, o representante oficial da Igreja, está presente e que nenhum assentado o substitui em tal papel. Weber (2000, p. 314) nos fala justamente que são os sacerdotes os responsáveis por separar tudo o que é sagrado daquilo que não é, impondo tal crença aos leigos²⁰⁸. Procurava, desse modo, ressaltar o papel central dos sacerdotes na preservação das religiões, afirmando mesmo que “... é possível designar como 'sacerdotes' aqueles funcionários profissionais que, por meios de

²⁰⁸Conforme lemos aqui: “Em todo caso, porém, o sacerdócio é incumbido da tarefa de determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou a velha doutrina defendida contra os ataques proféticos, de delimitar o que é ou não considerado sagrado e de impregnar isto à crença dos leigos para garantir sua própria soberania.” (Ibid., p. 314).

veneração, influenciam os deuses...”, e ainda que “... a existência de lugares de culto, em combinação com algum aparato material de culto, pode ser considerada a característica do sacerdócio.” (Ibid., p. 294). São funcionários profissionais com poder de influenciar os deuses pela adoração e que possuem locais de culto e veneração. Luis não é um sacerdote, mas seu papel é de grande responsabilidade na estrutura de controle institucional da Leitura Orante no Assentamento II.

Após a realização das leituras temos o início imediato da segunda etapa do encontro: a da meditação. Basicamente é o momento onde a leitura é discutida. Começa com alguns minutos de reflexão individual, de grande introspecção, partindo para a discussão de cada passagem dos textos, conduzida pelo coordenador. Algumas vezes, quando havia um número maior de participantes, era feita também uma etapa de reflexão em grupos menores, com uma exposição final.

As duas etapas seguintes transcorrem mais rapidamente. O grupo faz algumas orações, normalmente o Pai Nosso e a Ave Maria, seguida então pela busca de se assumir um novo compromisso para a vida de cada um diante de tudo que foi lido, que é a etapa chamada de contemplação²⁰⁹. Os encontros são finalizados com o ritual do Abraço da Paz, seguindo o padrão estabelecido nas celebrações católicas, quando o grupo retoma o entusiasmo e o volume empregados nas conversas que antecederam ao início da Leitura Orante. Incentivando tal confraternização, mas sem ser parte oficial da Leitura, os anfitriões do encontro, que a cada semana ocorria em uma casa diferente, oferecem um lanche aos participantes, normalmente elaborado com produtos retirados de seu próprio lote no assentamento. Destaca-se aqui um ponto importante. O efeito purificador dos ritos realizados, que estabelecem o ambiente para a manifestação do sagrado, não se limita ao início da Leitura. Ao final havia

²⁰⁹O nome deriva do fato de ser o momento no qual as pessoas contemplam tudo que aprenderam no encontro buscando assumir o compromisso de mudança de postura e comportamento, conforme os princípios que tenham sido discutidos.

sempre um clima diferente daquele do começo dos encontros. Apesar da retomada da informalidade, as conversas não eram reiniciadas dos pontos em que haviam parado, mantendo-se ainda o cuidado no emprego do linguajar²¹⁰. O sentido dos conceitos discutidos por Otto, Durkheim e Eliade adquiria concretude, na medida em que podia observar que realmente seres profanos não podem se aproximar do sagrado impunemente. O ambiente sagrado criado no início da leitura permanecia em todos os presentes após o final da Leitura, influenciando diretamente no rumo das conversas. Acredito também que a busca pela manutenção de tal sensação, sua repetição, sirva como um fator de estímulo para continuidade da participação daquelas pessoas nos encontros.

A estrutura empregada na Leitura Orante no Assentamento II não é uma exclusividade deste. Identificada como *Lectio Divina* ela faz parte das recomendações da Igreja Católica para a divulgação da sua mensagem entre os fiéis, sendo que o mesmo padrão aqui descrito é o mais comumente indicado para tal atividade:

Cabe aqui recordar que a *Lectio Divina* é uma leitura da Bíblia, que vem já das origens cristãs e que acompanhou a Igreja ao longo da sua história. Mantém-se viva na experiência monástica, mas hoje o Espírito, através do Magistério, propõe-na como elemento pastoralmente significativo e a valorizar para a vida da Igreja enquanto tal, para a educação e formação espiritual dos presbíteros, para a vida quotidiana das pessoas consagradas, para as comunidades paroquiais, para as famílias, para as associações e movimentos e para os simples crentes, tanto adultos como jovens, que podem encontrar nesta forma de leitura um meio acessível e prático para aceder pessoal e comunitariamente à Palavra de Deus.(SÍNODO DOS BISPOS, 2008)²¹¹

Parte comum das recomendações para os fiéis que forem iniciar o trabalho de Leitura Orante é a busca por uma pessoa qualificada para orientar os

²¹⁰As pessoas deixavam de utilizar gírias e até mesmo certas palavras de conteúdo mais pesado, empregadas normalmente em nosso cotidiano.

²¹¹Pode-se verificar também a obra de Raimundo Aristides da Silva (2008), conhecido no meio católico como padre Ray, que também mantém um blog sobre o tema. As quatro etapas descritas são identificadas também pelo nome de “quatro degraus”, reforçando a imagem de que através de tal atividade o fiel se aproxima mais de Deus.

encontros. É um modo bastante eficiente da Igreja Católica para garantir, ao mesmo tempo, sua presença em diferentes tipos de comunidades, enquanto favorece uma maior participação dos fiéis na própria condução dos encontros. As celebrações tradicionais católicas não enfatizam a participação intensiva da comunidade, nem mesmo o contato direto com a Bíblia, que é substituída pelo “folheto da missa”, contendo as orações, cantos e leituras bíblicas que devem ser feitas em cada celebração. Nos encontros de Leitura Orante o fiel pode, dentro de certos limites que já veremos, realizar uma apropriação direta da palavra divina registrada na Bíblia, a qual todos devem trazer de casa. Nas Leituras se tornava claro o sentimento de todos que acompanhavam os encontros semanais no Assentamento II de estarem tomando parte de algo maior do que aqueles que somente freqüentam as celebrações dominicais da Igreja Católica. Mas, apesar de tal sentimento, existe sempre a presença do representante oficial da Igreja no grupo, sem o qual os encontros acabam não acontecendo. Sobre tal fato é importante relatar como se deu a minha primeira participação em um encontro de Leitura Orante no Assentamento II. No dia 14 de janeiro de 2005, uma sexta-feira²¹², fui ao Assentamento II de Sumaré, acreditando que iria acompanhar um encontro do grupo. Acabei sendo informado que não haveria encontro, pois o coordenador não iria comparecer. No dia seguinte houve uma celebração religiosa no Assentamento III de Sumaré, com a presença do mesmo. Dessa primeira tentativa até o dia em que finalmente assisti ao meu primeiro encontro de Leitura Orante, em 11 de fevereiro de 2005, foram feitas outras tentativas, mas todas fracassaram pois os encontros foram desmarcados ou por causa da chuva, que torna os caminhos dentro do Assentamento extremamente enlameados, impedindo a chegada do coordenador²¹³, ou por conta de outros compromissos deste. Em alguns casos o encontro era antecipado para quinta-feira, como ocorreu

²¹²Dia da semana em que os encontros costumavam acontecer.

²¹³Não somente a dele, mas a minha também. Depois de algumas semanas participando do grupo dona Francisca passou a me ligar sempre que ocorria o cancelamento dos encontros.

com a Leitura do dia 04 de fevereiro de 2005, que coincidiu com o dia da celebração de São Brás²¹⁴, à qual muitos assentados costumam comparecer. Em todo caso, sempre que a presença do coordenador não era possível, bem como um adiantamento do encontro, o mesmo não era realizado.

As situações descritas no parágrafo anterior chamaram minha atenção para o fato de que mesmo podendo-se contar com a presença de uma liderança reconhecida e qualificada para tanto nos encontros, como é o caso de Segura²¹⁵, a Leitura Orante não era realizada sem a presença do coordenador oficial. Apesar do importante papel de Segura nas Leituras, sendo um ex-seminarista e catequista em atividade, sempre fazendo comentários e tecendo explicações sobre os textos bíblicos para seus vizinhos, ele não assumia o controle dos encontros na ausência do coordenador. Pareceu-me que, na verdade, ele procurava aproveitar tais momentos em que os encontros eram cancelados para conseguir cumprir com os diversos compromissos que sempre lotam seu cotidiano²¹⁶, o que algumas vezes podia significar simplesmente passar algum tempo com a sua família²¹⁷. Chama atenção, entretanto, que Segura esteja

²¹⁴Santo ao qual é atribuída, pelos católicos, a proteção contra todos os males que atingem a garganta, havendo ao final da celebração o ritual de benzimento das mesmas pelo sacerdote, que se faz através do emprego de duas velas amarradas em “X” e que são aproximadas do pescoço do fiel. O celebrante repete, para cada um, a frase “São Brás protegei-me!”, ao que o fiel responde simplesmente “Amém”.

²¹⁵Segura estudou no Seminário dos Capuchinhos, que ficava no Distrito de Nova Veneza em Sumaré, tendo concluído ali sua formação em filosofia. Maiores detalhes sobre a trajetória de vida dele podem ser conhecidas na minha dissertação de mestrado (MACHADO, 2002).

²¹⁶Ele é uma liderança muito importante do grupo. É atuante na política de Sumaré como filiado ao PT, trabalha para a prefeitura como motorista do DAE, além de manter sua atuação dentro da Igreja Católica como catequista.

²¹⁷Houve um episódio interessante durante a pesquisa. No dia 04 de fevereiro de 2005 fui ao Assentamento II para um encontro de Leitura, como não sabia em qual casa seria fui até a residência de Segura. O encontrei fechando a mesma e com malas na mão. A leitura fora cancelada por conta da celebração de São Brás, então ele estava aproveitando para ir buscar os dois filhos menores, que estavam em visita aos avôs paternos na cidade de Birigui-SP. Ele me pediu uma carona até a rodoviária e logo estávamos a caminho. Foi uma excelente oportunidade de escutar novas histórias de Segura, normalmente relacionadas com algum trabalho realizado para moradores dos Assentamentos de Sumaré. No dia em que o conheci, em 2001, ele também estava tentando sair do assentamento para cuidar de alguns assuntos em

diretamente envolvido no trabalho de catequese e formação de grupos de discussão bíblica no bairro de Sumaré mais próximo ao Assentamento II, chamado Três Pontes. É para lá, fora do assentamento, que ele tem dirigido parte dos seus esforços, que não têm sido poucos, tomando-lhe várias noites. Em um dos encontros de Leitura no assentamento Segura afirmou, comentando seu trabalho em Três Pontes, que era preciso ter muita perseverança diante da dificuldade em se “concorrer com as novelas do SBT, da televisão em geral”. A dificuldade de atrair as pessoas para os encontros, mesmo dentro do Assentamento II, esbarra também no obstáculo representado pela TV, pois as Leituras começavam às 19h30min e se estendiam até pelo menos às 21:30 ou 22hs, abarcando todo o chamado “horário nobre” da programação televisiva²¹⁸. É o horário em que as famílias estão em casa, não necessariamente com todos os membros reunidos na mesma atividade, muitos tentando descansar e recuperar forças para o próximo dia.

As dificuldades descritas até aqui já haviam sido apresentadas a mim em outros momentos. Um deles ocorreu em uma entrevista que realizei em 2004²¹⁹, logo no início deste trabalho de campo, com dona Marina, moradora do Assentamento II, mas que não fez parte do processo inicial de conquista da terra²²⁰, tendo ali chegado no tempo da pós-conquista. Mas justamente por tal motivo sua visão apresentou uma objetividade interessante. Ao ser questionada

Campinas, mas já tinha precisado retornar quatro vezes para casa por conta de situações que lhe traziam para resolver. Somente o cancelamento da Leitura, somado à ausência de alguns moradores que foram até a celebração de São Brás em Sumaré, abriram-lhe a possibilidade de ir buscar os filhos.

²¹⁸O que no caso, por exemplo, da Rede Globo, significa o espaço de duas novelas (19 e 21 h) e do Jornal Nacional. É muita concorrência para os condutores da Leitura Orante!

²¹⁹Em 29 de outubro de 2004.

²²⁰Segundo me informou foi o ex-marido que conseguiu o lote, na época da entrevista há cerca de dez anos, em um processo do qual ela não tem muita clareza. Mas lembra que ele começou participando de uma ocupação de terra por cerca de três meses, somente aparecendo em casa para pegar comida e roupas limpas. Com a separação ela continuou com o lote e esperava a saída do título em seu nome para poder solicitar empréstimos nos bancos para produzir.

sobre a vida religiosa no assentamento afirmou primeiramente que era católica, mas que no grupo existiam muitos evangélicos, para logo em seguida revelar que as pessoas praticamente não freqüentavam as celebrações que ocorrem no assentamento. Completou a observação retomando o raciocínio inicial, contando que já havia sido convidada várias vezes pelos evangélicos para participar dos cultos, tendo chegado mesmo a comparecer em alguns. Justificou-se contando que muitos católicos do assentamento também freqüentam cultos evangélicos ocasionalmente, normalmente buscando por uma resposta rápida para problemas variados. No caso de dona Marina o fator motivador foram algumas feridas que apareceram em suas mãos e que a estavam impedindo de trabalhar. Mas somente recorreu ao culto evangélico após ter se consultado com um médico, que afirmou serem as feridas resultantes de algum tipo de alergia de palha de milho e outros produtos que ela utilizava em seu cotidiano no assentamento²²¹, a única solução sendo, portanto, que ela parasse com tais atividades, buscando uma possível aposentadoria. Dito isso o médico receitou uma pomada para as feridas, mas que tinha um custo muito elevado para uma assentada. Como comprar a pomada semanalmente e se aposentar²²² não eram opções viáveis, buscou o culto evangélico. Lá também acabou desiludida com a solução do pastor, que lhe disse para acender certa quantidade de velas (não se lembrava mais exatamente), mas que deveriam ser compradas na própria igreja, com um valor maior que o da pomada que precisava usar²²³! Abandonou o culto para não mais voltar e

²²¹Dona Marina trabalha vendendo milho na entrada do Assentamento II (ver anexo II) mas também utiliza, como muitas assentadas, receitas caseiras de produtos de limpeza, principalmente a de sabão, que por levar grande quantidade de soda caustica, certamente contribuí muito para o aparecimento e aprofundamento de tais feridas.

²²²Para se aposentar ela ainda teria que contribuir com a previdência por alguns anos, mas não possuía renda para cobrir tal gasto.

²²³Na época da entrevista, outubro de 2004, a pomada custava R\$18,00 e as velas a serem utilizadas chegavam à R\$68,00. No trabalho de Mariano temos a descrição dos procedimentos do dízimo e das ofertas nas igreja neopentecostais, como práticas que constroem os fiéis a doarem sempre o máximo, inclusive ultrapassando suas possibilidades (MARIANO, 1999, p. 174).

continuou com a atividade de vender milho e outros produtos na beira da estrada que passa em frente ao assentamento. Lamentou então o falecimento de Cida, pois foi após tal fato que a frequência das pessoas nas celebrações teve uma grande queda, já que era sempre ela quem passava em todas as casas, convidando e insistindo com todos na participação, pedindo a colaboração para as festas com um prato de doces ou de salgados. O novo grupo, que organizava as Leituras durante minha pesquisa, tentava continuar tal trabalho através da distribuição de alguns folhetos, mas que, segundo dona Marina, são recolhidos e então ficam parados na estante da sala, sem que ninguém na casa realmente se interesse por lê-los.

Vários elementos surgem da fala de dona Marina em paralelo com a experiência da Leitura Orante no Grupo II. Começando pelo final temos a reconfirmação de que o falecimento de uma liderança tão importante como a Cida afetou a participação religiosa e até mesmo a militância dentro do grupo. Tal ponto valida as observações do sr. Sidiney de que sem tais lideranças todo o movimento de luta pela terra provavelmente não teria acontecido, pelo menos não do modo como ocorreu. Também parece confirmar as observações sobre o fato de que as Leituras Orantes somente se realizam com a presença daquele que prepara oficialmente os encontros. Há uma centralidade na atuação de tais lideranças que será melhor detalhada adiante. Mas a observação de dona Marina também revela muito sobre as prioridades dos assentados, sobre suas dificuldades e sobre a religiosidade fluída presente em parcela significativa de nossa população²²⁴. Seus problemas são imediatos e requerem soluções rápidas, buscando para tanto todos os caminhos que existam, da racionalidade científica mais direta, até o curandeirismo pentecostal moderno. Quando nenhum de tais extremos surte efeito

²²⁴Negrão (1997) nos fala na existência de um mínimo denominador comum religioso, uma bagagem de valores religiosos comuns em várias das religiões existentes no Brasil, o que possibilitaria a ocorrência de conversões, reconversões e novas conversões religiosas entre os brasileiros.

e as pessoas precisam então voltar a produzir seus próprios resultados, sob pena de sucumbirem aos seus problemas, retomando, muitas vezes, sua fé inicial. Dona Marina voltou, inevitavelmente, para seu trabalho e, quando pode, passa a pomada receitada. Também participa, quando o cansaço diário lhe permite, das Leituras e das celebrações do grupo. Assim também todos que partiram para a ocupação de um pedaço de terra, naquele distante 17 de maio de 1985, haviam tentado diversos caminhos para solucionar suas dificuldades, encontrando a resposta na militância religiosa dentro de uma CEB. Já foi visto que a maior parte dos que começaram tal caminhada não a terminou, tendo permanecido somente o grupo que perseverou mesmo diante dos maiores desafios. Mas também os que deixaram a luta encontraram outros caminhos, de que não trataremos neste trabalho²²⁵.

O caminho para consolidar uma decisão, como a tratada no parágrafo anterior, resulta de um processo muito amplo de reflexão, no qual custos e benefícios são pesados, com uma somatória de variáveis que diferem muito em cada caso. Pode se tratar da necessidade sempre urgente de alimentar os filhos, como era o caso de dona Teresa. Pode ser a resposta para um chamado vocacional redirecionado, como ocorreu com Segura e Cida. Pode vir da persistência de quem simplesmente acredita estar atuando dentro de seus direitos, buscando uma vida melhor, caso de tantos assentados de Sumaré II, como o senhor Sidiney, o senhor Alcindo, o senhor Mário... Mas nunca é um processo absolutamente espontâneo. Não ocorre em tal movimento de luta, como argumentam alguns críticos atuais do MST²²⁶, uma mobilização ordenada por

²²⁵Seria interessante descobrir que rumos tomaram os que desistiram da luta pela terra. Tomei conhecimento superficial de um único caso relativo ao grupo II, descrito em minha dissertação de mestrado em relato do senhor Alcindo, que contou-me ter um amigo que também participou do movimento de ocupação, mas desistiu depois de ação de despejo promovida pela polícia militar. Em conversa com o senhor Alcindo alguns anos depois tal amigo se revelou arrependido da decisão tomada de abandonar a luta, pois podia ver que ela havia dado resultados (MACHADO, op. cit., p. 111)).

²²⁶Refiro-me aqui aos trabalhos de pesquisadores importantes, como Martins e Navarro. No

lideranças com uma identidade consolidada manipulando estratos mais pobres da nossa população para que assumam valores que lhes são completamente estranhos. Sem uma linha condutora da reflexão e da ação não há, conforme se pode observar, movimento algum. É o que nos lembram diferentes assentados nas conversas que mantive ao longo de minha pesquisa, de que sem os elementos organizadores, os mediadores com acesso às informações essenciais sobre a luta, é provável que as mobilizações de conquista da terra não tivessem sido realizadas. Sem a intervenção dos agentes religiosos, os seminaristas, o provável é que os moradores da periferia de Sumaré e Hortolândia não teriam encontrado um meio de se reconhecerem como portadores de uma história similar e de construir um projeto coletivo de superação das suas dificuldades. Sem a presença de lideranças dentro dos assentamentos, lembrando constantemente as pessoas da sua história coletiva, dos seus valores iniciais, as áreas conquistadas

primeiro temos uma produção que tem seguido, em praticamente todos os seus trabalhos nos últimos dez anos, uma direção crítica à toda atuação do MST, acusado diretamente de manter práticas autoritárias em seus acampamentos e assentamentos. Martins também tem focalizado e atacado parte da produção acadêmica sobre o MST, acusando diferentes autores de adotarem posturas militantes e não científicas em seus textos. Depreende-se desses textos do autor a idéia de que pesquisar a questão da reforma agrária e do MST no Brasil sem chegar às suas mesmas conclusões, enfocadas em tal caráter autoritário do movimento, é indicativo de um trabalho de pesquisa pouco rigoroso, feito por pessoas que desconhecem o nosso processo histórico e social, as quais não estariam, no limite, realmente fazendo ciência: “A distorção é completa, mesmo na motivação de muitos trabalhos acadêmicos, que não raro pouco se distinguem da matéria jornalística sensacionalista, de ocasião e de consumo imediato.” (MARTINS, 2003, p. 18). Interessante ressaltar, alongando necessariamente esta nota, que o próprio Martins tem a sua posição política claramente definida e a defende: “Mesmo que grupos neopopulistas e autoritários procurem colonizar esse novo espaço de liberdade e de afirmação social das possibilidades de ascensão de populações desvalidas, um dos principais aspectos da reforma diz respeito, justamente, à dimensão democrática de sua reinserção social nas oportunidades do presente.” (Ibid., p. 33). Na passagem anterior ele está, justamente, elogiando a programa de reforma agrária do governo Fernando Henrique Cardoso, o qual: “estabeleceu as bases de uma reformulação ampla das orientações do Estado brasileiro em relação à questão agrária e à questão social que dela decorria e decore.”, e ainda mais: “Ao nomear Raul Jungmann ministro, elegeu, finalmente, o sujeito social ativo e positivo da reforma agrária, na agricultura familiar.” (Ibid., p. 32). Não fica claro os motivos pelos quais Martins considera menos científico defender a ação das lideranças de um movimento social do que as decisões tomadas por um (ex)presidente da República defendendo um programa político definido nas instâncias de seu partido. Tal postura encontra-se também em Navarro (2002), mas deixo os comentários específicos para mais adiante no capítulo quatro (parte 4.1. *Autores ou títeres?*).

passam a não mais se diferenciarem dos bairros rurais tradicionais. Vejamos a seguinte passagem de Candido:

Mas além de determinado território, o bairro se caracteriza por um segundo elemento, o *sentimento de localidade* existente nos seus moradores, e cuja formação depende não apenas da posição geográfica, mas também do intercâmbio entre as famílias e as pessoas, vestindo por assim dizer o esqueleto topográfico – O que é bairro? – perguntei certa vez a um velho caipira, cuja resposta pronta exprime numa frase o que se vem expondo aqui: – Bairro é uma naçãozinha. – Entenda-se: a porção de terra a que os moradores têm consciência de pertencer, formando uma certa unidade diferente das outras. (CANDIDO, 1987, p. 64-65)

Passa a ser, portanto, o espaço no qual se vive, com normas próprias de solidariedade, mas onde cada pessoa leva sua vida particular. O mesmo se percebe com relação à vida religiosa. Sem a presença daqueles que lembram aos demais de seus valores a prática cotidiana da fé enfraquece e se rotiniza nos eventos do calendário religioso católico. Vejamos o que nos diz Benedetti:

Não se entende o campo religioso católico sem se levar em conta a distância entre o discurso oficial e o cotidiano de sua reinterpretação letrada ou iletrada; não se entende tomando-se isoladamente comunidades de base, paróquias ou movimentos, mas sim a sua inter-relação, comandada seja pelos interesses dos leigos, seja pelas necessidades institucionais e pelos interesses próprios dos agentes religiosos enquanto agentes. A vida religiosa católica permanece centralizada em torno do padre e da paróquia, mesmo quando organizada em comunidades ou movimentos. (BENEDETTI, 2000, p. 160)

Lembro aqui mais uma parte da definição de bairro extraída de Candido: “Sob este aspecto poderíamos definir o bairro (...) como o agrupamento mais o menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais.” (CANDIDO, op. cit., p. 71). A relação de pertencimento ao bairro rural passaria então pela solidariedade do trabalho, necessário muitas vezes para se superar as dificuldades da produção agrícola, mas também pelas atividades religiosas regulares. No que diz respeito à solidariedade do trabalho, Candido aponta que a organização do sistema de ajuda através do mutirão, pode iniciar-se através da convocação dos vizinhos para o trabalho, com o oferecimento de comidas e de uma festa ao final da jornada, mas

que também pode surgir da lógica contrária, com os vizinhos se mobilizando para auxiliar alguém com dificuldades no bairro. Não há remuneração, nem mesmo cobrança explícita de retribuição, mas esta é sempre devida e ninguém recusa tais pedidos. Esse sistema de ajuda no trabalho é parte importante da definição de bairro apresentada por Candido: “Um bairro poderia, deste ângulo, definir-se como o agrupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua.” (Ibid., p. 67). Porém ao pensarmos na questão das festas religiosas sempre há a intermediação de algum agente oficial da Igreja, normalmente o padre, que vai definir o momento da festa, conduzir a celebração e coordenar toda a organização. Cabe aqui o paralelo com a realidade do Assentamento II, no qual, apesar das tentativas de coletivização, organizadas pelos coordenadores do grupo, prevaleceu a solução da individualização do trabalho, mas que não eliminou as solidariedades eventuais, que ali se expressam através da divisão do frete de um caminhão, ou do trabalho de um tratorista. Renegou-se a organização coletiva portanto no que se referia somente à lógica produtiva com a terra, buscando-se a autonomia com relação às propostas das lideranças do grupo. Mas na questão da vida religiosa reproduziu-se a dependência de uma coordenação religiosa institucionalmente qualificada, que efetivamente organiza todos os eventos católicos dentro da comunidade. Por isso há uma preocupação grande dos atuais coordenadores do grupo religioso do assentamento em tentarem atrair os mais jovens para as celebrações. Não conseguem estimular a participação de todos os adultos, então precisam cuidar para que a memória da coletividade não se perca nas novas gerações, que no final herdarão as terras conquistadas²²⁷. A morte prematura de Cida parece ter servido como um alerta geral para todos de que o desaparecimento das lideranças tradicionais terá grande impacto na organização do grupo, que se reflete em um

²²⁷Tal é, por exemplo, o caso das terras conquistadas pelo senhor Sidiney, que já começou a transferir o seu lote para os cuidados do neto que demonstrou maior aptidão para o trabalho agrícola em todos os anos em que ali vivem.

esquecimento da história coletiva da conquista, apagando não somente os valores que tentaram cultivar, mas os sacrifícios que enfrentaram. Sem contarem com grandes lideranças emergentes no plano da cooperativa do assentamento, precisam contar com a estrutura oficial da Igreja Católica mais do que nunca, para garantirem que pelo menos os laços da fé comum que uniu o grupo original não esmoreçam e sejam retransmitidos.

Nos encontros de Leitura a importância de tal perspectiva transparece claramente, não somente no seu decorrer, mas talvez de modo ainda mais forte no período que a antecede, quando as pessoas são recebidas pelo anfitrião da semana, e no que a sucede, no lanche que sempre é oferecido aos presentes. O final de cada Leitura era sempre o momento das conversas descontraídas, quando o compromisso de reflexão já estava cumprido e as pessoas podiam voltar a falar das suas questões cotidianas. Para os mais jovens que as freqüentam era uma oportunidade não somente de conversar com os mais velhos, mas também de conhecer outros jovens, candidatos e candidatas a um possível relacionamento mais íntimo. Interessante foi observar como este último aspecto não somente era aceito pelo grupo, como de certa forma era até mesmo incentivado. Presenciei em um dos encontros²²⁸ uma cena interessante sobre a questão dos relacionamentos e namoros no assentamento. Havia acabado de chegar ao assentamento em meu carro e encontrei com dona Francisca e Lia caminhando para a casa do senhor Mário e dona Penha, na qual o encontro seria realizado. Ofereci-lhes uma carona que logo aceitaram. Nem bem havíamos nos movimentado e paramos na casa de dona Tereza para também lhe oferecer uma carona. Enquanto esperávamos que ela terminasse de se arrumar outro morador passou, chamado por todos de Marquinhos, parte do grupo dos mais jovens que comparecem com maior regularidade às celebrações. Francisca e Lia perguntaram-lhe se iria participar da leitura, ao que ele respondeu rapidamente: “Claro que sim!”. Ficou evidente no

²²⁸No dia 11 de fevereiro de 2005.

momento que era a deixa que ambas estavam esperando, pois de imediato começaram a provocar o rapaz, dizendo que ele só ia participar porque a leitura era na casa do senhor Mário e que assim não era válido, pois precisava ir com disposição para rezar. A brincadeira ocorreu pois já era do conhecimento de todos que Marquinhos estava “paquerando uma das filhas de Mário e Penha”, mas Francisca e Lia ainda não sabiam qual das duas. Esse episódio reforçou minha impressão de que as Leituras são um momento que, para o grupo, possui uma importância que vai além da compreensão dos textos bíblicos, mas servem para reforçar antigos laços de amizade, estabelecer novos, transmitir conhecimentos e também integrar as novas gerações na dinâmica da comunidade, o que significa manter uma abertura para as eventuais e inevitáveis “paqueras” entre os mais jovens²²⁹.

Ainda nesse mesmo encontro de Leitura acompanhei mais um evento de integração do grupo, agora relacionado aos “novos” moradores, como ainda são chamados algumas vezes aqueles que não tomaram parte no processo de conquista da terra. Começou com uma conversa sobre os vizinhos de lote de dona Francisca, o senhor Tomita e a esposa, que não estavam mais vendendo sua produção dentro do assentamento, sendo destacada uma frase da mulher de Tomita de que “não vendemos mais picado mas somente no CEASA”, que estava sendo interpretada por parte dos presentes como a comprovação de que se tratava de um casal fechado e até mesmo antipático. Claro que tal imagem não surgiu repentinamente no grupo, naquele exato momento, mas resultou de um conjunto de elementos: do fato de serem moradores que chegaram no pós-conquista; do marido ser japonês e não falar um português tão claro; do casal não

²²⁹No mesmo dia pude presenciar a decepção de Marquinhos. Ele parou para chamar outro amigo, Paulo, antes de ir para a Leitura e acabou chegando atrasado. Como resultado as cadeiras próximas das filhas do senhor Mário e dona Penha já estavam ocupadas e ele teve que se contentar em ficar mais afastado. Somente no final da Leitura é que os vi conversando. O trabalho de Andrade (1998), sobre a formação política dos jovens do Assentamento I de Sumaré, apresenta alguns elementos da dinâmica estabelecida entre eles nos seus relacionamentos diários.

participar das celebrações do grupo; enfim, pelo fato de serem aquilo que Elias definiu como *outsiders*²³⁰. Diante da configuração de um retrato tão negativo dona Francisca tratou rapidamente de equilibrar a conversa, afirmando que seus vizinhos eram pessoas muito boas, que os demais não os conheciam realmente por não terem contato diário com eles, mas que ela sempre estava conversando e trocando visitas com a esposa de Tomita. Destacou que seu modo mais discreto e fechado de comportamento mudava quando uma intimidade maior era estabelecida. Justificou a atitude do casal dentro de uma lógica econômica e funcional: não vale realmente todo o esforço de se vender “picado”²³¹ na porta de casa, pois acaba sendo sempre necessário abandonar o trabalho com a roça para atender a algum freguês, que muitas vezes somente passou para comprar um maço de alface. Na verdade vender picado revelou-se tão desvantajoso que Tomita e sua esposa pararam de fornecer verduras para os comerciantes da região e realmente agora negociam tudo com o CEASA. Todos que estavam participando do “debate”²³² concordaram que realmente não era nada prático e nem mesmo vantajoso. Dona Penha concordou com a dona Francisca, afirmando que chegou a atender aos clientes irritada por ter precisado sair do trabalho que estava realizando na roça. Francisca completou então sua argumentação, encerrando o debate definitivamente, falando da generosidade do casal, que sempre doam tudo que a comunidade pede para as celebrações e em grande quantidade. Apesar da validade dos argumentos de Francisca em defesa do casal, não deixa de ser relevante o fato de que ela é identificada por todos como uma

²³⁰Elias e Scotson (2000) identificaram, através de pesquisa em uma pequena comunidade na Inglaterra entre o final dos anos 1950 e início dos 1960, que batizaram com o nome fictício de Winston Parva, a existência de relações conflituosas e de perpetuação do poder local, pela divulgação de imagens estigmatizadas, formando uma rede de estabelecidos, moradores mais antigos, os quais divulgavam uma auto-imagem extremamente positiva, de fundadores da comunidade, e *outsiders*, os novos moradores da periferia, marcados pela divulgação de uma imagem de baderneiros e criminosos.

²³¹Ou seja, vender apenas um maço de qualquer verdura, ou uma pequena quantidade de qualquer legume ou fruta.

²³²Entre aspas pois a conversa acabou se configurando mais como um monólogo de Francisca.

liderança dentro do grupo, de modo que sua fala carrega uma autoridade que os fortifica. Nada melhor para um casal de *outsiders* do que ser defendido por uma *estabelecida* com muita influência.

As situações descritas nos últimos parágrafos revelam que as Leituras são momentos em que não somente os laços de pertencimento institucional à Igreja Católica se reforçam, mas também aqueles necessários para a continuidade da comunidade de assentados que hoje ali vivem. Os assentados de Sumaré sabem que o tempo não irá poupá-los, que logo seus filhos e netos estarão sozinhos para continuarem de onde eles tiverem parado, havendo o risco, na verdade bastante concreto, do abandono dos lotes pelas novas gerações. Nos anos em que venho realizando esta pesquisa de doutorado os Assentamentos I e II perderam lideranças importantes²³³, sem que haja uma perspectiva real de que alguém venha a ocupar o vazio por elas deixado²³⁴. Por mais de uma vez ouvi das presentes nas Leituras sobre como a ausência da Cida prejudicou a intensidade da participação nos eventos e celebrações religiosas da comunidade. Era ela que tinha uma disposição infundável para visitar todas as casas e cobrar de cada um dos antigos moradores o seu compromisso original e de apresentar, aos novos, a dinâmica esperada de cada um. E tal problema se estende para as demais esferas da realidade cotidiana do assentamento, como é o caso da cooperativa. No tempo em que realizei minha pesquisa para o mestrado o presidente da associação era Luiz Savreda, filho de assentados, portanto já pertencendo a uma segunda geração de moradores²³⁵. Todas as pessoas entrevistadas naquela época

²³³ Refiro-me aos falecimentos, já comentados, de Cida do grupo II e de Calisto no grupo I.

²³⁴ Existem alguns assentados, crianças no tempo da conquista, que tentam ocupar e exercer tal papel, mas sem o mesmo carisma, sem o empenho e sacrifício pessoal que a geração de seus pais e avós demonstrou.

²³⁵ Estou chamando de segunda geração de assentados aqueles que eram crianças ou adolescentes no tempo em que suas famílias se organizaram para a conquista das terras do Assentamento II. Seguindo a mesma lógica podemos falar de uma terceira geração, dos nascidos nessas mesmas famílias depois da conquista. Os filhos da segunda e terceira geração compõem ainda uma quarta, de netos, que também nasceram no assentamento, mas dentro de uma estabilidade financeira muito maior.

reclamavam que a cooperativa parecia já não funcionar de maneira tão dinâmica como antes. Quando realizei minha nova pesquisa para este doutorado Savreda estava trabalhando na cidade de Sumaré como assessor de um vereador, cabendo a presidência da cooperativa a Luis Sinésio, outro membro da segunda geração de assentados²³⁶. O sr. Sidiney pareceu mais satisfeito com a gestão de Sinésio, que o convidou para ser o tesoureiro da cooperativa, cargo que já havia ocupado no tempo de formação do assentamento por duas vezes. Sidiney rejeitou, afirmando que estava “deixando o trabalho para os mais moços”. Há um processo de busca por oportunidades mais estáveis nas cidades da região pelas gerações mais novas, diminuindo a já não tão ativa participação de todos nas discussões da comunidade. Lembro que esse já era um processo que ocorria com alguns dos assentados mais antigos: Segura trabalha para o SAE de Sumaré e dona Francisca trabalha como inspetora de alunos em uma escola do mesmo município. Interessante efeito desmobilizador da estabilidade a que chegaram com a mobilização feita para conquistar a terra!

3.3. A Leitura Orante como fator desagregador: o impacto da Igreja Oficial

Até o momento concentrei-me em analisar a Leitura Orante dentro do Assentamento II como um elemento de resgate da história e da fé do grupo, de agregação. Destacarei agora um aspecto oposto que também deve ser considerado, evidenciado em alguns momentos dos encontros, os quais revelaram que a atuação do grupo católico possui também uma força desagregadora, que apresenta o poder de afastar novos participantes ao invés de atraí-los. Vou me concentrar em alguns desses momentos de poder desagregador, que possuem em comum a imposição de uma religiosidade oficial católica.

Já comentei que os encontros de Leitura não ocorriam sem a presença do

²³⁶Entrevistei ambos para minha dissertação de mestrado, MACHADO, 2002.

ministro da eucaristia Luis, papel que não era assumido nem mesmo por Segura. Luis representa, por sua presença semanal nas Leituras e também nas celebrações, o retorno definitivo da Igreja Católica oficial ao Assentamento II, depois de um longo período de afastamento, conforme visto neste capítulo. Precisamos compreender, primeiramente, o impacto de tal distanciamento da Igreja Oficial nos assentados. No tempo das reuniões na CEB, quando o grupo estava se formando, a presença oficial da Igreja, através dos seminaristas e de alguns padres, era constante e foi determinante para a organização do movimento. Discutimos como a Teologia da Libertação era um suporte teórico fundamental para aqueles então jovens religiosos, mas que a mesma jamais foi amplamente aceita pela alta hierarquia católica, tendo sido mesmo condenada oficialmente pelo hoje papa Bento XVI. Mas a Igreja da Libertação que havia ajudado o grupo II a conquistar a terra havia lhes apresentado, justamente, a perspectiva de tal teologia, tendo produzido um resultado final vitorioso. Entretanto, na fase que então se iniciava, de organização do novo assentamento, a mesma Igreja que antes havia estado tão próxima parecia cindir-se e até mesmo buscar afastá-los. Os seminaristas que haviam organizado os grupos de assentados da região estavam abandonando a vida religiosa, alguns por iniciativa própria²³⁷, outros por sugestão de seus superiores²³⁸. Também não podiam contar com a celebração de missas no assentamento, pois não havia ficado definido a qual paróquia a comunidade pertenceria. É preciso lembrar que estamos falando dos anos iniciais do Assentamento II, quando não havia nenhum tipo de estrutura estabelecida na região: tudo estava tomado pelo mato e as pessoas ainda precisavam construir suas residências e iniciar uma nova fase da luta, que seria a conquista da energia elétrica²³⁹, água, telefone e transporte público. Como a maioria não dispunha de

²³⁷Como parece ter sido o caso de Bacchim e Perugini.

²³⁸Caso de Segura. A história do afastamento de Segura da vida no seminário pode ser vista em maiores detalhes na minha dissertação de mestrado (MACHADO, op. cit.).

²³⁹Relatos colhidos em minha pesquisa anterior revelaram que o poder público levou três anos para instalar a rede de energia no Assentamento II, mesmo depois de todos os postes já

veículo próprio para ir até a cidade acabaram deixando de participar das celebrações religiosas semanais²⁴⁰. Iniciava-se o período de dez anos descrito por dona Francisca, no qual o grupo ficaria privado do pertencimento a qualquer paróquia. Foi uma situação marcante para o grupo, lembrada por todos que viveram tal época. Parecia que repentinamente tinham se tornado indesejáveis não somente para a população urbana da região, mas também para a mesma Igreja²⁴¹ que antes havia sido seu refúgio. Brenneisen descreve uma situação semelhante:

A construção da capela encontrava-se entre suas prioridades, para que voltassem a realizar os cultos, que haviam cessado por falta de um lugar apropriado. Esse empenho também se justifica pelo fato de que todas as famílias do assentamento, embora católicas, haviam deixado de freqüentar as missas no distrito de Santa Maria do Oeste. Afirmaram não se sentirem à vontade, pois o pároco local alinhava-se à ala conservadora da Igreja Católica. Quando estavam acampados, as missas e batizados que ocorreram no local foram realizadas por um pároco de outro município, alinhado à ala progressista da Igreja Católica, que se havia, a pedido deles, dirigido até lá para esse fim. (BRENNEISEN, op. cit., p. 105)

No assentamento estudado por Brenneisen apesar, portanto, da mesma confrontação com uma Igreja Católica mais conservadora se repetir, há um desenvolvimento diferente, já que os assentados foram capazes de encontrar uma alternativa para a ausência de celebrações. Também se destaca que estavam priorizando a construção de uma capela e de um centro comunitário. Tais estruturas até hoje não existem no Assentamento II de Sumaré, que utiliza para os seus eventos o mesmo espaço no qual funciona a escolinha. Na verdade a escola é utilizada para todo tipo de evento dentro do assentamento, até mesmo para

estarem colocados e das ligações dentro das residências já terem sido feitas (MACHADO, op. cit.).

²⁴⁰Tal condição também dificultaria o início da distribuição da produção do grupo.

²⁴¹Falo em “mesma Igreja” considerando-se aqui sua perspectiva institucional, que prevê o abarcamento das diversidades internas em torno de uma unidade construída. É o tema discutido por Rubio (1989), que procura mostrar como a Igreja Católica possui uma visão unitária do ser humano, que comporta justamente as suas múltiplas dimensões, colocando em primeiro plano, como não poderia deixar de acontecer, a fé.

receber os grupos de estudantes universitários que sempre o visitam. Muitas vezes tal utilização acaba prejudicando as celebrações religiosas, que são transferidas para outros locais, normalmente a casa de alguém, ou então são canceladas. Foi o caso que vivenciei com uma celebração que deveria ter acontecido no dia 22 de janeiro de 2005, mas que foi cancelada por conta da presença dos estudantes universitários na escola. O senhor Sidiney foi quem comentou que já haviam tentado realizar uma celebração na escola tendo a presença dos estudantes, mas que ela não havia transcorrido no mesmo clima, pois o espaço estava tomado por colchões e mochilas²⁴². Ressaltou ainda que não sabiam se todos os estudantes eram católicos, de tal modo que passaram a optar por não realizar celebrações ou transferir o local dos encontros em tais dias. Sem que tenham percebido acabaram por atuar no sentido de reforçar o afastamento do grupo das celebrações, na medida em que subordinaram a realização das celebrações e encontros de leitura na escola à disponibilidade do espaço, não definida necessariamente pelos assentados. Mostraram que tais encontros podem não ser realmente prioritários como todos que deles participam sempre afirmam.

Brenneisen destaca também uma questão importante no que se refere à dignidade dos assentados que estudou. Trata-se justamente do episódio em que os então acampados são abordados pela polícia, resultando na sua criminalização:

O comando da operação estava a cargo do grupo de elite da polícia militar (GOE), que se encarregava da abordagem e rendição, algemando todos os homens. O fato de serem algemados e tratados como “foras da lei” era reiteradamente lembrado e descrito por eles. Principalmente o fato de terem sido algemados diante dos filhos despertava-lhes um incômodo sentimento diretamente relacionado às motivações deles ao ingressarem na luta pela terra. Conforme nos relataram ao ingressarem nas fileiras do MST, a opção que haviam feito era a de não se tornarem 'bandidos'. Era, acima de tudo, uma opção pela dignidade e pela honestidade, valor que

²⁴²Relembrando da importância do estabelecimento de um ambiente purificado para a manifestação do sagrado, que certamente deve ter parecido impossível a todos pela presença de pessoas que não compartilhavam do mesmo espírito. O profano e o sagrado não podem realmente ocupar o mesmo espaço.

lhes era tão caro e que procuravam ensinar aos filhos. Por isso o constrangimento de serem algemados diante deles. (Ibid., p. 30)

Ser transformado em bandido era um problema maior do que todas as privações pelas quais aqueles homens haviam passado. A luta pela terra representava justamente a possibilidade do resgate de uma dignidade que estava diretamente relacionada ao trabalho árduo com a agricultura²⁴³. Fundamentava o seu direito à terra o fato de que a utilizariam para o sustento da família, com o próprio trabalho. No Assentamento II de Sumaré, com a questão da proibição de celebrações na comunidade, temos um caso semelhante em seu sentido simbólico, apesar de extremamente diferente no primeiro olhar. A proibição da realização de missas e outros ritos católicos atingia diretamente toda a luta anterior feita pelos assentados, todo o sistema de crenças que haviam reconstruído nos encontros na CEB, toda a pregação das lideranças religiosas, toda a legitimidade da conquista que realizaram. Antes podiam se identificar com o povo escolhido por Deus, na busca de uma Terra Prometida. Agora estavam sendo repreendidos diretamente pela mesma Igreja que os havia auxiliado nos anos de preparação, no tempo de acampamento e no momento da conquista. Não foram tratados como criminosos diante de suas famílias, tal qual o caso dos acampados na fazenda Boi Preto²⁴⁴ pesquisada por Brenneisen, mas estavam colocados à margem da Igreja oficial²⁴⁵, da fé que todos haviam aprendido com os próprios pais. Após dez anos de tal afastamento não causa estranheza que a

²⁴³Em pesquisa sobre a racionalidade do processo produtivo no cotidiano de camponeses de descendência italiana no Rio Grande do Sul, Tedesco (1998) revelou que havia uma relação direta entre a aparência física e a disposição para o trabalho árduo com a terra. A obesidade entre os homens era vista como um sinal de preguiça, pois consideravam que o trabalho constante e pesado os mantinham magros. Já com as mulheres imperava outra lógica. Acreditava-se que a mulher que passava muito tempo cuidando do próprio corpo iria acabar abandonando o trabalho duro no campo, de modo que elas eram, em geral, mais obesas do que os homens naquela região.

²⁴⁴Santa Tereza do Oeste, Paraná.

²⁴⁵Que havia legitimado todo o movimento, inclusive com a presença direta em diversos episódios marcantes da história do grupo II.

participação do grupo nos eventos religiosos tenha decaído muito²⁴⁶. Mesmo considerando-se que tal situação não é, certamente, o único fator que explica o afastamento das pessoas dos eventos religiosos católicos no Assentamento II, não foi, também certamente, um fator que contribuiu para estimular um maior envolvimento²⁴⁷.

Importa destacar aqui, então, que a frequência do grupo às celebrações não se diferencia tanto do que acontece em outras comunidades e mesmo no Brasil como um todo. O censo demográfico do IBGE de 2000 revelou que 7,4% dos brasileiros se declararam como “sem religião”, indicando um crescimento com relação ao censo anterior (1991), quando tal índice foi de 4,8%. O restante da população declarou-se adepta de alguma religião ou crença religiosa, sendo que tínhamos 73,7% de católicos. Os dados do censo nos mostram uma sociedade na qual a religiosidade, em suas diversas manifestações, ainda é parte da vida das pessoas, mas com a existência de um outro processo em curso paralelo. Pierucci (2004) chama atenção, diante dos mesmos dados, para um processo histórico de constante queda estatística das religiões tradicionais no Brasil²⁴⁸, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, o que indicaria um processo maior a provar que tais religiões “... mostram hoje sérios sinais de cansaço, mais do que isto, de exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada.” (PIERUCCI, 2004, p. 17). O autor também destaca que numericamente os católicos cresceram, eram 122 milhões no censo de 1991, subindo para 125 milhões no de 2000, mas que em números

²⁴⁶Podemos lembrar aqui do “silêncio obsequioso” a que foi condenado Leonardo Boff, por conta de seu envolvimento com a Teologia da Libertação, fato que ajudou a motivar seu posterior desligamento dos quadros oficiais da Igreja Católica.

²⁴⁷Analisando a realidade religiosa nos Estados Unidos, Warner fala sobre o fortalecimento proporcionado pelo pertencimento a um grupo religioso: “Mas o poder especial das instituições religiosas vêm das respostas que fornecem para a necessidade de um grupo em ter fé na justiça de sua causa e na inevitabilidade do triunfo.” (WARNER, 1993, p. 1069). Esse trabalho de Warner exerceu grande influência nas pesquisas de Iannaccone, Stark e Finke, que analisaremos mais adiante neste capítulo.

²⁴⁸O autor deixa claro seu posicionamento sobre tal questão ao escolher como título do artigo a frase “Bye bye, Brasil”, aludindo a um processo de transformação da imagem tradicional do Brasil como nação católica.

relativos, levando-se em conta o crescimento de toda sociedade brasileira, houve a continuidade histórica da redução na adesão ao catolicismo²⁴⁹. Pierucci já havia descrito tal processo falando sobre: "... a crescente secularização de uma sociedade em que no entanto persistem e se renovam formas religiosas fortemente sacrais de orientação da vida." (Id., 1999, p. 261), mostrando que o processo religioso é bastante complicado no Brasil, levando-o a afirmar: "...secularização sim, mas com mobilização religiosa acrescida; efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização."²⁵⁰ (Ibid., p. 261). Em outro texto, Pierucci nos informa o sentido do termo secularização, partindo da sua identificação dentro das obras de Weber:

...com a ajuda da sociologia weberiana, em meio a toda a polissemia da palavra em exame (a qual, mesmo quando entendida apenas como "declínio da religião", continua a ter muitos sentidos), podemos redescobrir e voltar a acionar em nossas reflexões o sentido forte de secularização como "*decadência do poder hierocrático*"... (Id., 1998, p. 61)

A direção da argumentação, que Pierucci considera ser corroborada pelos dados do Censo de 2000, é de que estamos vivendo um processo inevitável de secularização da nossa sociedade, no qual as religiões tradicionais estão em decadência constante. Novaes (2004) revelou um olhar diferente sobre o quadro apresentado pelas mesmas estatísticas²⁵¹. Debruçando-se sobre os dados do

²⁴⁹Pierucci destaca a seguinte série histórica para a porcentagem de católicos no Brasil: 1940: 95,2%; 1950: 93,7%; 1960: 93,1%; 1970: 91,1%; 1980: 89,2%; 1991: 83,3%; 2000: 73,8% (Ibid., p. 20).

²⁵⁰Pierucci é um defensor da tese do avanço do processo de secularização, afirmando mesmo: "Hoje está claro que se tratava de um declínio não apenas sem precedentes, mas também sem retorno." (PIERUCCI, 1999, p. 255). Na continuidade deste capítulo iremos relativizar tal proposição.

²⁵¹Oro e Ureta produziram artigo com um balanço sobre os posicionamentos teóricos no Brasil e na América Latina com relação ao debate em torno da secularização. Ainda que buscando destacar as diferentes perspectivas teóricas, os autores destacam que o catolicismo ainda é a religião predominante nessas nações, com as seguintes faixas: acima de 90% (Venezuela, Bolívia, República Dominicana, Equador, Argentina e Paraguai); entre 80 e 90% (Chile, Peru, México, Panamá, El Salvador, Colômbia e Haiti); entre 70 e 80% (Costa Rica, Brasil e Nicarágua); 60% (Guatemala); 52% (Uruguai); 40% (Cuba). A diversidade de situações apontadas para tais países é tamanha que os autores alertam para "... a necessidade de

IBGE a autora acrescentou-lhes informações obtidas através da pesquisa *Perfil da juventude brasileira*, do Projeto Juventude/Instituto Cidadania, mostrando as diferenças entre a pergunta do IBGE, que indagava simplesmente “qual é a sua religião”²⁵², enquanto a nova pesquisa fez perguntas com opções separadas, acrescentando um importante fator diferenciador através do item “acredita em Deus mas não tem religião”. Pelos resultados desta pesquisa o número de jovens “sem religião” chegou a 10%, número que reúne os 9% que afirmaram “acreditar em Deus mas não ter religião” com o restante 1% dos que efetivamente se definiram como agnósticos e ateus. Outra informação foi a existência entre os jovens de 65% de católicos e 20% de evangélicos (divididos em 15% de pentecostais e 5% de não pentecostais). Traçando o paralelo com o crescimento dos “sem religião” nas pesquisas do censo demográfico, Novaes afirma:

A disseminação desta opção “acredita em Deus, mas não tem religião” pode ser um elemento para explicar porque, em termos censitários, os “sem religião”, que eram 0,2% em 1940, cresceram 52% na década de 1990. Porém, certamente, em 1940, os símbolos e significados presentes na resposta “sem religião” eram bastante diferentes dos dias de hoje. (NOVAES, 2004, p. 323)

Contrária a uma precipitação na defesa do avanço da secularização alerta para o seguinte:

Enfim, no que diz respeito particularmente à fé e às crenças, é preciso desnaturalizar pares de oposição consagrados que polarizam religião e participação política e/ou ciência e religião. Isto é, já hoje nos faltam evidências empíricas para aproximar automaticamente ausência de religião – ateísmo ou agnosticismo – ao progresso da política ou da ciência. (Ibid., p. 324)

Preocupa-se em destacar o “espírito da época” em que vivemos, com a diminuição da influencia da família na escolha da religião dos mais jovens, além da existência de uma pluralidade de opções religiosas muito mais evidente e

relativizações quando se trata abordar a questão da secularização e da laicidade na América Latina.” (ORO; URETA, 2007, p. 300).

²⁵²Novaes destacou que foram mais de 35 mil respostas diferentes para esta pergunta, “...o que dá uma idéia da variedade com que o brasileiro define sua fé.” (NOVAES, 2004, p. 321).

competitiva, onde os jovens “... já encontram questionada a histórica equação: 'brasileiro'='católico'.” (Ibid., p. 328). O momento seria de conjugação de tal “espírito” com o que chama de “ventos secularizantes”, sem que este último indique o desaparecimento crescente da religião, mas sim o do surgimento de uma nova geração que tem a possibilidade de declarar-se “sem religião” mas sem abdicar da fé: “‘Ser religiosos sem religião’ significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural.” (Ibid., p. 328). Temos então uma situação de declínio estatístico das religiões tradicionais, avanço de um processo secularizante em certos estratos sociais, mas não de desaparecimento da fé religiosa em suas múltiplas formas. Negrão discutiu também os dados do IBGE mas em paralelo com pesquisa do Datafolha (2007)²⁵³, alertando devidamente para o fato de que tais levantamentos não abarcam os vários casos de duplicidade e multiplicidade de crenças, de conversões e reconversões religiosas. Destaca, sem negar a existência de um processo de secularização, que as grandes religiões permanecem como fontes de acesso às tradições sagradas, mas com autoridade fragmentada entre diversas formas de vivência religiosa:

Os troncos religiosos principais, com suas instituições eclesiásticas, continuam a ser repositórios da tradição e fonte do capital sagrado, mas vivem grande crise de autoridade no mundo moderno plural e secularizado, em que a religião cada vez mais se torna subjetivamente relevante. (NEGRÃO, 2008, p. 124)

Kolakowski já havia destacado que existem pelo menos três sentidos atribuídos ao processo de secularização. O primeiro estando vinculado à idéia de um “decréscimo de participação nas atividades dos organismos cristãos tradicionais” (KOLAKOWSKI, 1977, p. 156), que viria atrelado ao desenvolvimento da indústria. O autor ressalva tal sentido lembrando que tal decréscimo não tem o

²⁵³A qual indicou o número de católicos no Brasil em 2007 como sendo de 64% (DATAFOLHA, 2007).

mesmo ritmo em todas as sociedades de industrialização mais avançada. O segundo sentido é assim explicado: “Se, contudo, identificamos o processo de secularização com o definhamento da necessidade religiosa, a questão torna-se muito mais duvidosa.” (Ibid., p 156), com o autor destacando o processo de revigoração das comunidades religiosas. O terceiro sentido apontado seria o que define a secularização “como o esvaecimento da fronteira entre o sagrado e o profano, como o fim da separação entre os dois; é a tendência que consiste em atribuir um sentido sagrado a todas as coisas. Universalizar o sagrado significa aboli-lo.” (Ibid., p. 157). A perspectiva de Pierucci procura, na verdade, abarcar esses múltiplos sentidos, na medida em que fala sobre o enfraquecimento do poder de reprodução das religiões tradicionais (primeiro e segundo sentido), sem implicar ainda em seu desaparecimento, mas em uma certa diluição da religiosidade (terceiro sentido)²⁵⁴. Resumindo seus argumentos sobre o debate em torno da secularização nos últimos anos, Pierucci afirma que: “Toda vez que falo propositivamente em secularização, refiro-me com ênfase à secularização do Estado com seu ordenamento jurídico, e menos à secularização da vida, que essa pode mesmo refluir, mas a do Estado, não.” (PIERUCCI, 2008, p. 12). Em que pese então sua ênfase na definição de um processo de secularização que estaria sempre avançando, o que certamente é discutível mesmo no que se refere à separação da religião e do Estado²⁵⁵, o autor reconhece que a secularização é um

²⁵⁴Berger aborda a questão da secularização mostrando como as religiões estão sendo cada vez mais privatizadas, significando aqui a sua segregação para a esfera da vida privada, da família (BERGER, 1985, p. 145). Montero destacou, questionando tal confinamento da religiosidade na esfera familiar, que se trata na verdade “de identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade em função de seus modos particulares de produzir historicamente a diferenciação dessas esferas e articulá-las.” (MONTERO, 2006, p. 49). Ela se apoia em Habermas, cuja distinção entre as esferas do público e do privado não se faz no sentido da separação entre o que é social e o que é individual/familiar, mas entre o que é parte do Estado (público) e o que é parte da sociedade (privado). A referência utilizada por Montero é de HABERMAS, Jürgen. *L'espace public*. Paris: Payot, 1978.

²⁵⁵O trabalho de Oro e Ureta (2007), aponta que entre nações da América Latina existe uma grande diferença na maneira como se processam as relações entre a Igreja e o Estado. Há os regimes de *Igrejas de Estado*: Argentina, Bolívia e Costa Rica, nos quais o governo atua como defensor, de diferentes formas, dos princípios do catolicismo. Lembram, como comparação, dos

processo de intensidade variável.

Devemos considerar ainda que a defesa sobre o avanço do processo de secularização parte de uma perspectiva comparativa, ou seja, se a sociedade hoje é mais ou menos influenciada pelas religiões do que ontem. Em tal sentido o auge do mundo religioso teria se dado no período anterior à Reforma Protestante (séc. XVI), com o poder da Igreja Católica medieval estendendo-se amplamente. Partindo-se então do pressuposto de uma Europa cristã em que vários Estados se colocavam como defensores desta fé, o declínio do poder da Igreja Católica nos séculos seguintes foi tomado como sinal do avanço da secularização. Tal perspectiva tem sido colocada em discussão por vários pesquisadores, que alertam para o fato de que: “Mesmo antes da Reforma, a maior parte do mundo cristão estava longe do alcance de Roma.” e de que “A cristandade latina medieval também estava salpicada de crenças heterodoxas.” (FERNÁNDEZ-ARMESTO; WILSON, 1997, p. 18-19), expressas em formas populares de religiosidade que incorporavam elementos do catolicismo e também, posteriormente, do protestantismo²⁵⁶. Stark e Iannaccone já haviam destacado tal questão, apontando

casos da Inglaterra, Grécia, Finlândia e Dinamarca nesse tipo de regime. Existem regimes que separam a Igreja do Estado, mas que possuem *dispositivos particulares para a Igreja Católica*: Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e Paraguai, países com liberdade religiosa assegurada, mas onde o catolicismo é privilegiado em seu reconhecimento prévio pela lei, ligado ao seu peso histórico. Também para efeitos de comparação ressaltam que o mesmo caso ocorre na Itália, Irlanda, Espanha, Holanda, Suécia, Portugal, Alemanha, Áustria, Bélgica e Luxemburgo. Finalmente os regimes de *separação Igreja-Estado*: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Brasil, Chile e Uruguai, nos a liberdade e igualdade dos cultos é assegurada ao menos em tese. O exemplo comparativo aqui é com a França. É um panorama que certamente deveria relativizar afirmações mais contundentes no que se refere ao processo de secularização. Ainda se pensarmos no caso brasileiro sendo alocado como exemplo de um país com separação assegurada entre Igreja e Estado, mas onde encontramos políticos apoiados abertamente por diferentes religiões, representando seus interesses no governo. É o que podemos ver em ORO, 1997 e PIERUCCI; PRANDI, 1996.

²⁵⁶A obra de Fernández-Armesto e Wilson procura justamente traçar um quadro histórico amplo, abarcando o ano 1500 até o 2000, acompanhando a evolução da questão da Reforma Protestante, mas relativizando verdades em certo sentido cristalizadas sobre a Igreja Católica e as religiões reformadoras. Comentando a questão das inquisições, por exemplo, afirma que “... embora as inquisições em geral fossem repressoras, gastavam mais tempo, onde existiam e estavam em ação, na imposição de normas sociais do que em policiar pensamentos ou em

que “...historiadores da religião têm juntado evidências de que as massas medievais eram, de fato, consideravelmente *irreligiosas*, pelo menos em termos de participação religiosa...” (STARK; IANNACCONE, 1994, p. 241, traduzido do original em inglês). A mesma afirmação repete-se em Iannaccone, Finke e Stark: “Pesquisas sociais e históricas recentes têm descoberto uma apatia religiosa freqüente e proporções muito baixas de participação na Igreja Católica por toda Europa medieval.” (IANNACCONE; FINKE; STARK, 1997, p. 362, traduzido do original em inglês). Indica-se então que os níveis de participação religiosa atualmente são maiores do que em outras épocas, principalmente se levarmos em consideração as facilidades proporcionadas pelos meios de comunicação e transporte. Tal fator aponta para uma maior presença dos valores religiosos na sociedade contemporânea, podendo influenciar nas ações dos indivíduos em todas as esferas sociais²⁵⁷. Essa possibilidade foi pesquisada por Wald, Owen e Hill Jr., em 21 congregações protestantes nos Estados Unidos, demonstrando que tanto os valores religiosos pessoais conservadores²⁵⁸ como a participação em uma

exigir obediência política.” (FERNÁNDEZ-ARRESTO; WILSON, op. cit., p. 384). As violências cometidas pela Igreja teriam vindo das formas de investigação que empregava, com o emprego de formas de tortura que não eram exclusivas da Igreja Católica, mas comuns nos estados da época e também foram praticadas sob apoio e incentivo dos protestantes, como no caso da perseguição à bruxaria. Sobre tal ponto chegam a afirmar que os inquisidores “... libertavam vítimas inocentes das acusações de leigos.” (Ibid., p. 384). Sem negar portanto a existência do fato dão-lhe nova perspectiva. Apesar dos autores apresentarem uma interpretação da obra de Weber que tende a considerá-la como um arcabouço de verdades rigidamente estabelecidas, que não distingue o seu emprego metodológico das interpretações feitas ao redor de sua obra, o texto de Fernández-Armesto e Wilson é instigante na sua revisão histórica.

²⁵⁷Paiva realizou um estudo sobre os itinerários religiosos entre professores da USP, através do qual pôde afirmar o seguinte: “Até quem não admite a existência de Deus por não enxergar um posto para Deus no processo científico, não nega peremptoriamente sua existência por esse argumento: antes, refere-se ao ambiente em que cresceu e aos valores cultivados nesse ambiente. Dessa forma, a transição da ciência para a afirmação ou para a negação de Deus está sujeita a uma discussão psicossocial enraizada na cultura ou subcultura do agrupamento humano.” (PAIVA, 1993, p. 173). Percebe-se então que mesmo quando se trata de negar a religião a questão dos valores se faz presente.

²⁵⁸Não sendo parte da nossa proposta de reflexão, acredito somente ser necessário esclarecer que os autores consideraram uma escala de itens para definir a “moral conservadora”. Quanto mais favorável a pessoa fosse à proibição do aborto, à proibição da coabitação fora do casamento, à condenação da homossexualidade (limitação de seus direitos), à defesa dos

igreja conservadora contribuem de maneira significativa para atitudes políticas conservadoras (WALD; OWEN; HILL Jr., 1988, p. 541). Há portanto uma percepção não somente da permanência e ampliação do religioso em nossa sociedade, mas também de que estes valores ajudam a estabelecer padrões de conduta, de ação social.

Iannaccone, Finke e Stark empregam em seus estudos alguns pressupostos da chamada teoria da escolha racional para analisar o fenômeno religioso. Não sendo nosso objetivo discutir amplamente os desenvolvimentos de tal teoria é entretanto importante entendermos alguns dos pressupostos empregados pelos autores. Iannaccone apresenta três suposições que devem fazer parte necessariamente de uma abordagem desse tipo:

1. “Indivíduos agem racionalmente, pesando os custos e os benefícios de suas ações potenciais, escolhendo aquelas ações que maximizem seus benefícios finais.”
2. “As preferências fundamentais (ou 'necessidades') que os indivíduos utilizam para calcular os custos e benefícios tendem a não variar muito de pessoa para pessoa ou de uma época para outra.”
3. “Resultados sociais constituem o equilíbrio que surge da agregação e interação das ações individuais.” (IANNACCONI, 1997, p. 03, traduzido do original em inglês)²⁵⁹

papéis tradicionais de gênero (controle das mulheres), à censura, à proibição de instrumentos de controle de natalidade, à manutenção dos valores familiares tradicionais, à proibição do uso de drogas (mesmo privadamente) e à interdição de casamentos inter-raciais, maior seria o seu conservadorismo, sendo as opiniões contrárias consideradas como as mais liberais (WALD; OWEN; HILL, op. cit., p. 546-547).

²⁵⁹Explicando a defesa feita por Iannaccone e Stark da tese de que o aumento da diversidade religiosa reforça a presença da mesma ao invés de fortalecer um processo de secularização, Mariano assim nos fala: “Com a secularização do Estado, o fim do monopólio e a garantia estatal da liberdade e tolerância religiosas, ocorrem o aumento do número de agentes e grupos religiosos e a diversificação da oferta de produtos e serviços religiosos. Nesse contexto pluralista, as agremiações religiosas, para sobreviver e crescer, são compelidas a concorrer, disputar mercado. Para tanto, muitas organizações religiosas, além de reforçar seu proselitismo, estimulando o ativismo do clero e a militância dos leigos, procuram, como forma de atrair clientela e recrutar novos adeptos, conquistar novos nichos de mercado, especializando-se na

Interessa-me aqui destacar a afirmação dos autores de que as ações dos indivíduos no que se refere à religião seguem, como para os demais aspectos da vida, padrões de racionalidade. Ainda que as teorias desses autores enfatizem demasiadamente a idéia de *mercado religioso*²⁶⁰, que interpreta as relações entre as diferentes religiões de acordo com a lógica de competição e regulação típicas das relações de mercado, com o conteúdo da mensagem de algumas religiões sendo adaptado para atingir públicos cada vez maiores, elas têm o mérito de identificar as capacidades reflexivas dos indivíduos, demonstrando que existe um raciocínio de “custos e benefícios” em suas escolhas. Mesmo considerando-se a acertada observação de Mariano, de que essas análises apresentam uma tendência de transformar em comportamento egoísta mesmo as ações mais altruístas²⁶¹, dado o cálculo constante dos benefícios a serem obtidos, permanece

oferta de produtos e serviços adaptados aos interesses e preferências específicos de determinados estratos sociais.” (MARIANO, 2003, p. 114-115). Um excelente apanhado das idéias da escolha racional na religião pode ser encontrado em: FRIGERIO, 2000.

²⁶⁰A perspectiva de Berger sobre a secularização, comentada anteriormente, está vinculada com a proposição de mercado religioso por este autor, na sua muito comentada obra *O Dossel Sagrado*. Nela ela afirma que a situação de mercado religioso teria se consolidado na medida em que as religiões tivessem deixado, no decorrer de longo um processo histórico, de poder contar com a proteção do Estado para se perpetuarem, de tal modo que “... a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado.” (BERGER, 1985, p. 156). Nessa perspectiva a competição religiosa e o pluralismo seriam fatores a contribuir para a crescente secularização da sociedade, opondo-se ao que Iannaccone, Finke e Stark propõem. Entretanto o próprio Berger elaborou uma revisão de suas proposições, estimulado pelo avanço do fundamentalismo religioso após os atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de 'teoria da secularização' está essencialmente equivocada. Em trabalhos anteriores contribuí para essa literatura.” (BERGER, 2001, p. 10). Apesar da aparente aproximação com a vertente da escolha racional nesse novo posicionamento, Berger constrói sua argumentação em torno do conceito de *ressurgência religiosa*, vinculado ao crescimento de movimentos religiosos “conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas” (Ibid., p. 13), mas carregando em si a idéia de que em algum momento houve uma realidade pelo menos próxima da secularizada (afinal só pode ressurgir aquilo que em algum momento desapareceu completamente ou quase). É diferente portanto dos argumentos da escolha racional na religião aqui apresentados, que ressaltam um crescimento histórico constante da religiosidade.

²⁶¹“Assim, o altruísmo só se torna passível de compreensão nessa perspectiva quando se transforma em seu oposto e perde seu sentido, passando a visar à auto-satisfação.” (MARIANO,

o mérito de revelarem um embate de valores nas escolhas individuais, que remete não somente à religião mas também às demais esferas da vida. É sobre isso que nos fala Frigerio:

A idéia de um indivíduo que avalia, de acordo com os pressupostos de sua cosmovisão, conforme suas “boas razões”, segue parecendo-me um dos elementos mais atraentes da teoria, resgatando a agência individual em contraposição à visão sobre-socializada das pessoas que costumamos ter na América Latina. (FRIGERIO, 2008, p. 20)

E tal análise de possibilidades se dá dentro de uma esfera de valores muito variada, que pode determinar, entre muitas outras coisas, que alguns permaneçam na luta pela terra até o final, enfrentando todas as dificuldades, enquanto outras pessoas deixam tal luta em diferentes momentos, articulando-se ao redor de outros valores²⁶².

Voltando ao caso do Assentamento II minhas pesquisas mostraram que a fé, como expressão da religiosidade, não desapareceu mesmo depois de muitas dificuldades e confrontos com representantes da própria instituição religiosa. Ressalto aqui que, assim como ocorre na participação religiosa geral do brasileiro, os moradores do Assentamento II de Sumaré comparecem em grande número para as celebrações das datas principais do calendário religioso católico. O mesmo ocorre com a comemoração anualmente realizada para lembrar a conquista da terra, que atualmente se transformou em um grande evento, com o uso de carro de som, construção de palco para apresentações e discursos, bingo,

2008, p. 45). Podemos ver a seguinte passagem de Iannaccone, Stark e Finke para ilustrar a crítica de Mariano: “De fato, nós ainda temos que encontrar qualquer informação que nos indique que quando pessoas altamente religiosas sacrificam tempo, dinheiro e oportunidades para o bem de sua fé, que elas o façam com referência a valores fundamentais que difiram significativamente daqueles das outras pessoas.” (IANNACCONI; STARK; FINKE, 1998, p. 379, traduzido do original em inglês). Acredito que o exemplo discutidos em diferentes momentos deste capítulo (e sobre os quais voltaremos a falar no capítulo quatro), da trajetória de Segura, são emblemáticos da crítica de Mariano ao posicionamento desses autores da escolha racional.

²⁶²Feix nos fala sobre tais dificuldades: “Neste período de pouco mais de um ano e dois meses de acampamento, de luta pela conquista do lote de terra, os trabalhadores passaram por enormes dificuldades, tais como ameaças de morte, doenças e fome. Do total de 1.100 famílias que participaram da ocupação da Fazenda Aliança, 443 delas foram assentadas. A desistência de 59,7% das famílias retrata as dificuldades encontradas.” (FEIX, op cit., p. 93-94).

barracas de comidas e bebidas, além da presença das autoridades locais²⁶³. A celebração religiosa ocorre antes do início da festa, tomando apenas uma pequena parte do tempo.

Com relação aos fatores desagregadores dentro da estrutura religiosa do Assentamento II, temos mais um episódio revelador. No dia 29 de janeiro de 2005, um sábado, haveria a celebração no assentamento e o grupo da Leitura combinou de realizá-las simultaneamente, suspendendo o encontro da sexta-feira. Em certa altura da celebração, quando o grupo já havia discutido as leituras do dia e se aproximava o momento de encerrar a reflexão e retomar a celebração, Cristina, esposa de Luis, lembrou de um pedido feito por uma das mulheres presentes, sobre uma mudança na Leitura Orante, solicitando que fossem discutidos outros livros da Bíblia nos encontros semanais, sem ficar somente com os Evangelhos. A proposta não foi bem recebida por Luís, que pareceu não estar disposto a mudar o procedimento das Leituras. Cristina havia gostado inicialmente da idéia e o debate ficou estabelecido entre eles. Luís ponderou que um dos problemas em mudar a sistemática é que precisaria de mais tempo para prepará-las. Lembrou que havia a necessidade de se seguir a ordem estabelecida para os encontros, responsabilizando primeiramente a Igreja por tal limite, para logo em seguida corrigir-se dizendo ser uma exigência do padre de Sumaré, pois todas as comunidades da região obedeciam à mesma ordem de discussão. Tal deslocamento de responsabilidade, da instituição maior para o seu agente local, revela um esforço para evitar que decisões menos populares possam ter um impacto negativo no grupo, já que as leituras das celebrações católicas, por consequência as da Leitura Orante, não são definidas pelo padre.

A certa altura da conversa Cristina afirmou que era preciso que as coisas

²⁶³Lembro que o atual prefeito de Sumaré é o ex-seminarista Bachim, participante ativo do movimento do grupo II e que outro ex-seminarista que também trabalhou na organização dos assentados, Perugini, é o prefeito de Hortolândia. Ambos estão no segundo mandato (foram reeleitos).

funcionassem na cidade como na época do padre Mansur. Estabeleceu-se um silêncio de constrangimento, parecia que os atritos com esse padre ressurgiram na mente dos mais antigos, de modo que ninguém comentou nada. Luís, adotando um discurso amenizador e conciliador, propôs que tais discussões sobre outros livros bíblicos poderiam ser realizadas em outro dia da semana²⁶⁴, mantendo-se nas sextas-feiras o procedimento da Leitura Orante de discussão da liturgia a ser lida nas celebrações do final de semana. Dona Francisca pediu para as pessoas pensarem em qual seria o melhor dia. A nova proposta não resolvia realmente a situação. Primeiro pois se havia o problema para Luís do tempo necessário para preparar as leituras, a inclusão de um novo dia de discussão na semana somente ampliava tal limitação. Segundo, que se a participação do grupo em um encontro semanal já não era numerosa o novo dia de discussão acabaria concorrendo com a própria Leitura Orante ou então acabaria desaparecendo por falta de adesão. Não foi possível descobrir se tal proposta foi algo que surgiu no calor do momento, sem maiores reflexões, ou se foi parte de alguma estratégia deliberada. A proposta jogava, diretamente, o maior peso da realização de tais novos encontros nos membros do grupo: as discussões poderiam acontecer desde que um novo dia fosse escolhido e houvesse participação das pessoas. O fato é que nunca mais ouvi tal proposta ser levantada nas Leituras e tais encontros não chegaram a ser realizados. O elemento desagregador aqui é justamente a revelação de que o grupo não tem poder de decisão no que se refere ao desenvolvimento das atividades religiosas no assentamento. Não vi mais a senhora que fez a proposta através de dona Francisca, que já tinha uma participação irregular nas Leituras, comparecer em nenhuma outra sexta-feira. Lembro que, na história do Assentamento II, os conflitos sobre o processo de tomada de decisão e de trabalho coletivo no cultivo da terra contribuíram para a decisão de individualizar

²⁶⁴Cristina lembrou ao Luís que eles já tinham outras reflexões de leituras bíblicas preparadas no material de encontros diferentes que realizam como parte da atuação do casal na Igreja Católica de Sumaré.

os lotes.

É necessário perceber que esse fator desagregador não tem relação direta, pessoal, com o casal Luís e Cristina. Ambos estão sempre dispostos a ajudar os membros do grupo e realmente dedicam seu tempo livre para a comunidade. A proposta feita por Luís poderia ter sido realizada se um grupo de pessoas tivesse se disposto a encontrar um dia para os encontros. Mas isso não ocorreu e os motivos para tanto é que estão em foco aqui. Luís é o representante oficial da Igreja Católica e sua atuação reflete tal estrutura institucional, que é burocratizada. É a estrutura da própria instituição Igreja que, nesse caso, desagrega. Ela quer a participação do fiel, mas dentro de limites claros e desde que submetidos às suas decisões hierárquicas e perspectivas teológicas. Vejamos um trecho da encíclica *Spe Salvi*, do papa Bento XVI:

34. Para que a oração desenvolva esta força purificadora, deve, por um lado, ser muito pessoal, um confronto do meu eu com Deus, com o Deus vivo; mas, por outro, deve ser incessantemente guiada e iluminada pelas grandes orações da Igreja e dos santos, pela oração litúrgica, na qual o Senhor nos ensina continuamente a rezar de modo justo. (BENTO XVI, 2007)

Há então liberdade e estímulo para a oração individual, para a reflexão pessoal, mas desde que esta esteja sendo sempre orientada por aquelas orações definidas pela Igreja. Para esta parece ser agora mais importante que os seus fiéis se adaptem e aceitem realmente seus preceitos, mesmo que isto signifique perdê-los em parte, do que permanecer com um grande número de católicos apenas no nome. Antes de se tornar papa, o então cardeal Ratzinger já havia afirmado que a Igreja Católica estaria seguindo um caminho para se tornar menor, porém mais significativa:

Talvez estejamos diante de uma época nova e de um tipo diferente na história da igreja, onde a Cristandade será novamente caracterizada mais pelos grãos de mostarda, onde existirá em pequenos, aparentemente insignificantes grupos que entretanto vivem uma luta intensa contra o mal e trazem bondade ao mundo – que deixam Deus entrar. (RATZINGER, 1997, traduzido do original em inglês)

Uma Igreja menor, porém mais intensa na vivência da fé católica por ela definida. Pode indicar também a busca de controle ainda mais centralizado. Mas não indica uma opção pelo desaparecimento gradual ou pelo enfraquecimento deliberado de sua influência. Revela o desejo de que a Igreja permaneça como referencial de estabilidade em um mundo no qual nada é sólido²⁶⁵:

Algum dia, escreveu uma vez o Cardeal Ratzinger, o Ocidente estará farto do secularismo e da solidão espiritual. “E eles descobrirão as pequenas comunidades de crentes como alguma coisa totalmente nova,” ele escreveu. “Como uma esperança que está lá para eles, como a resposta que eles sempre estiveram procurando.” (FISHER, 2005, traduzido do original em inglês)

É em tal sentido que falo na característica desagregadora da Igreja, como parte do desenvolvimento de uma instituição que deseja, como sempre, se fortalecer, mesmo que isto custe o afastamento de fiéis. Pela ótica da Igreja, pensando na proposta sobre o novo dia para a discussão da Bíblia no Assentamento II, não é possível fazer alterações nas suas propostas de estudo teológico para leigos fundamentada somente no desejo expresso oralmente por um fiel. A não realização da proposta alternativa feita por Luís pode ser compreendida, dentro da perspectiva da instituição, que o desejo dos fiéis não era realmente tão intenso. Mesmo assim permanece o efeito imediato de desagregação, já que o resultado final não foi a intensificação da participação da comunidade nos encontros, mas o enfraquecimento ou, pelo menos, a retomada da eventualidade limitada às grandes datas religiosas católicas. São, novamente, palavras de Bento XVI:

... ele se opõe fortemente à idéia de se tornar um “clube fechado”.
"Eu não tenho nada contra isso, então se pessoas que nunca visitam uma igreja durante todo o ano vão até lá pelo menos na noite de Natal ou na véspera do Ano Novo ou em ocasiões especiais, porque esse é uma

²⁶⁵Relembrando a imagem marxista de que no capitalismo “Tudo o que está estratificado e em vigor volatiliza-se, todo o sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar a sua situação de vida, os seus relacionamentos mútuos com olhos sóbrios.” (MARX, 1998, p. 11). Ressalto a ironia da referência, uma vez que como cardeal e presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger celebrou-se pela disputa contra a Teologia da Libertação e seu referencial marxista.

outra forma de pertencimento à graça sagrada, à luz.” ele disse. (Ibid., traduzido do original em inglês)

Não é uma Igreja fechada para a participação livre, mas uma que vai defender seus ideais e rituais contra os desejos de um mundo que considera volátil. Inevitável aqui a realização de um paralelo com a estratégia mais recente do MST na implantação de assentamentos. Boa parte daquilo que vários pesquisadores têm identificado como uma tendência centralizadora e autoritária do movimento relaciona-se com a maneira pela qual os assentamentos mais novos estão sendo organizados, além de outras estruturas do próprio movimento. São escolas e cursos técnicos, como a Escola Latino-Americana da Agroecologia (ELAA) no Assentamento Contestado, município de Lapa no Paraná, ou ainda o Curso de Magistério do MST, existente desde 1990²⁶⁶, com currículos voltados para a questão do trabalho com a terra, em sintonia com as propostas de produção coletiva do movimento. Projetos de cooperativas modelos, como a Copavi (Cooperativa de Produção Agropecuária Vitória Ltda.) do assentamento Santa Maria, em Paranacity noroeste do Paraná, apontada como tal pelo próprio MST e pelo INCRA²⁶⁷. Toda uma estrutura destinada a não somente qualificar os próprios quadros do movimento, mas também a buscar garantir que os assentamentos empreguem as alternativas de produção cooperativista amplamente defendidas pelo MST. As diversas dificuldades enfrentadas pelo movimento ao longo dos anos²⁶⁸, principalmente no que se refere à viabilização econômica dos assentamentos e no desenvolvimento de novas formas de produção, são fatores motivadores para tais projetos. Procura-se estruturar os assentamentos de modo a provar que as alternativas elaboradas pelo movimento estão corretas. É Stedile, liderança nacional do MST, quem afirma:

²⁶⁶ Acompanhei o encontro e a cerimônia de formatura de uma das turmas do Curso de Magistério do MST na cidade de Santos, São Paulo, no ano de 1997.

²⁶⁷ Conforme informações constantes na página do MST na internet, em artigo de Engelmann (2008).

²⁶⁸ Como as que já foram descritas nesta tese até o momento.

A contribuição que estamos dando agora é sobre a nova visão de organização do trabalho e sobre a incorporação da divisão do trabalho sob outra ótica. Estamos fugindo justamente daquela falsa dicotomia em que os “campesinistas” dizem: “Não, o camponês tem de fazer tudo, não pode dividir o trabalho”, ou em que os superavançados dizem: “Não, tu tens que te integrar ao mercado capitalista, portanto teu filho quando crescer tem que ser empregado mesmo”. Estamos provando que é possível implantar a divisão do trabalho como uma forma de desenvolvimento das forças produtivas, em que essa divisão esteja a serviço do bem-estar de todos. Isso é importante em termos de avanço de conhecimento e de transferência desse acúmulo, de superação. (STEDILE; FERNANDES, op. cit., p. 112)

Com o objetivo de provar que é possível produzir de uma forma diferente, sem que haja a exploração do homem pelo homem²⁶⁹, investem fortemente em que seus membros tenham, hoje, uma identificação com a proposta oficial do movimento. Na verdade tal processo seletivo dos componentes do movimento, tão abertamente criticado e apontado como prova do autoritarismo das suas lideranças, não é exatamente uma novidade. Já vimos ao longo desta tese como o grupo inicial que reúne para planejar uma ocupação de terra vai diminuindo gradativamente, até restarem os que vão finalmente conquistar o seu pedaço de terra, que não “correram para o mato”, nas palavras já citadas do sr. Alcindo. A própria Igreja Católica discute e conforma-se, de certo modo, com a necessidade de ser menor mas com maior qualidade, sob o risco de tentando permanecer grande acabar por perder de vista os elementos que definem a sua identidade. A configuração do MST como um movimento de alcance nacional e de reconhecimento internacional confrontou suas lideranças com dilemas semelhantes: continuar a crescer fundamentado em um espontaneísmo ilusório, conforme o próprio sr. Sidiney alertava, ou assumir a necessidade de seu papel como intelectuais orgânicos, organizando e articulando os seus membros? Ainda que se possa pensar em quais seriam os fatores que realmente motivam a atuação de tais lideranças, precisamos refletir sobre qual é o papel que exercem no sentido de atenderem uma demanda que efetivamente existe. O próprio

²⁶⁹Conforme a denúncia clássica do marxismo.

Navarro, em entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, afirmou ao comentar a opinião do professor Ariovaldo Umbelino de Oliveira sobre a estrutura vertical de poder no MST²⁷⁰:

A afirmação fere a lógica e é um contra-senso. Será que o ilustre professor imagina que famílias pobres se organizarão disciplinadamente, por um passe de mágica, para realizar uma ocupação de terra? Alguém, treinado e pago, obviamente organizou a ação. Esses são os militantes-funcionários e se submetem rigidamente à direção nacional. (ARRUDA, 2003)

Interessante verificar como Navarro questiona a atuação das lideranças do MST ao mesmo tempo em que reconhece que não haveria mobilização sem ela. Fica no ar a dúvida se a crítica dirigiu-se ao fato de existirem militantes treinados dentro do movimento, indicando uma concepção de que a atuação dentro de um movimento social deveria ter algum grau de espontaneísmo que a legitimaria, ou se o incômodo está no fato de que tais pessoas estão organizando um movimento em prol de uma reivindicação que já não existe: “a demanda social por terra atualmente é muito menor do que o divulgado pelo MST e outras organizações.” (Ibid.). Em ambas há a preocupação direta com uma suposta manipulação de parte das camadas populares em prol de uma causa que lhes seria, na verdade, estranha. Tal crítica cai, entretanto, em um elemento contraditório. A mesma crença no espontaneísmo da organização da população nas ações do MST, que Navarro criticou tão acidamente em Oliveira como sendo parte de um tipo de reflexão presa inda ao pensamento místico (“passe de mágica”)²⁷¹, acaba sendo utilizado como ferramenta de crítica ao movimento que, reconhecendo que este espontaneísmo não é realmente suficiente para organizar

²⁷⁰Oliveira afirmou que a estrutura vertical de poder do MST é diferente da estrutura de um partido político, de modo que cada grupo regional conta com grande autonomia para tomar suas próprias decisões, fazendo com que não seja possível pensar-se no acerto de qualquer tipo de tregua geral entre o movimento e o governo federal. Tais comentários foram feitos em 2003, após a eleição de Lula para presidente, quando houve uma intensificação de ocupações de terra por parte do MST.

²⁷¹A intenção da provocação é evidente, acusando e desqualificando Oliveira enquanto preso a modelos não científicos de análise.

uma luta de sucesso, parte para coordenar a orientar grupos de sem-terra pelo Brasil. Serve portanto como ferramenta de crítica aos que, supostamente diga-se, nele acreditam como aos que não.

Toda essa polêmica revela que um elemento central no caráter desagregador de certas práticas, sejam elas da Igreja Católica ou de um movimento social, fundamenta-se, na verdade, na defesa sistemática de certos valores, apresentados como seus objetivos essenciais, feita por um grupo de dirigentes e de membros que com eles se identificam de algum modo. O rigor na defesa de certos posicionamentos fortalece a identidade daqueles mais diretamente envolvidos nos processos em curso, mas provoca o distanciamento daqueles que não possuem tal identificação.

Retomando o caso do Assentamento II uma situação a ser descrita é bastante ilustrativa. Encerrei minhas atividades de acompanhamento das Leituras Orantes no dia 22 de maio de 2005, quando foi feita a celebração dos vinte anos de conquista da terra no Assentamento II. Retornei ao assentamento em 19 de julho do mesmo ano, para uma visita rápida. Acabei encontrando com Lia e logo começamos a falar sobre a Leitura Orante. Ela comentou que o número de pessoas que participam havia caído bastante, mas atribuiu tal fato ao avanço do tempo frio, que estimula as pessoas a ficarem em casa de noite. As Leituras estavam sendo feitas na escola do assentamento, mudando de local somente quando alguém oferecia a própria residência para os encontros do grupo. Contou-me, revelando que a desarticulação dos envolvidos atingiu o limite de ameaçar realmente acabar com os encontros, que em uma das últimas reuniões de Leitura Orante estavam presentes somente o Luís, Cristina, dona Francisca e ela. Suavizou a questão afirmando que havia sido um dia de muito frio, desestimulando os participantes habituais. Mas afirmou em seguida que agora as pessoas estão voltando a participar, o que pode indicar somente que, novamente, o grupo ficou reduzido aos coordenadores e mais algumas pessoas que sempre estiveram

presentes durante minha pesquisa: dona Tereza, seu Mário, dona Penha e o Segura. Impossível não relacionar o enfraquecimento da participação das pessoas com a discussão sobre o poder desagregador. Cada um daqueles momentos desagregadores ao longo das Leituras Orantes que acompanhei foi certamente exercendo sua influência sobre os participantes. Se para a maior parte dos assentados a concorrência com o “horário nobre” e o cansaço do dia eram motivos lembrados para não comparecerem às Leituras, aos que mantinham uma frequência irregular a ação desagregadora, somada à transferência dos encontros para a escola do assentamento²⁷² em uma época de clima frio, teve o mesmo efeito.

Percebe-se então que é a presença de coordenadores empenhados, auxiliados por algumas pessoas mais identificadas com o trabalho realizado, que garante a continuidade da presença de certos valores dentro do grupo. Aqueles que se relacionam com a história inicial de luta coletiva pela terra, vinculados com a mensagem religiosa da Teologia da Libertação, contribuindo para criar os laços de união que os mantiveram fortes até o sucesso final do movimento. Ainda que hoje tais valores não sejam os mais influentes entre todos os assentados, certamente permanecem como uma referência importante, à qual mesmo os que vieram no tempo da pós-conquista sentem necessidade de se remeterem, pois carregam um poder legitimador ainda muito grande. Este é a própria história da conquista, do relato dos sacrifícios feitos, dos medos superados, das orações realizadas, do trabalho constante.

É exatamente tal sentido legitimador da história coletiva, justificador do fato de estarem onde estão, que está ameaçado pelo desaparecimento inevitável dos seus portadores originais. Muitas lideranças e assentados da primeira geração, do tempo da pré-conquista, já faleceram²⁷³. Sem o trabalho de manutenção da história

²⁷²A escola do assentamento é essencialmente um galpão aberto, contanto com uma cozinha e quatro pequenas salas. O espaço utilizado para as reuniões da comunidade é sempre o galpão.

²⁷³Destaco aqui os casos já mencionados da Cida e de Calisto, entre outros. A escola do

e dos valores que construíram o assentamento, toda sua luta corre o risco de desaparecer da memória das novas gerações²⁷⁴, ou pelo menos de se tornar residual ou, o que seria pior, anedótica. Os assentados da primeira geração sabem que o trabalho nos lotes conquistados, a produção agrícola, é elemento central na legitimação do espaço que conquistaram na região, que é cercada ainda por muitas famílias em situação de pobreza. Conforme os terrenos da agrovila, onde ficam as moradias, vão sendo ocupados por novas construções nas quais moram os filhos, netos e até bisnetos dos primeiros assentados, a maioria dos quais trabalha e estuda nas cidades próximas, fica difícil justificar o tamanho do lote de que necessitam para produzir no assentamento perante os órgãos fiscalizadores²⁷⁵.

Veremos no próximo capítulo como articular a reflexão religiosa que agrega/desagrega, com o debate sobre o autoritarismo dentro do MST e seus assentamentos, através de outros elementos da história dos assentamentos de Sumaré.

Assentamento II, por sinal, foi batizada como Escola Municipal Maria Aparecida de Jesus Segura, em homenagem a ela.

²⁷⁴Confinada nas páginas das monografias, teses e dissertações produzidas pelos pesquisadores das universidades, a grande maioria das quais inacessíveis aos próprios assentados, tanto pelo seu linguajar acadêmico quanto pela dificuldade de divulgação e publicação.

²⁷⁵O ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo) assume tal papel em Sumaré. É o caso do que ocorreu nas terras hoje ocupadas pelo chamado Assentamento III de Sumaré, de que trataremos ainda. O grupo III foi formado em ritmo acelerado, pois a área originalmente era parte da que fora conquistada pelo grupo I de Sumaré, mas que ficou abandonada justamente por ser distante do Assentamento I. Com o abandono o ITESP já estava abrindo inscrições para o processo de reforma agrária da área. Foi quando os moradores dos assentamentos I e II se organizaram para garantir a sua posse.

Capítulo IV – Entre a autonomia e o autoritarismo: contradições e continuidades

Entre os vários elementos que despertavam minha atenção durante todos os anos em que pesquisei o Assentamento II, o sentido de pertencimento de todos os seus moradores foi um muito importante. Apesar de todas as suas diferenças, da decisão por tomarem caminhos produtivos independentes, da fraca participação regular nas celebrações e encontros religiosos católicos, cada morador parece ter muita clareza que somente pelo fato de estar vivendo ali se tornou parte de uma história maior que a sua própria. Mesmo entre os moradores mais distanciados das atividades gerais do grupo, pensando aqui nos que fazem parte do tempo da pré-conquista, ainda reconhecem os valores originais que os conduziram até a conquista da terra. Para os moradores novos a participação em reuniões da associação dos moradores²⁷⁶, a conversa com vizinhos e o cotidiano de trabalho acabam revelando-lhes tais valores²⁷⁷. Outro elemento que chama atenção é a presença nos discursos de elementos que remetem à religiosidade católica, mais especificamente ao vocabulário da Teologia da Libertação, em maior quantidade do que ao emprego de termos do discurso oficial do MST. Todos os moradores com os quais conversei desde minhas primeiras visitas ao assentamento possuem, em alguma medida, os conceitos do discurso religioso da libertação nas suas falas. Mas isso não acontece com o discurso militante do MST, presente de modo mais característico nas falas daqueles que eram e ainda são as lideranças do grupo. Tal fato repete-se, de modo ainda mais característico, com os discursos que indiquem o uso de valores socialistas, somente encontrados nas falas das lideranças que se aproximaram, de algum modo, das estruturas

²⁷⁶Que ainda existe, apesar de não contar com o prestígio dos primeiros anos do assentamento.

²⁷⁷Inclusive pela presença freqüente de pesquisadores dentro do assentamento, que a todo instante cobram a retomada da história coletiva dos moradores. Seria interessante, por sinal, tentar descobrir em que medida tal ampla circulação de diferentes pesquisadores contribuiu para o fortalecimento e perpetuação de tal história comum da conquista daquelas terras.

formativas do MST²⁷⁸.

Os abandonos e as continuidades nos elementos do discurso dos assentados revelam, em sentido weberiano, as *afinidades eletivas*²⁷⁹ entre os valores diferentes por eles expressos. Em tal aspecto a persistência mais marcante do linguajar religioso entre os assentados do que a do discurso militante socialista do MST, indica que o primeiro encontrou um terreno mais propício para o seu alojamento em cada assentado. O discurso militante do MST, ainda que venha permeado da chamada mística, por sua vinculação com a defesa de um ideal socialista, implica no rompimento do indivíduo com uma série de valores tradicionais, inclusive com o da religiosidade que, apesar das grandes variações, ainda prossegue sendo transmitida para as novas gerações. Lembro como

²⁷⁸Lembro que o Assentamento II, assim como o I, surgiu em um momento no qual o MST estava começando a ser organizado, não tendo sido resultados diretos da ação deste movimento nacional. Na verdade algumas das suas lideranças acabaram por participar da formação do MST. O atual presidente da associação do assentamento, Luis Sinésio, é um exemplo de alguém que era jovem no tempo da conquista (18 anos de idade), tendo participado do grupo de jovens da CEB do Jardim Nossa Senhora de Fátima. Ele amadureceu com a luta da família, vindo a participar de um curso de formação dado pelo MST no Sul, conforme me revelou em entrevista fornecida para minha pesquisa de mestrado. Entretanto Luis já não é uma liderança ao estilo dos membros da primeira geração, envolvidos integralmente na militância, com o sacrifício do trabalho no próprio lote e no cuidado com a moradia.

²⁷⁹Weber emprega, em diferentes momentos da sua sociologia da religião o conceito de *afinidade eletiva*, sempre relacionado com a idéia da aproximação relacional de duas esferas de valor diferentes. É o que se vê na discussão sobre a adesão de certos estratos de cidadão à determinadas formas de religião: “É claro que as religiões estão longe de apresentar, sem ambigüidades, o caráter das camadas que assinalamos como dotadas de afinidades especiais com elas. (...) Mas é precisamente entre elas que se destacam as *afinidades eletivas* para tipos especiais de religião.” (WEBER, 1982, p. 328, grifo nosso). Ao tratar sobre as religiões asiáticas e das relações entre as camadas de letrados e a religião: “Mas também nesse ponto foi decisiva a influência do caráter penetrantemente gnóstico e místico de todas as soterologias intelectuais asiáticas e a *afinidade interna* entre a intimidade, a posse e a possessão divinas, entre mística e magia.” (Id., 1997b, p. 147, grifo nosso). Também sobre as relações entre os caminhos de salvação e os modos de vida: “A situação é, portanto, semelhante à do ritualismo, com o qual a graça sacramental e a institucional mostram já por isso uma *afinidade eletiva* muito íntima.” (WEBER, 2000, p. 376, grifo nosso). E na discussão sobre as relações entre a denominada ética protestante e o espírito do capitalismo: “... procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas ‘afinidades eletivas’ entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional.” (Id., 2004, p. 83) e “O calvinismo, em comparação, parece ter mais *afinidade eletiva* com o rígido senso jurídico e ativo do empresário capitalista-burguês.” (Ibid., p. 126, grifo nosso).

exemplo o caso do atual presidente da associação de moradores do Assentamento II, Luís Sinésio, que me relatou (MACHADO, 2002) sua participação em curso de formação do MST no Sul do Brasil do qual participou. Ao longo do curso um dos palestrantes, um ex-padre conforme Sinésio, questionou os presentes sobre a questão da existência de Deus, levando a que dois participantes abandonassem o curso, por se recusarem a continuar tal debate. O próprio Sinésio revelou ter feito alguns questionamentos ao palestrante sobre o tema, cujas respostas não foram suficientes para modificar sua crença²⁸⁰. Seus valores iniciais acabaram mostrando-se resistentes aos novos que lhe eram apresentados. No que diz respeito, entretanto, a outros valores, como o discurso político da mobilização, diferentes elementos foram por ele incorporados.

O caso de Sinésio não é único no Assentamento II. Todos os moradores com os quais tive contato ao longo dos anos revelaram sempre a capacidade de interpretar os diferentes discursos aos quais estavam e estiveram sujeitos de modos variados, de acordo com os seus próprios interesses e valores. Compartilham, é certo, de valores e expectativas comuns, que são os elementos principais que os mantiveram unidos no tempo da luta pela conquista da terra. Mas a maneira como cada indivíduo lida com esses valores comuns relaciona-se diretamente com as demais esferas da sua vida, produzindo reações e justificativas variadas em seu sentido²⁸¹. Isso determina que na análise das relações existentes dentro de um movimento social, dimensões como o autoritarismo e a autonomia dos diferentes agentes, precisam ser matizadas pela análise paralela de tal variedade interna de valores.

²⁸⁰O palestrante não conseguiu convencê-lo com as explicações sobre qual teria sido então o elemento primordial na origem de tudo que existe. Ainda que possamos considerar a impossibilidade de uma resposta completa a tal pergunta, a mesma revela o espírito questionador de Sinésio, sobre todos os valores que lhe são passados, sejam religiosos ou políticos. Tal característica não é um traço exclusivo dele.

²⁸¹Uma mesma ação praticada por diferentes indivíduos não possui, necessariamente, o mesmo sentido, a mesma significação, para todos eles, o que abre espaço para desdobramentos variados após a sua realização.

Este capítulo representa então a busca por incorporar tais múltiplas dimensões na análise sobre a dinâmica interna dos assentamentos do MST, respondendo ao intenso debate sobre a identificação de um autoritarismo nas relações que o movimento tem estabelecido com seus membros. Uma das chaves para a compreensão de tal processo reside, defendo, na investigação sobre a ainda forte presença do elemento religioso, católico particularmente, no MST e, de maneira mais ampla, na sociedade brasileira como um todo. A interpretação da religião como uma esfera definidora de valores é essencial, remetendo ao conceito weberiano de ação racional com relação a valores. É preciso então ressaltar que Weber opera metodologicamente em sua obra através da construção dos chamados *tipos ideais*, ou seja, modelos teóricos elaborados previamente à pesquisa, que apesar de serem baseados em elementos da realidade não se confundem com ela. Empregar a metodologia weberiana não significa sair em busca de elementos reais que reproduzam os tipos ideais construídos, mas tão somente de utilizá-los como ferramentas para a identificação de certas tendências e padrões da ação social²⁸². Entre os diferentes tipos de ação social elaborados por Weber é na ação racional com relação a valores que encontramos a menção à religião:

Age de maneira *puramente* racional referente a valores quem, sem considerar as conseqüências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma “causa” de qualquer natureza. Em todos os casos, a ação racional referente a valores (no sentido de nossa terminologia) é uma ação segundo

²⁸²Conforme nota explicativa sobre o conceito no capítulo um (parte 1.3. “*Nós lutamos com fé no Coração*” – *A poesia revela o drama*), devemos lembrar que o tipo é um modelo e o termo ideal significa idealizado no sentido de mentalizado. Sendo então um modelo construído mentalmente ele não será encontrado na realidade tal qual foi elaborado. Gerth e Mills, na introdução que escreveram para a reunião de ensaios de Weber na obra *Ensaios de Sociologia*, assim nos explicam: “O discutido ‘tipo ideal’, expressão-chave na discussão metodológica de Weber, refere-se à construção de certos elementos da realidade numa concepção logicamente precisa. A palavra ‘ideal’ nada tem com quaisquer espécies de avaliações. Com finalidades analíticas, podemos construir tipos ideais de prostituição ou líderes religiosos. A expressão não significa que profetas ou prostitutas sejam exemplares ou devam ser imitados como representantes de um modo de vida ideal.” (GERTH; MILLS, 1982, p. 78).

“mandamentos” ou de acordo com “exigências” que o agente crê dirigidos a ele. Somente na medida em que a ação humana se orienta por tais exigências – o que acontece em grau muito diverso, na maioria dos casos bastante modesto – falaremos de racionalidade referente a valores. (WEBER, 2000, p. 15)

O destaque de alguns elementos é importante. Primeiro no que diz respeito aos termos que compõem o tipo weberiano aqui focado, *ação racional orientada por valores*. Weber compreende *ação social* como aquela que é orientada pelas ações dos outros indivíduos, seja este apenas uma única e conhecida pessoa, até um conjunto indefinido de desconhecidos (Ibid., p. 13-14). O emprego do termo *racional* sugere, justamente, a elaboração consciente dos propósitos da ação. No restante do conceito, *orientada por valores*, temos a identificação de qual será o conjunto de normas que determinarão a ação social do indivíduo ou conjunto de indivíduos. O segundo destaque refere-se à questão de que o indivíduo que age movido por valores acredita-se dirigido pelos mesmos, como uma obrigação. Veremos que aqui há espaço para uma variedade grande de fatores que, em tal sentido, concorrem para orientar a ação social do indivíduo. O terceiro remete para a passagem final da citação, quando é afirmado que a ação racional orientada por valores ocorre em uma frequência modesta na maioria das vezes, significando que os demais tipos de ação social²⁸³ são mais presentes. Isso ocorre pelas características do tipo ideal definido por Weber, que representa, no caso, o indivíduo que coloca sempre seus valores em primeiro plano na tomada de decisões. Enfatizando mais uma vez que Weber não constrói seus tipos ideais esperando encontrá-los na realidade, mas tão somente como instrumentos de análise, sendo para ele claro que os diferentes tipos elaborados estarão misturados nos casos reais, veremos que a noção de valores, no plano cotidiano, pode ser muito mais ampla do que a pretendida pelo conceito, abrindo-nos uma possibilidade explicativa para o caso em foco nesta tese.

²⁸³A ação social racional com relação aos fins; ação social afetiva e ação social tradicional (Ibid., p. 15).

4.1. Autores ou títeres?

Penso que tal é, resumidamente, o aspecto central da discussão. Seriam os assentados os *autores* de sua própria história, aqueles que selecionam caminhos e rumos, ou tão somente seriam instrumentos nas mãos de hábeis *títereiros*? A bibliografia divide-se sobre o tema de modo interessante, pois tanto na primeira perspectiva quanto na segunda os pesquisadores colocam-se em defesa da população mobilizada na luta pela terra através do MST. Existem os que escreveram ressaltando os valores coletivistas do movimento sempre em seu viés libertador, dos assentados como autores de um projeto comum do movimento. Para os que acusam o movimento de ser antidemocrático, de manipular os assentados, enfim de ter a postura aqui denominada de títereiro, acreditam que estão demonstrando que a vontade popular não está sendo respeitada dentro do movimento e, portanto, seus trabalhos acadêmicos teriam o sentido de uma denúncia com efeito concreto realmente libertador para acampados e assentados, na medida em que revelam as estruturas que os controlam. Há os que, buscando uma via alternativa, procuram mostrar que existe verdade nos dois extremos explicativos das estruturas de poder nos acampamentos e assentamentos de MST.

Ao longo deste capítulo debatarei com os representantes dessas perspectivas teóricas, particularmente com os do segundo grupo, ao mesmo tempo em que defenderei, com base na pesquisa aqui apresentada, uma nova possibilidade interpretativa. Minha perspectiva é mostrar que não se trata, na análise do processo social de conquista da terra, de posicionar-se com relação à pontos extremos, ou mesmo de buscar um equilíbrio entre tais perspectivas. A dinâmica da luta pela terra reflete o confronto entre imaginários e possibilidades reais, entre ideologia e necessidade, um jogo no qual todas as partes defendem a legitimidade de seus valores, que são antagônicos em muitos aspectos²⁸⁴.

²⁸⁴Quando pensamos, por exemplo, no discurso socialista dos dirigentes do MST em paralelo com

Veremos que, para os sujeitos da luta pela terra, vence sempre aquele conjunto de valores que melhor respondem às necessidades e interesses da vida cotidiana, o que implica em balancear interesses individuais e do grupo familiar na maioria das vezes. Não se trata então de buscar pelo certo e pelo errado, em uma disputa que procura hierarquizar valores, mas de entender o processo em toda a sua complexidade e dinamismo. Vamos então iniciar retomando alguns argumentos com os quais venho debatendo até aqui, de autores com uma tendência maior pelas análises do segundo tipo, do movimento como titereiro. Argumentando sobre a existência de um dirigismo dentro dos assentamentos do MST, o qual acabaria por determinar os rumos tomados, Martins assim se pronunciou:

Aqui nos confrontamos com o acampamento e sua durabilidade como projeto social e político e como *técnica social de sujeição*. Aí fica claro que o projeto político da ação é *submeter* os candidatos à terra no programa de reforma agrária a um *período de confinamento*, em que os laços sociais permanentes são substituídos por *vínculos provisórios e administrados*. No espontâneo do isolamento demorado existe uma intenção, que é a de *erodir a sociabilidade* dos acampados, esvaziar de conteúdo as relações sociais preexistentes, as referências e os valores. Sobretudo, expor o caráter anômico de relações e concepções resultantes de uma trajetória de desenraizamento e ajustamentos precários. *Fazer nascer* a necessidade de vínculos sociais depurados dos compromissos e referências que antecederam e motivaram a entrada no movimento. (MARTINS, 2003a, p. 120-121, grifos nossos)

A passagem comenta o processo pelo qual passam os que entram na luta pela terra através do MST, com algumas semelhanças ao que foi descrito no primeiro capítulo: o acampamento é realmente um tempo de tensão, que acaba ampliando ainda mais a seleção dos que efetivamente irão conquistar uma terra. Martins afirma que o período do acampamento, que corresponde à etapa da pré-conquista conforme descrevi anteriormente, é o momento em que o movimento emprega fortemente sua “técnica social de sujeição”, o que significa o emprego deliberado de ações que visam promover o afastamento dos seus participantes de todos os valores anteriores à entrada no movimento, através de um

a busca de uma lógica econômica enquadrada no sistema vigente, capitalista, de vários assentados. E também no embate das propostas de produção cooperativada e individualizada.

“confinamento”, termo forte que indica sujeição direta, no qual ser-lhes-iam impostos os valores novos necessários para o estabelecimento da proposta de reforma agrária do MST. A comparação com a estrutura prisional não é um exagero de interpretação. Como prisioneiros encarcerados os candidatos à terra estariam sendo isolados dos laços de convívio social a que estavam habituados, forçados então a adotar os novos laços que lhes são impostos pelos dirigentes do movimento, justamente pela necessidade gerada pelo isolamento a que estão submetidos. Vejamos, apenas para efeito de comparação²⁸⁵, estas passagens de Foucault, comentando a distribuição de Bíblias entre os detentos da penitenciária de Walnut Street (na Filadélfia, EUA), como parte de uma técnica de transformação do indivíduo como um todo:

Mas a própria administração tem o papel de empreender essa transformação. A solidão e o retorno sobre si mesmo não bastam; assim tampouco as exortações puramente religiosas. Deve ser feito com tanta frequência quanto possível um trabalho sobre a alma do detento. A prisão, aparelho administrativo, será ao mesmo tempo uma máquina para modificar os espíritos. (FOUCAULT, 1987, p. 111)

O exagero da vinculação da metodologia do MST em seus acampamentos e assentamentos com uma estrutura de submissão e isolamento que remete, ainda que indiretamente, ao sistema prisional deve ser patente. Admitindo que se possam buscar traços desse paralelismo, eles estarão relacionados com o estabelecimento de uma ordenação interna ao movimento, que não difere do que ocorre no interior de outras instituições sociais. É um pressuposto das diferentes formas de associação social a existência de um grupo dirigente, ou mesmo um quadro administrativo, que cuida das normas comuns que devem regular o comportamento de seus membros (WEBER, 2000, p. 30)²⁸⁶. Lembrando de que a

²⁸⁵Não faz parte das pretensões deste trabalho enveredar pela reflexão acerca das estruturas de dominação, diretas e indiretas, nem mesmo aprofundar a análise da obra de Foucault. O propósito comparador é, na verdade, o mesmo empregado por Martins em artigo sobre a aparição do demônio em uma fábrica na cidade de São Paulo em 1956 (1994), no qual ele menciona os trabalhos de Foucault, em nota de rodapé, somente para descrever a estrutura física da fábrica.

²⁸⁶Na mesma passagem Weber afirma que sociologicamente não existe outro sentido que possa

participação do indivíduo no MST depende de uma escolha inicial livre, o que certamente não se aplica para o sistema de detenção. Todas as instituições sociais possuem normas internas que regulam condutas e, dentre todas elas, o Estado certamente é o que mais exerce tal papel, mas, de maneira bastante reveladora, as instâncias estatais brasileiras são poupadas de tais paralelos pelo autor²⁸⁷. Em outra passagem do mesmo texto Martins afirma que a técnica de controle do MST tem um objetivo político, justamente o de impedir a eficácia das ações do governo para a reforma agrária:

A técnica social é também uma técnica política, cujos desdobramentos estão no protelar a possibilidade da solução dos problemas, uma forma eficaz de desgastar a ação governamental e comover os grupos de apoio, exacerbar o drama e dar-lhe dimensão de um impasse estrutural, de uma contradição que não tem solução técnica e administrativa, mas unicamente solução política, num projeto de supostas e nem sempre claras transformações sociais profundas. A depuração, no entanto, acaba criando minorias, excluindo os frágeis, os que têm urgências reais de sobrevivência, os que poderiam ter seus problemas resolvidos com o acesso à terra. (MARTINS, 2003a, p. 121)²⁸⁸

ser atribuído a uma associação, pois não havendo um quadro administrativo estamos diante de uma “relação social”, ou seja, de condutas coletivas reciprocamente referidas que indicam a probabilidade de certos sentidos esperados da ação social (WEBER, 2000, p. 16). O termo probabilidade reforça que não existem normas predefinidas. Podemos, para sair rapidamente do linguajar weberiano, encontrar definição similar em Giddens: “As relações sociais dizem respeito ao 'posicionamento' dos indivíduos dentro de um 'espaço social' de categorias e vínculos simbólicos.” (GIDDENS, 1989, p. 71). Esse autor também estabelece uma distinção entre as associações sociais, nas quais “como em todos os sistemas sociais, a reprodução social ocorre na (e por meio da) conduta regularizada de agentes capazes.” (Ibid., p. 163), e as organizações e movimentos sociais, que “são coletividades em que a regulação reflexiva das condições de reprodução dos sistema prepondera na continuidade das práticas cotidianas.” (Ibid., p. 164). Ou seja, sempre que estamos tratando de sistemas que organizam as relações entre um grupo de pessoas alguma forma de regulação, normativa ou não, existirá. Temos ainda em Giddens a seguinte definição específica para os movimentos sociais: “Os movimentos sociais podem ser convincentemente definidos como 'empreendimentos coletivos para estabelecer uma nova ordem de vida'. Diferentemente das organizações, os movimentos sociais não operam, de modo característico, dentro de locais fixos, e o posicionamento dentro deles não possui a clareza de definição associada a 'papéis'.” (Ibid., p. 166). É fundamental então perceber que sempre há um grau de regulação, apesar da variação do espaço de atuação.

²⁸⁷No capítulo três (parte 2.2. *Leitura Orante: fortalecendo velhos laços e criando novos*) demonstrei um exemplo de tal postura em extensa nota de rodapé.

²⁸⁸Importante lembrar que em seu trabalho Martins está falando sobre o período de governo de Fernando Henrique Cardoso, de quem foi assessor na questão do combate ao trabalho escravo e infantil.

A acusação é, portanto, muito mais ampla. Não se trata somente de um dirigismo, mas de um jogo de interesses políticos que propositadamente teria minado os esforços do governo do então presidente Fernando Henrique Cardoso para possibilitar o acesso à terra para os que realmente dela necessitam. Além disso, o movimento é acusado de excluir da possibilidade de conquistar uma terra justamente aqueles que “têm urgências reais de sobrevivência”. O centro da tese é o que se segue:

São descartados os que não têm condições de alimentar, com seu drama prolongado e seu sofrimento manipulado e ampliado, o projeto dos setores radicais da classe média, os novos protagonistas de um ideário político sem povo, em que o povo entra, não raro, como entram os submissos do voto de cabresto nos currais eleitorais dos “coronéis” do sertão. Só que agora com uma função “progressista”, que parece ser a justificativa dessa “nova” dominação. (Ibid., p. 121)

O MST estaria, portanto, utilizando-se daqueles que entram na luta pela terra para impor seus próprios projetos políticos, os quais representariam os anseios de setores da classe média nacional. São os novos “coronéis”, os que controlam com braço forte um curral de submissos. É interessante perceber que alguns dos casos analisados por Martins²⁸⁹ destacam a divisão interna que ocorre dentro dos assentamentos do MST, havendo sempre um grupo, normalmente majoritário, que tenta seguir os padrões estabelecidos pelo movimento, enquanto ocorrem dissidências de famílias que não aceitam tais modelos. Estabelece-se então a tensão, pois os grupos que aderem às propostas do movimento também não aceitam a permanência de famílias discordantes nos assentamentos. A comprovação do autoritarismo do movimento estaria na maneira como ele trata os descontentes dentro dos assentamentos, buscando meios para retirá-los da terra. Mas é necessário perceber que não houve, nos casos por ele apresentados, algo semelhante ao de Sumaré II, onde a maioria dos moradores faz a opção por um

²⁸⁹Remeto aqui aos textos reunidos por ele no livro *Travessias – A vivência da reforma agrária nos assentamentos*, em que se baseia em pesquisas realizadas por Eliane C. Brenneisen, Maria Aparecida Moraes Silva, Maria da Conceição Quinteiro, Maria de Nazareth Baudel Wanderley e Sônia Barbosa Magalhães (MARTINS, 2003b).

novo modelo de utilização dos lotes que conquistaram, individualizando a produção. Nos assentamentos investigados pelas pesquisas que utilizou não ocorreu tal movimento geral, mas houve isto sim, a configuração de um embate entre um coletivo de famílias e um conjunto menor de famílias ou mesmo de uma família, os quais acabaram configurando um grupo de descontentes com a proposta de organização cooperativa característica do MST. É o que nos relata Brenneisen, no seu estudo sobre um assentamento em Santa Tereza do Oeste-PR:

No entanto, fruto das especificidades relatadas (desde a existência de posseiros na área, que na estrutura do assentamento se constituem um caso à parte), foram estabelecidas quatro situações nesse assentamento: a) a primeira delas é a das duas famílias de posseiros e do filho adulto, solteiro, de um deles; b) a segunda é a das famílias de agricultores que romperam com as lideranças, delimitando parcelas próprias de terra numa das extremidades da área, denominados “agricultores individuais” do assentamento; c) a terceira situação é a de quatro famílias de agricultores que impuseram a redefinição do projeto; d) e a quarta é a dos agricultores que compõem o “grupo dos onze”, ou seja, daqueles que estiveram ao lado (mesmo que por motivações distintas, com se verá a seguir) das definições organizacionais propostas pelas lideranças. (BRENEISEN, op. cit., p. 58-59)

Chama a atenção o caso das famílias da segunda situação (b), duas famílias na verdade, que simplesmente romperam com todos do grupo e delimitaram seus próprios lotes dentro do assentamento. Eram antigos militantes do MST, que já haviam passado por várias ocupações e conheciam experiência de fracasso no sistema coletivo que lhes estava sendo proposto, acabaram então deixando as discussões do grupo e escolhendo um pedaço das terras conquistadas para se estabelecerem. Se a linha de interpretação em debate, que julga o movimento autoritário ao afirmar que ele controla rigidamente os assentamentos e procura expulsar os refratários, estivesse sendo aplicada rigorosamente os autores acabariam então obrigados a também enquadrar as famílias do grupo (b) como autoritárias, pois atribuíram-se o direito de delimitar um espaço para elas dentro do assentamento sem que houvesse uma discussão

definitiva com o grupo. E o mesmo raciocínio teria que ser aplicado às quatro famílias da terceira situação, (c), as quais tentaram impor seu próprio projeto ao grupo. Mas o que fazem, na verdade, é ressaltar a atuação das famílias do grupo (b) como independente, estendendo o mesmo para o grupo (c), enquanto que as onze famílias do grupo (d) que, por motivos variados, decidiram seguir as determinações das lideranças, são taxadas como subordinadas, ou seja, os que pertencem ao “curral eleitoral” de que fala Martins e que não seriam os sujeitos com “urgências reais de sobrevivência” (MARTINS, 2003a, p. 121). O histórico de dificuldades do MST em implantar suas propostas de cooperativismo nos assentamentos²⁹⁰ acaba servindo para argumentar que a razão se encontra entre os assentados que rompem com tal proposta, enquanto os que permanecem nela seriam aqueles, de alguma forma, pouco esclarecidos sobre tais questões.

Minhas pesquisas no Assentamento II de Sumaré indicam que nenhuma das possibilidades indicadas no parágrafo anterior é a ideal para pensarmos tal temática. Acusar as famílias dos grupos (b) e (c) de autoritarismo seria incorrer no mesmo equívoco de se acusar as lideranças do MST de não serem democráticas em suas práticas nos assentamentos: seria defender um lado, detalhando seus motivos, sem realizar a mesma operação para o outro lado. Se estamos pensando em relações sociais organizadas, nas quais as relações de poder estão sempre presentes, precisamos lembrar da definição relacional de poder. Os presentes nos encontros de Leitura Orante no Assentamento II eram participantes da luta de conquista, ou os filhos de antigos militantes. Foram as famílias que tentaram levar a proposta coletiva adiante no início do assentamento, mas que depois acabaram, coletivamente, concordando com a decisão da individualização. O processo interno do assentamento permitiu a discussão de tais questões, o respeito às individualidades²⁹¹ e o encontro de novos caminhos. Já foi dito que algumas

²⁹⁰Que também ocorreu em Sumaré II, conforme visto no capítulo um.

²⁹¹Com todo o peso que elas possam trazer inclusive, como vimos na história de dona Ilídia (DELBONI, op. cit.) no capítulo dois (parte 2.2. *Libertação ou a busca de novo cativo?*).

famílias optaram pela produção e comercialização completamente individual, caso do sr. Alcindo, enquanto outras, ainda que produzam em lotes separados, permaneceram se unindo para comprar insumos e para contratar o frete de um caminhão²⁹². Cada um recebe de acordo com o que produziu, mas dividem os gastos sempre que possível.

No caso analisado por Brenneisen chama atenção que as famílias discordantes das propostas coletivistas feitas para o funcionamento do assentamento estabeleciam conflitos mais diretos com as lideranças diretas do grupo, mas não transferiam tais animosidades para as lideranças do MST, entendido como um movimento maior. Havia a percepção de que se tratava de um problema local, que deveria ser solucionado internamente ao grupo. Nas palavras da autora:

Outro dado significativo a assinalar refere-se ao fato de que nenhum deles, tanto de um grupo como de outro, creditou as mazelas vividas ao MST ou às definições organizacionais do MST para os assentamentos rurais. Para os agricultores entrevistados, o problema estava nas lideranças locais, que se empenhavam à revelia deles no desenvolvimento desses projetos, ..." (BRENNEISEN, op. cit., p. 79)

É muito interessante na pesquisa da autora tal separação entre a imagem das lideranças locais e as do MST. Ao longo de sua apresentação percebemos que o MST é visto como algo maior do que as lideranças locais: é o grande movimento cuja existência lhes permitiu conquistar uma terra. Tal imagem é reforçada também com o fato de que as lideranças do MST, ao serem chamadas para intervir nos conflitos internos do grupo, acabaram encerrando a disputa de modo favorável aos assentados, determinando o afastamento de tais dirigentes (Ibid., p. 74). Analisando tal acontecimento a autora nos fala:

Não isentando as lideranças regionais de suas parcelas de responsabilidade, na verdade, os desacertos vividos pelos agricultores assentados encontram-se na maneira como se estrutura o MST, na ausência de uma maior democracia interna, nas orientações político-ideológicas dos dirigentes e mediadores do movimento, e, em

²⁹²Necessário para o transporte de seus produtos.

decorrência disso, nos instrumentos utilizados para atingir os objetivos políticos almejados, cuja face mais evidente tem se revelado, pelos fatos anteriormente relatados, nos processos organizacionais desenvolvidos nos assentamentos rurais de reforma agrária. (Ibid., p. 80)

Temos então a afirmação velada de que os assentados não são capazes de identificar o real papel do MST na criação dos problemas que enfrentam cotidianamente, sendo este o motivo de somente responsabilizarem as lideranças locais. Em sua pesquisa, Feix aplicou um questionário aos assentados²⁹³ que entrevistou em Rondonópolis, com os objetivos, entre outros, de identificar valores políticos e avaliar o nível de conhecimento sobre as propostas do MST. Um primeiro dado é que ao serem questionados sobre os principais motivos para se viver no campo 70,8% dos assentados responderam a opção que indicava “alimentação, auto-sustentação” e 25% indicaram a opção “liberdade, autonomia” (FEIX, op. cit., p. 174). Ou seja, acreditam que o principal objetivo é superar a dificuldade imediata, a alimentação da família, diferenciando a auto-sustentação, que indica o ser capaz de produzir o próprio sustento, da liberdade e autonomia na definição do como obter tal sustento. Outro dado é sobre os motivos para participar das ocupações e entrar para o MST, com 58,3% optando pela resposta “conquistar um pedaço de terra” e 41,7% pelas “dificuldades encontradas na cidade” (Ibid., p. 191). Possuir um pedaço de terra para garantir alimentação e auto-sustentação pois a vida na cidade estava muito difícil são fatores que se destacam até aqui. O terceiro grupo de respostas que destaco diz respeito a quais são os motivos que levaram aqueles assentados a permanecerem no MST após a

²⁹³O questionário era composto de 35 questões abertas, as quais eram lidas aos assentados, o número de vezes que fosse necessário para a sua compreensão, sendo os resultados anotados no próprio questionário. Desse modo na quantificação das respostas a somatória dos percentuais algumas vezes ultrapassou a escala de 100%, por conta de terem sido fornecidas mais de uma possibilidade pelos entrevistados. O assentamento tinha 443 famílias assentadas em dezembro de 1991, das quais 228 haviam rompido com o MST. A pesquisa de Feix foi feita somente entre os assentados que ainda permaneciam no movimento (FEIX, op. cit., p. 158). Dentre as 215 famílias 24 foram selecionadas para responderem ao questionário, na tentativa do autor de estabelecer uma amostra representativa de todo o assentamento. Nos dados que apresento não constam todas as alternativas elencadas por Feix, mas somente algumas das mais significativas ao desenvolvimento da discussão aqui proposta.

conquista da terra, em que 45,8% destacaram a gratidão ao movimento (“conquista da terra através do MST”), 41,7% a “obtenção de ajuda através do MST”, ou seja, de recursos diversos, 25% pela “confiança no MST” (Ibid., p. 192).

O autor assim avalia tais dados:

Esses dados demonstram que os objetivos dos assentados giram em torno de interesses imediatos, específicos, de curto prazo, de natureza individual, ou seja, em torno da terra e da produção. A valorização do MST, se dá, basicamente, sob essa dimensão social, o que ficará demonstrado com a apresentação de outros dados. (Ibid., p. 192)

Apesar do destaque dado para a questão da produção imediata, ou seja, a resolução do problema de manter a família alimentada, chamou-me atenção o expressivo dado sobre a gratidão. A gratidão, como elemento de valor da cultura camponesa tradicional, não pode ser rapidamente considerada. Ela se expressa nas retribuições pela ajuda recebida dos vizinhos nos mutirões²⁹⁴, nos casos de doenças ou qualquer outra dificuldade. Vi tal lógica no Assentamento II em diferentes ocasiões mas destaco aqui uma que registrei em meu diário de campo durante o mestrado²⁹⁵. Havia ido ao assentamento para realizar uma entrevista com o sr. Sidiney quando encontrei com a Cida indo para o centro de Sumaré. Estava a caminho de uma festa na Igreja de Sant’Ana, onde ela e Segura ficariam responsáveis por uma barraca de alimentos. Perguntou se eu poderia lhes dar uma carona de volta para o assentamento após a festa. Deixamos tudo combinado e após minha conversa com Sidiney fui até a Igreja encontrá-los. Acabamos todos juntos desmontando algumas das barracas da festa, quando Segura falou em tom de brincadeira que me ajudavam com a pesquisa, mas que também cobravam uma participação direta, em trabalho físico²⁹⁶! Rimos e, depois de tudo desmontado, pediram-me para parar em um supermercado no caminho para o assentamento, onde eles utilizaram o dinheiro que tinham conseguido com as

²⁹⁴Relembrando aqui a descrição de Candido (1987).

²⁹⁵Em 17/02/2001.

²⁹⁶Ele havia achado engraçado o fato de sua esposa haver me pedido uma carona para voltar ao assentamento. O tom bem humorado e acolhedor, por sinal, são características de Segura.

vendas na barraca para fazer uma compra mensal. Estavam esgotados do trabalho na festa mas, conforme falou-me Segura, ela era uma oportunidade que não podiam deixar passar, pois representava a chance de “ganhar algum dinheiro”, algo que estavam precisando, pois no dia anterior tinham precisado inclusive pedir um frango para o vizinho, conhecido como Trampolim, pois eles estavam sem nenhuma mistura para o almoço. Trampolim não falou nada sobre devolver um frango depois ou mesmo em pagamento, pois mantinha uma criação em seu quintal²⁹⁷, mas eles se sentiam obrigados a retribuí-lo de algum modo. Candido descreve as relações de “empréstimo alimentar, segundo a qual os vizinhos tomam emprestado este ou aquele gênero que lhes falta, repondo-o logo depois que o obtêm;”, destacando a existência ainda da “oferta de alimentos entre vizinhos, na realidade um sistema amplo de troca sob a forma de presente, pois o ofertante adquire em relação ao beneficiado uma espécie de direito tácito a prestação equivalente.” (CANDIDO, op. cit., p. 143). Ou seja, aquele que pede sente-se na obrigação de devolver e aquele que oferece, mesmo sem que lhe tenham pedido, espera alguma retribuição. É uma estratégia para equilibrar tempos bons e ruins na produção entre os vizinhos, sendo-se solidário na fartura para ser socorrido na falta. Marcel Mauss, no seu trabalho clássico sobre a troca na Polinésia, Melanésia e noroeste americano, apresenta-nos algumas observações instigadoras:

O produtor na relação de troca sente novamente – ele o sentiu sempre, mas, desta vez, sente-o de maneira aguda – que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, que ele dá algo de si, seu tempo, sua vida. Ele quer, portanto, ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dádiva. E recusar-lhe esta recompensa é incitá-lo à preguiça e ao rendimento mínimo. (MAUSS, 1974, p. 177-178).

É necessário então retribuir, para estimular a continuidade das relações de troca que são essenciais para a comunidade. Mauss aponta para a existência de

²⁹⁷Trampolim vendia o chamado “frango caipira”, com as aves criadas em área externa sem receberem produtos químicos e nem ração de origem animal (DEMATTÊ FILHO; MENDES; KODAWARA, 2004).

uma recusa da caridade, de qualquer oferta pela qual o realizador não espere retribuição: “A caridade fere ainda aquele que a aceita, e todo o esforço de nossa moral tende a suprimir a patronagem inconsciente e injuriosa do rico 'caridoso'.” (Ibid., p. 163). Vários desdobramentos podem ser feitos com relação a esta última citação, principalmente no paralelo com as relações políticas tradicionais do meio rural brasileiro, na imagem que Martins utilizou de “curral de submissos” em que resgata o paralelo com o termo de “curral eleitoral”, o qual definia o controle político exercido pelos grandes fazendeiros em suas terras²⁹⁸. A perspectiva de Mauss nos permite pensar que, no caso do curral eleitoral, votava-se em quem o fazendeiro indicava não somente por medo de alguma ameaça física, mas também pela lógica da reciprocidade, que encerrava o débito entre as partes, nivelando novamente as relações. Não houvesse tal contrapartida e a relação estabeleceria um lado eternamente superior, como o caridoso que dispensa qualquer retribuição. Daí temos que os assentados estudados por Feix, ao colocarem a gratidão em destaque, revelam que há uma lógica de reciprocidade que envolve os assentados com o MST. Pode-se até acabar por abandonar as práticas por ele incentivadas de cooperativismo, mas há uma obrigação estabelecida tacitamente, de acordo com valores, de tentar adotá-las como forma de encerrar uma dívida inicial. Lembrando ainda que grande parte dos assentados analisados pelo autor também selecionou a opção de que permanecem no MST por conta da possibilidade de obter a ajuda do movimento, ou seja, de restabelecerem novas relações de troca e reciprocidade. Com relação aos assentados que saíram do MST, que adotaram então uma postura semelhante a dos grupos valorizados por Martins e Brenneisen, o trabalho de Feix aponta o seguinte:

Os dissidentes do MST continuam muito suscetíveis à política clientelista, às relações de dependência e do favor, principalmente com os governos

²⁹⁸Para uma análise do coronelismo, como é nomeado tal sistema de controle das terras e dos votos, ver a obra de Victor Nunes Leal (1997), *Coronelismo, enxada e voto*.

municipais. Diante das dificuldades que enfrentam nos assentamentos, e sem poder contar com a força política do MST, sujeitam-se às relações de favor, à cooptação política, principalmente em troca de certos serviços prestados pelas prefeituras. Os políticos locais agem de forma ostensiva para dividir e dismantelar a organização interna dos assentamentos do MST, visando controlar os trabalhadores através das relações clientelistas e da cooptação das lideranças. Trata-se de uma estratégia política tradicional dos setores conservadores: desorganizar e dividir para dominar. (FEIX, op. cit., p. 225)

Percebe-se então que buscar um afastamento do MST não é sinal necessário de maior autonomia e independência. O trabalho de Feix apresenta mais alguns dados que nos são úteis neste momento. Ele elaborou duas perguntas sobre o papel das lideranças dentro dos assentamentos²⁹⁹. Na primeira o objetivo era saber qual *deveria ser*, na opinião do assentado, “as principais funções das lideranças do MST”, com 50% afirmando que deveria ser “melhorar os assentamentos”, 29,1% que disseram não saber, 12,5% de “lutar pela terra: ocupar, assentar”, somente 4,2% de “lutar pela reforma agrária” e mesmo valor para “organizar o MST” (Ibid., p. 195). Na segunda pergunta ele pediu para que os assentados indicassem qual era “o principal objetivo das lideranças do MST”, com 41,6% respondendo “lutar pela terra: ocupar, desapropriar, assentar”, 20,8% em “transformação da sociedade (vida digna para todos, sem pobreza)”, 16,7% para “melhorar os assentamentos”, 12,5% de “lutar pela reforma agrária” e 8,4% de “não sabem” (Ibid., p. 196). Entre aquilo que os assentados desejam e aquilo que eles reconhecem como a realidade existe, portanto, uma grande diferença. Em seus anseios querem que o movimento invista nos assentamentos existentes, mas sabem que as prioridades gerais de suas lideranças são outras:

Os assentados revelam que têm conhecimento de que o principal objetivo das lideranças é muito diferente dos seus próprios objetivos, não se limitando ao universo social do assentamento, e, sim, tendo uma amplitude social e política muito maior. (Ibid., p. 196)

²⁹⁹Para essas perguntas os assentados selecionaram apenas uma alternativa possível.

O autor mostra-se, entretanto, preocupado com tal distanciamento, enfatizando que entre os assentados “apenas em torno da metade tem consciência e conhecimento que os objetivos principais do MST são a reforma agrária e a transformação da sociedade.” (Ibid., p. 203). Utiliza então o desencontro de informações e objetivos entre lideranças e assentados para questionar o funcionamento das estruturas organizativas dos assentamentos no que se refere à sua democracia interna, justamente focalizando tal ausência de informações para uma parte dos assentados. Acredito, porém, que os dados fornecidos pelo autor nos revelam uma realidade diferente, pois a escolha da alternativa “lutar pela terra: ocupar, desapropriar, assentar” pela maioria dos entrevistados (41,6%) justamente na pergunta sobre qual é “o principal objetivo das lideranças do MST”, foi a opção pela expressão cotidiana da luta do MST, pelos mecanismos que este utiliza para lutar por reforma agrária e pela transformação da sociedade³⁰⁰. E, efetivamente, para pessoas que estavam vivendo realidades precárias no ambiente urbano, o envolvimento em uma ocupação de terras e a chegada ao assentamento representam uma transformação radical que, na grande maioria das vezes, é positiva. Tal aspecto positivo é ressaltado no imenso levantamento sobre os impactos dos assentamentos feito por Leite et al, onde os autores apresentam os seguintes dados gerais, considerando-se o total das *manchas* pesquisadas, no que se refere à percepção dos assentados sobre suas condições de vida:

³⁰⁰Devemos considerar, ainda que admirando a coleta de dados do autor, que para as populações que participam das fileiras do MST, preocupadas que estão com a questão da alimentação e prover o próprio sustento (70,8% anteriormente referidos), a distinção entre lutar pela terra, lutar pela reforma agrária e lutar pela transformação da sociedade na pergunta elaborada pode não ser direta. A pergunta estava posta no questionário da seguinte forma: “Na sua observação, qual é o principal objetivo das lideranças nacionais e estaduais do MST em suas lutas?” (FEIX, op. cit., 271). Falar em reforma agrária e falar em transformação da sociedade é falar conceitualmente, enquanto que falar simplesmente em lutar pela terra aproxima-se de um linguajar mais direto, que remete ao que se está fazendo, sendo possível que os entrevistados possam ter desejado expressar o mesmo tipo de resposta na verdade, só que com instrumentais diferentes.

Tabela 05 – Condições de vida nos assentamentos

Percepção dos assentados sobre suas condições de vida: moradia, alimentação, saúde e educação														
Lotes analisados	Sua vida melhorou ?		Moradia			Alimentação			Saúde			Educação		
	Sim	Não	Melhor	Pior	Igual	Melhor	Pior	Igual	Melhor	Pior	Igual	Melhor	Pior	Igual
1.568	91%	9%	79%	8%	13%	66%	5%	28%	53%	16%	31%	70%	9%	20%

Dados extraídos de: LEITE et al, 2004, p. 347

A visualização da questão dos valores, da orientação das ações, da idéia de gratidão, de ter acesso a mais recursos, de ver a vida da sua família efetivamente melhorar³⁰¹, são fatores que lançam uma nova perspectiva sobre a temática das relações entre as lideranças e os assentados. Diferentes trabalhos já destacaram que a perspectiva do trabalho coletivo nunca fez parte do horizonte da maioria dos assentados através de mobilizações do MST, que somente teriam assumido tal proposta em caráter de necessidade. É o que vemos nas seguintes passagens:

O abandono da experiência comunitária não expressava a traição de compromissos e convicções que haviam partilhado por dois anos com seus companheiros; pelo contrário, representava o abandono de algo que haviam assumido apenas circunstancialmente e, acima de tudo, representava o delineamento de uma forma de vida a ser adotada no futuro assentamento. (CAUME, op. cit., p. 492)

Durante o processo de ocupação e de consolidação da ocupação houve uma convergência de interesses entre os sem-terra e seus mediadores e representantes – a luta pela terra. Após a conquista da terra emergem as contradições existentes entre a “utopia comunitária” proposta e as relações reais que conseguem estabelecer internamente. Podemos supor que ocorreu uma “adesão retórica” ao discurso coletivista do Movimento. (NOVICKI, op. cit., p. 71)

Ambos autores abordam a questão de que os valores da produção

³⁰¹Em trabalho bem mais modesto que o de Leite et al, artigo de Barreto, Khan e Lima, comparando a sustentabilidade de três assentamentos no município de Caucaia-CE, também concluiu que as condições de vida, no aspecto econômico-social, foram no geral satisfatórias, “pois a maioria dos beneficiários apresentou condições satisfatórias de qualidade de vida, apesar da renda não-agropecuária ser bem superior à renda agropecuária, o que pode ser explicado pelo acesso dos beneficiários aos programas como bolsa escola/alimentação e vale gás além do número de aposentados nos assentamentos.” (BARRETO; KHAN; LIMA, 2005, p. 245).

individual sempre estiveram, na verdade, nos horizontes dos assentados. Se é assim e considerando-se que nem todos os assentados partilham das mesmas experiências com relação ao trabalho rural, que pode se processar em condições muito diferentes como já vimos, então as propostas feitas pelo MST e demais agentes mediadores nos assentamentos não podem ser apontadas exclusivamente como responsáveis pelos conflitos que surgem dentro dos mesmos, uma vez que tais divergências já eram pré-existentes, o que nos leva a pensar que disputas acabariam eventualmente acontecendo, de algum modo, no decorrer cotidiano das relações sociais. Entretanto o desenrolar do raciocínio de muitos autores responsabiliza, ainda que reconhecendo a existência prévia de tais diferenças, diretamente o MST pelas divergências internas que surgem nos assentamentos e seu poder desagregador. Continuemos com os autores que citamos antes deste parágrafo:

Como se percebe, a proposta comunitária incentivada pelos agentes de pastoral no interior do acampamento da Lavrinha acabou por produzir divisões internas ao grupo acampado. Essas rupturas agravar-se-iam na medida em que, a partir de então, os agentes de pastoral passaram a explicitamente priorizar o trabalho de acompanhamento do “grupo do projeto comunitário” e se afastando do “grupo dos individuais”, operando, concretamente, na cristalização de diferenciações sociais e simbólicas no interior do acampamento. (CAUME, op. cit., p. 530, grifo nosso)

Conquistada a terra, é na dinâmica interna dos assentamentos que emergem as principais tensões. Elas não se deram na relação assentados – governo, mas principalmente entre assentados e CPT/RJ e entre assentados e MST/RJ. Estes conflitos foram causados pelo descompasso dos objetivos e práticas do “movimento real do indivíduo-sem-terra” em relação às propostas do MST (...). (NOVICKI, op. cit., p. 70, grifo nosso)

Falta, na análise dessas divisões e descompassos, a interpretação mais detida nos valores e nos fatores motivadores da ação de luta pela terra, buscando-se pelas afinidades entre as esferas diferentes envolvidas em todo esse processo. Identificar os valores não é suficiente para elucidar a variedade de situações existentes na realidade dos assentamento rurais no Brasil, é preciso interpretá-los

teoricamente.

Indiquei a citação de Foucault anteriormente para ressaltar as diferenças entre os sistema de controle prisionais e a dinâmica dos assentamentos. Há um conjunto de autores que utilizam os trabalhos de Foucault no sentido justamente de reforçar a hipótese de considerar o MST um movimento autoritário, que impõe sua vontade aos seus membros. Pode-se ver tal perspectiva em Brenneisen e Caume³⁰². Na primeira é apontada preocupação com as microrrelações de poder: “Para Foucault, não existe o poder, mas relações de poder disseminadas por todo o corpo social. Dele ninguém está imune ou escapa. Somos todos, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos do exercício do poder.” (BRENNEISEN, op. cit., p. 49). No segundo autor, onde tal utilização é mais marcante e diretamente desenvolvida, temos o seguinte enfoque:

“Rompendo com uma percepção assistencialista do poder, Foucault entende que o poder não se localiza no Estado e não é privilégio de um agente social determinado; o poder não é uma propriedade que se detêm ou não, mas uma relação de enfrentamento, uma relação de forças. (CAUME, op. cit., p. 12)

Podemos ver ainda, para destacar o sentido desse conceito e poder em Foucault, a seguinte explicação:

Em primeiro lugar, o poder não é algo que se adquira ou detenha, mas algo que se exerce em contextos sempre cambiantes. Em segundo lugar, o poder não se encontra em posição de exterioridade a outros tipos de relações, mas é imanente às relações econômicas, de conhecimento, sexuais, etc. Ou seja, o poder não é superestrutura, mas possui um papel produtor. Também as relações de poder não podem ser reduzidas a uma oposição binária entre dominadores e dominados pois são muito mais heterogêneas, convergências sempre provisórias produzidas pelos muitos

³⁰²Além da sua presença ainda indireta em Martins, conforme nota feita anteriormente. O mesmo tipo de interpretação encontra-se também em Moraes Silva, não referida diretamente pela autora aos trabalhos de Foucault, mas certamente por ele influenciadas: “No que tange às relações de dominação, torna-se evidente que elas não são estáticas. Na verdade, essas relações são conflituosas e contraditórias. Não existe um pólo dominador e um outro eternamente dominado. Ainda que o poder seja assimétrico, ou seja, ainda que os dominantes tenham uma dose maior de poder, os dominados conseguem reter uma fatia desse poder. Essa dinâmica contraditória engendra as mais diferentes estratégias de recusa por parte dos dominados. Muitas delas ocorrem em microespaços, outras são silenciosas. Assim sendo, o silêncio, muitas vezes, caracteriza-se pela resistência.” (SILVA, M.A. De M., op. cit., p. 57).

enfrentamentos locais. Ao mesmo tempo que intencionais, as relações de poder não são subjetivas, ou seja, embora o poder se exerça por meio de uma série de miras e objetivos, não resulta da escolha de um sujeito individual ou coletivo. (ALVAREZ, 2004, p. 173)³⁰³

Se entendemos poder como “a probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato” (WEBER, 1997b, p. 128), fica claro o sentido dado por Foucault ao conceito, como “algo que se exerce”, ou seja como uma sentença emitida para a qual se espera determinada ação social previamente imaginada pelo emissor. Já vimos que na noção de ação social existe um grande aspecto relacional. O risco do conceito de Foucault é, na medida em que o espaço social se torna o espaço do embate do poder, acabarmos por não separar o exercício normal do poder, parte das relações cotidianas, do seu exercício abusivo, típico da tirania. Como nos fala Rodrigues³⁰⁴: “Para Foucault, a luta contra o poder deve ser uma luta contra o uso abusivo, o uso tirânico. A luta deve ser para reorganização do poder e não para dele se apropriar e fazer uso tirânico ou, ainda, simplesmente mudar de titular.” (RODRIGUES, 2006, p. 213). Esse autor destaca o embate que existe entre diferentes discursos em sociedade, como parte de tais relações de poder:

A existência de um espaço social surge já com discursos reivindicando também sua existência e condições mínimas de circulação e ritualização, mesmo considerando que o seu outro, o Estado, por sua posição, tem por função não deixar um outro discurso disputar ou compartilhar espaço em sua ordem. (Ibid., p. 204)

Há então, no entender de Rodrigues, uma previsibilidade e normalidade no fato de que o Estado, como fonte de poder, procure evitar que surjam discursos que ameacem o seu espaço de poder e a ordem que instituiu. A questão para o MST seria então que o seu discurso configura-se num exercício de poder que disputa em potência com o Estado e os grupos sociais nele representados. Se o poder só existe enquanto exercício do poder, então uma luta que se proponha

³⁰³Além de Alvarez podem ser consultados os trabalhos de Branco (2001), Pogrebinschi (2004) e Souza e Gallo (2002).

³⁰⁴Em trabalho que discute o discurso do MST pela reforma agrária em seu embate com o Estado.

modificar a sociedade que ampara tal poder só pode ser feita na forma de outro exercício de poder. Na análise do MST temos a seguinte observação:

Esse sujeito está desafiando o Estado, colocando em questão uma certa normalidade institucional. É possível ponderar que ele já se constituiu em um sujeito revolucionário ou sem-terra, ele está investido de poderes, tendo em vista que, para desafiar e ser o outro do Estado - precisa de poder -, não pode ser qualquer um e sem qualquer tipo de poder, senão o Estado nem toma conhecimento dele. (Ibid., p. 217)

O MST não somente reivindica terras, mas uma transformação de “normalidade institucional” que ampara o Estado. Para que tal objetivo se concretize precisa ser reconhecido como oponente pelo Estado, tornar-se seu outro. O embate se estabelece pois existe uma disputa pelo poder de definir os rumos da nossa sociedade. E isso é diferente do processo reivindicatório previsto nos sistemas democráticos:

Ora, reivindicar é uma das prerrogativas dos sistemas democráticos, mas subvertê-los, afrontá-los é corroer a hegemonia do sistema, o que implica atrair para si os efeitos de poder do Estado e da sociedade de uma forma geral. Mas esses efeitos só atingem a quem o estado reconhece como sendo o seu supostamente outro, e esse outro tem que se constituir de algum poder cujo efeito possa de fato ameaçar a posição do Estado ou sua hegemonia. (Ibid., p. 219)

Estabelece-se aqui uma distinção importante. O direito à reivindicação como normalidade das relações de poder nos sistemas democráticos, diferenciado da proposta de ação contra as estruturas deste mesmo sistema. Quem reivindica procura, então, tomar parte no poder existente, no caso o Estado. O MST estaria se colocando como um outro “ponto de convergência” (Ibid., p. 224) de poderes, articulando interesses de grupos diversos. Em seu exercício de poder compete também com o do Estado.

De toda essa discussão interessa-nos destacar a reflexão de que relações de poder não se resumem ao binômio dominador e dominado, guardando em si a heterogeneidade própria do ambiente social no qual se processam, de modo que seu exercício não resulta de deliberação exclusiva de uma pessoa ou conjunto de pessoas.

Podemos pensar tal discussão internamente ao MST, no caso das disputas entre assentados e lideranças aqui focalizadas. As opiniões divergentes sobre os rumos dos assentamentos se configuram como reivindicações dos seus membros. Os assentamentos comportam o espaço para a divergência, que já é esperada dada a experiência pregressa do próprio movimento, através das suas assembleias, pensadas como momentos de indicação de rumos mas também de discussão destes:

Mais do que isso, as reuniões criam “regras” específicas para essa “arena” de disputas e conflitos. A própria disposição dos diferentes momentos na seqüência da sua programação estabelece um certo controle, uma certa alternância entre momentos em que sobressaem os símbolos de união (oração, momento de reflexão religiosa, discursos de abertura e encerramento, e assim por diante) e momentos em que os conflitos e tensões podem ser colocados mais o menos abertamente (discussão dos pontos de pauta, votações). (COMERFORD, 2008, p. 187)³⁰⁵

Macedo³⁰⁶ também ressaltou que os espaços de discussão dentro do MST existem e que as informações são passadas aos que estão presentes, apesar da dificuldade em fazer com que as mensagens sejam compreendidas por todos. Na

³⁰⁵Baseado em trabalho do autor feito em assentamento criado em 1987 no Norte Fluminense. Os demais nomes empregados no artigo são fictícios conforme nota do próprio Comerford (Ibid., p. 189). A pesquisa de Feix aqui utilizada também menciona a opinião dos assentados sobre os espaços de discussão e participação nas decisões dentro do assentamento: “A participação é entendida e se dá fundamentalmente através das reuniões. Na opinião dos trabalhadores, há muito espaço para a discussão e a para a tomada de decisão coletiva. Segundo sua avaliação, nas diferentes reuniões todos têm o direito de se manifestar, sugerir, discordar. A minoria sabe acatar as decisões da maioria. Os procedimentos adotados para a discussão das questões de interesse coletivo são vistos como práticas muito positivas e necessárias. Em suas avaliações, praticamente não aparecem críticas sobre o funcionamento interno do Movimento no que se refere a possíveis tendências centralizadoras, à forma de exercício do poder pelas lideranças, à relação entre as instâncias organizativas, ao acesso às informações, à relação com os grupos dissidentes, etc.” (FEIX, op. cit., p. 208). Apesar de ajudar a revelar que os assentados possuem, apesar de todos os conflitos que possam surgir, uma visão positiva sobre o processo interno de discussão dos assentamentos, considerado democrático, o autor resalta tal fato como parte das dificuldades que eles teriam “para analisar criticamente a estrutura organizativa e a democracia interna do próprio MST.” (Ibid., p. 207). Acaba por desvalorizar, ainda que involuntariamente, as representações sobre o movimento feitas por quem dele participa.

³⁰⁶O trabalho foi feito no norte do Rio de Janeiro, nas cidades de Conceição de Macabu, Santa Maria Madalena e Itaboraí, acompanhando diversas reuniões da chamada *frente de massas* do MST, que atua estabelecendo contatos com candidatos a realizar ocupações.

sua análise sobre as reuniões prévias ao acampamento afirma ter percebido que:

... a decisão de acampar foi uma escolha amadurecida, adiada ou abandonada durante as reuniões de frente de massa. Ninguém foi coagido a acampar ou submetido a qualquer violência ao longo do processo de mobilização. Alguns até o fizeram de modo impulsivo, mas estes foram os primeiros a sair do acampamento. (MACEDO, 2005, p. 490)³⁰⁷

Macedo defende exatamente que se não há espontaneidade absoluta na formação dos movimentos de luta pela terra, também não há um processo violento e autoritário na formação dos grupos que partem para os assentamentos. Até mesmo pelo fato de que, como já vimos no capítulo três³⁰⁸ e aqui se reforça com a citação anterior do autor, os que aderem ao movimento de modo mais impulsivo, sem terem sua ação orientada pelos valores comuns que geraram a união necessária para enfrentar as dificuldades, acabaram desistindo da luta³⁰⁹.

No que se refere ainda à questão das práticas democráticas ou autoritárias do MST nos assentamentos, são esclarecedoras as observações de Vernant com relação ao desenvolvimento do pensamento grego na Grécia antiga, sobre a forma como as suas cidades, as *polis*, eram administradas, desenvolvendo gradualmente o sistema político da democracia³¹⁰. A política era justamente o embate de argumentos aberto à todos os cidadãos de determinada polis, que ocorria em local público destinado às reuniões, a *Àgora*³¹¹. Eram três as características principais dessa forma de administração da polis grega: primeira, era feito com o uso da *palavra*, do debate e argumentação de contrários, procurando vencer pela persuasão; segunda, tudo que se relaciona com a vida social recebe ampla

³⁰⁷Na passagem o autor está questionando diretamente os trabalhos de Navarro (2002) e Martins (2003b), aqui também em discussão, apontando o exagero de algumas das proposições de ambos.

³⁰⁸Parte 3.1. *Vida religiosa no Assentamento II: da pré-conquista à pós-conquista*.

³⁰⁹Como vimos na fala do sr. Alcindo.

³¹⁰Com o prefixo *demos* significando povo e o sufixo *cracia* que passa a idéia de dominar, de poder exercido, de potência.

³¹¹Vernant esclarece o sentido de *Àgora* com espaço comum, o centro da cidade, a praça pública. É a existência de tal espaço público centralizado que define uma cidade como polis.

divulgação, criando-se uma idéia de *domínio público*, “um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos.” (VERNANT, 1996, p. 35); terceira, apesar de reconhecerem sua diversidade os membros da polis acreditavam-se semelhantes entre si, em uma compreensão que partia do sentido de *philia* (associados em uma mesma comunidade), passava pelo de *hómoioi* (os semelhantes) até chegar ao de *isoi* (os iguais)³¹². E para os gregos todo *politikos*, ou seja os que nasceram na cidade (polis), que estamos chamando de cidadãos, possuía dois direitos básicos e inquestionáveis: a *isonomia*, igualdade perante a lei, e a *isegoria*, direito de expressar publicamente suas opiniões sobre os rumos que a administração da cidade deveria tomar (CHAUÍ, 2002). A isegoria se relaciona diretamente com a questão do domínio público.

Pelo afirmado no parágrafo anterior percebe-se que o fundamental no conceito de democracia é existência de um espaço público para a livre expressão das opiniões em condições de igualdade, ou seja, no qual a palavra de todos possui o mesmo valor, diferenciando-se em seu poder de persuasão. Tais espaços de discussão são criados nas reuniões preparatórias para ocupações de terra pelo MST e também nos assentamentos. A dinâmica interna destes aqui analisada nos revela a existência de discussões, em que é possível optar-se inclusive pela tomada de rumos opostos aos desejados pelo movimento, ou então pelo rompimento com o mesmo, situação na qual a postura do MST tem sido a de se afastar destes assentados, concentrando-se em organizar os demais que permanecerem mais próximos de suas orientações³¹³. Podemos então interpretar,

³¹²O que, segundo Vernant, conduz ao conceito de *isonomia* do século VI: “igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder.” (Ibid., p. 42).

³¹³O trabalho de Caume é um dos que confirmam tal postura: “Os depoimentos da maioria dos então acampados apontam que o fator principal do esgarçamento das relações com o MST estaria relacionado com a inflexível proposta de estruturação do futuro assentamento na forma de uma agrovila. Na medida em que os trabalhadores tivessem recusado essa iniciativa, o representante do Movimento teria, deliberadamente, se afastado.” (CAUME, op. cit., p. 522). Minha entrevista com o assentado Aguinaldo em Serrana foi também bastante reveladora sobre

de acordo com as características da administração democrática aqui apresentadas, que diante da impossibilidade de continuarem discutindo como iguais, ou seja, como membros de uma coletividade que partilha de certos valores comuns, a fragmentação se estabelece e novos grupos são configurados.

Voltando ao caso estudado por Brenneisen descobrimos, ao longo do texto, que mesmo os assentados do chamado “grupo dos onze” acabaram abandonando o trabalho coletivo com a terra, sem que, no entanto, tivesse sido realizado qualquer tipo de reunião formal para discutir tal assunto, como ocorreu no Assentamento II de Sumaré. Mas nesse assentamento o grupo não acabou completamente fragmentado, com ressentimentos irreparáveis internos. No caso analisado por Brenneisen temos como resultante um grupo fragmentado, que mesmo adotando um discurso integrador, de que as diferenças já teriam sido superadas, ainda permanecem carregando as mágoas antigas, que a autora mesmo identifica nas falas dos assentados. A falta de unidade inicial, de tentarem juntos a adoção de um novo projeto produtivo, minou tais possibilidades:

Se na atualidade as divergências já não são manifestas, permaneciam latentes. O discurso de que “agora todos são amigos” não resiste a uma

tal dinâmica. Ele havia passado três anos trabalhando com agrofloresta em um centro de formação ligado ao MST em Ribeirão Preto (provavelmente trata-se do Centro de Formação “Dom Hélder Câmara”, mas não foi possível confirmar tal informação), quando decidiu que era o momento de aderir à luta do sem-terra em Serrana, em 10 de fevereiro de 2001. Depois do assentamento definitivo iniciou o trabalho em seu lote através das técnicas de agrofloresta, sem contar com a adesão de nenhuma das outras famílias: “No começo houve até assim, um pouco assim de resistência, porque o pessoal, uns diziam que não comia árvore, entendeu? (risos) Então paciência. Mas eu entrei de cara pra trás nesse troço viu, e hoje tá numa faixa de trinta à vinte que aderiram. Não é tanto pela consciência não, é pelo lado financeiro. Porque as entregas da CONAB, a minha cota era de seis mil quinhentos, eu estourei com três entreguinhas. E até hoje tem pessoas aí que ainda não estourou suas cotas.” (Informação verbal, Aguinaldo Vicente de Lima, 2009). Aguinaldo é uma liderança dentro do assentamento, uma referência pela sua experiência prévia com o MST. Sua fala revelou primeiramente uma grande autonomia nas decisões tomadas pelas 80 famílias hoje assentadas na região, na medida em que não adotaram a estrutura de agrovila, recomendada pelo movimento, além de terem iniciado a produção individual/familiar nos lotes, não aderindo ao projeto de agrofloresta. É justamente o bom desempenho de Aguinaldo, visível na variedade e qualidade das plantas que mantém na sua área (com mais de 104 tipos diferentes plantados segundo informou), que tem atraído novas famílias ao projeto. Ele recebe tais pessoas em sua área, ensinando-lhes as técnicas da agrofloresta.

averiguação mais percuciente e faz parte das tentativas de mascarar determinados fatos, e encontra-se entre os temas interditados nesses locais, como o de atos irregulares e/ou ilícitos, entre outros. A primeira tentativa é a de ocultá-los ou desmerecê-los no conjunto dos outros temas tratados, e justificam-se pelo temor de que fatos dessa natureza, se tornados públicos, venham a depor contra o MST, conseqüências que nenhum dos lados desejava, e tampouco os atribuíam ao MST enquanto movimento social, conforme viu-se anteriormente. (BRENNEISEN, op. cit., p. 97)

A pesquisadora estranha que os moradores do assentamento não responsabilizem o MST pelos problemas e conflitos que enfrentaram. Interessante que não existe na argumentação, em nenhum momento, a abertura para se considerar que talvez tal ação dos assentados reflita algo que vai além, justamente, do argumento sobre a existência de uma estrutura de submissão dentro do movimento. Sobre tal ponto, que remete novamente ao debate sobre a ausência de democracia dentro do MST, vejamos o que nos diz Navarro:

Primeiramente, como foi dito, o controle social sobre as famílias rurais assentadas, cujas evidências empíricas começam lentamente a surgir como resultado da pesquisa sociológica mais conformada pelo rigor de seu trabalho de investigação e menos por suas referências militantes. Desta forma, são cada vez mais conhecidos os diversos mecanismos utilizados pelos dirigentes da organização que tem a responsabilidade em uma determinada região sobre os assentamentos ali existentes. Mecanismos que não apenas submetem os assentados à sujeição através do controle dos fundos públicos mas, muitas vezes, recorrem à mais aberta intimidação, inclusive física.³¹⁴ (NAVARRO, 2002, p. 220)

É interessante pensar no significado de “controle social” na citação anterior. A acusação é grave, afinal às lideranças regionais dos assentamentos são imputadas ações de intimidação, não somente com o controle de verbas públicas, mas também pelo emprego de violência física direta. Grave também é o ataque feito sobre sociólogos que se dedicam ao estudo de assentamentos, desqualificados genericamente sob a acusação de serem muito mais militantes do movimento do que seus analisadores. O ataque genérico, sem alvos definidos³¹⁵, é

³¹⁴Um primeiro problema a ser apresentado na argumentação é sobre a acusação, grave, de violência física contra assentados por parte de dirigentes, mas que não vem seguida de nenhum depoimento comprobatório.

³¹⁵Todo ataque feito em tais moldes de generalidade corre o risco de despertar também uma

corroborado então com o uso de dados de pesquisas que confirmariam as impressões do autor: de que há uma ausência marcante de democracia na estrutura organizacional do MST. E pesquisas que não estão de acordo com a opinião dessa linha são classificadas automaticamente como menos científicas. Ora, sendo a confrontação de fontes um dos pressupostos do trabalho científico, o pesquisador deve certamente buscar por elementos diversos a serem analisados em paralelo com suas próprias pesquisas e teorias. A divergência de opiniões, ainda mais dentro das Ciências Sociais, não deveria ser vista como um problema, mas como parte das especificidades de nosso trabalho. É parte inclusive da noção de democracia anteriormente apresentada. O que se verifica na citação de Navarro, entretanto, é a afirmação de uma análise que é imposta não pela consistência dos seus próprios dados, mas pela desqualificação daqueles que indicam respostas contrárias³¹⁶, em nada condizentes com sua recente afirmação sobre “a necessidade de maiores esforços analíticos, maior abertura teórica e, sobretudo, um esforço denodado para o confronto fraterno de idéias.” (Id., 2008, p. 46) dentro da discussão nacional sobre reforma agrária e o MST.

Surgem então as acusações de ausência de imparcialidade científica, com um discurso que nos remete para a reflexão sobre a neutralidade do conhecimento científico³¹⁷. Mas os textos desse conjunto de autores aqui discutidos, que abordam o autoritarismo da organização do MST, apresentam uma percepção particular sobre a noção de neutralidade científica, na medida em que ela é empregada de modo unidirecional: todos que não adotam a postura diretamente

reação generalizada. E mesmo quando certos alvos são definidos, como nos comentários de Navarro sobre a produção de Oliveira que vimos no capítulo três (parte 2.3. *A Leitura Orante como fator desagregador: o impacto da Igreja Oficial*), o teor dos comentários é feito de maneira a generalizá-los a todos que de algum modo estejam ligados ao autor em foco, o que também acaba provocando reações generalizadas.

³¹⁶O que pode servir como argumento sofista mas não como parâmetro científico, para a qual não basta argumentar o erro de uma teoria para confirmar o acerto de outra.

³¹⁷Tal temática não será aprofundada aqui, mas pode ser vista de maneira instigante em Latour (2000) e também em Santos (1993).

crítica ao movimento são acusados, indistinta e indefinidamente, de não estarem analisando a realidade de maneira imparcial, ao mesmo tempo em que as estruturas estatais de reforma agrária³¹⁸ são elogiadas, conforme já demonstrei anteriormente³¹⁹.

Evidente que não se trata aqui de cair, diante de tudo que já foi apresentado, no extremo oposto, de considerar que todas as formas de ação do movimento são isentas de objetivos e, claro, de um aspecto impositivo. Desde o seu surgimento, o MST percebeu a importância da organização estratégica, da disciplina dentro dos acampamentos e assentamentos. É a única maneira de enfrentar o poder repressivo não somente oficial, do Estado, mas o das milícias armadas pelos poderes locais, contratados por proprietários de terras³²⁰, ou mesmo do emprego das estruturas oficiais pelos interesses particulares. Sobre este último aspecto do poder repressivo Moura (1988), em pesquisa sobre os conflitos no processo de expulsão de famílias camponesas no Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, apresentou o relato de duas histórias muito ilustrativas. A primeira, resumidamente, deu-se entre um *sitiante* que havia comprado parte das terras de uma fazenda, tudo devidamente registrado em cartório da região. Alguns anos se passam e o herdeiro da fazenda entrou com processo para retirar o sitiante da área, alegando que este morava ali de favor. O caso foi à Justiça por três vezes, sempre com a derrota do sitiante, pois as escrituras de compra simplesmente haviam desaparecido do cartório. Em sua última derrota o sitiante, compreensivelmente indignado, afirmou que tal situação

³¹⁸Vinculadas diretamente por esses autores ao período de governo de Fernando Henrique Cardoso.

³¹⁹Repetindo-se tal elogio em outros artigos: "Contudo, apenas a abertura propiciada durante o primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso e, especialmente, a *clarividência do ex-ministro Raul Jungmann*, é que permitiram a institucionalização de políticas específicas para os 'agricultores familiares', inclusive exigindo a sua delimitação empírica." (NAVARRO, 2008, p. 32, grifo nosso). Empregar o termo clarividência revela um exagero de imagem patente, ao atribuir uma capacidade de antecipar o futuro além da nossa compreensão ao ex-ministro.

³²⁰Sem contar os diversos casos nos quais o poder Estatal é utilizado para favorecer, diretamente, interesses particulares de pessoas influentes.

era insustentável para um pai de doze filhos como ele, e “...que um dos dois – ele ou o fazendeiro – deveria desaparecer.” (MOURA, 1988, p. 47). Ocorreu que o fazendeiro realmente foi morto e o sitiante processado pelo crime. Os custos do processo tornaram-se grandes, não havendo meios do sitiante arcar com as despesas do advogado. Convenientemente, ao longo do processo criminal, a “Justiça” (as aspas são minhas) “encontrou” (novamente as aspas são minhas) as escrituras que antes havia afirmado não existirem. O juiz determinou então que as terras eram, de fato, propriedade do sitiante, que precisou então vendê-las para pagar as despesas do processo criminal. Como nos diz Moura: “Ela foi reconhecida somente no momento em que foi retirada do sitiante.” (Ibid., p. 48). A segunda história conta a disputa entre um prefeito e um sitiante. O prefeito pretendia que uma estrada passasse dentro das terras do sitiante, que tratou de cercar a área para impedir tal fato. O sitiante foi então intimado pelo delegado, por ordem do prefeito. Ele acabou indo até a cidade, mas foi direto ao juiz, considerado um “homem muito bom e muito correto.” (Ibid., p. 48), que convocou o delegado para explicar os motivos de ter obrigado “aquele senhor (o sitiante) a andar dezoito quilômetros para responder aquela intimação.” (Ibid., p. 48). O caso acabou com o delegado confirmando que o fizera por ordem do prefeito, pelo que foi repreendido pelo juiz, pois tal matéria era de responsabilidade do tribunal. O juiz assegurou então ao sitiante que podia ir embora sem mais se preocupar. Os dois casos nos revelam como, no Brasil, a justiça e o acesso aos direitos dependem de fatores que não se relacionam sempre com a imparcialidade dos responsáveis pela sua aplicação e fiscalização. Não há como imaginar então, até o momento, que a reforma agrária acontecerá simplesmente através de programas dos diferentes governos, qualquer que seja a aliança partidária no poder. É preciso muita organização e cuidado para se enfrentar uma questão que não é somente resultante de problemas localizados, mas parte de uma estrutura social fundamentada em valores específicos de violência e favor.

Outro aspecto do cuidado com a organização do movimento diz respeito ao perigo que ainda correm as lideranças dos sem-terra e trabalhadores rurais no campo. A tabela que se segue foi montada utilizando dados disponibilizados pela CPT:

*Tabela 06 – Mortos em Conflitos no Campo- Lideranças – CPT – 1997-2008**

ANO	Total de mortes	Dirigentes e lideranças	Totais parciais pelo tipo de função exercida e identificada no levantamento de dados da CPT							
			Liderança	Dirigente sindical	Presidente de STR**	Sindicalista	Coordenador do MST	Liderança do MST	Liderança indígena	Outros
1997	30	03		01		01			01	
1998	47	10	03					05		02
1999	27	05	02	01					01	01
2000	21	09	07	02						
2001	29	11	08	01	02					
2002	43	06	02	02	02					
2003	73	12	11	01						
2004	39	09	06		02					01
2005	38	12	06		01	03				02
2006	39	10	08	01						01
2007	28	10	06		01	01			02	
2008	28	09	06			02				01
TOTAIS	442	106	65	09	08	07	05	02	02	08

*No mesmo período (1997-2008) 115 sem-terras e 64 assentados foram assassinados em conflitos pela posse de terras.

** Sindicato de Trabalhadores Rurais.

Fonte dos dados: Comissão Pastoral da Terra³²¹

Se os dados da CPT indicam, de um lado, a diminuição do número de mortos em conflitos no campo nos últimos anos³²², de outro revelam a persistência da perseguição às lideranças envolvidas³²³, de diversas formas, na luta para terra

³²¹Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/?system=news&action=read&id=2791&eid=6>>. Acesso em: 13 jun. 2009.

³²²Após um período de surto de violência em 2002 e 2003, com 43 e 73 mortos respectivamente. Foram os anos da campanha e da posse de Luis Inácio da Silva (Lula) como presidente do Brasil, que sempre foi um defensor tanto da reforma agrária quanto do MST. O aumento da violência no campo representou o resultado então de um duplo processo. Primeiro houve a intensificação da ação do próprio MST, estimulados pelas possibilidades abertas pela chegada ao poder de um presidente favorável ao movimento. Em segundo houve o aumento da ação repressiva dos proprietários, provavelmente estimulados pelo mesmo resultado eleitoral que consideraram desfavorável aos seus interesses. Somando-se o aumento da ação do MST com o aumento da predisposição à ação violenta dos proprietários temos a receita para a tragédia.

³²³José Gomes da Silva, comentando dados da CONTAG até o ano de 1990, já abordava a focalização da violência nas lideranças dos movimentos sociais rurais: “Ao contrário da matança indiscriminada dos anos anteriores, nos últimos tempos a contra-reforma busca atingir

no Brasil. No período de doze anos abarcado pela tabela 05 tivemos apenas 03 anos nos quais o número de lideranças mortas foi inferior a 06 (1997, 1999 e 2002), ficando os demais sempre acima de 09 mortes, com dois picos de 12 mortes (2003 e 2005). Tivemos uma média de 8,83 mortes de lideranças por ano no período considerado analisado, o que corresponde a aproximadamente 24%³²⁴ do total de assassinatos considerados pela CPT. Percebe-se então, pela observação direta dos dados, que não se trata de uma situação em vias de resolução pacífica, nem mesmo da ocorrência de uma grande transformação estrutural no que se refere à disputa pela terra no Brasil, quando pensamos no tempo decorrido entre a coleta desses dados e, por exemplo, a pesquisa citada anteriormente de Moura, feita entre os anos de 1977 e 1981. Se a atuação do MST representa os interesses organizados de setores da classe média, conforme afirma Martins (2003), o que pensar sobre a atuação do Estado brasileiro, tanto no governo atual, de Lula, quanto no anterior, de Fernando Henrique Cardoso³²⁵? Quais são os interesses ocultos nas ações do Estado, na sua morosidade? Que setores da nossa sociedade estão realmente sendo favorecidos? Enquanto o lado do movimento acompanha a constância da eliminação de seus dirigentes o que realmente ocorre com o lado dos que concentram a posse da terra no Brasil? Em trabalho sobre a concentração de terras no Brasil, Girardi (2008) apresentou os seguintes cálculos do índice de Gini:

dirigentes sindicais, sacerdotes, advogados trabalhistas e líderes que apóiam os camponeses. Além disso a violência é agora institucionalizada com a criação de grupos paramilitares em diversos estados, a partir do recrutamento de pistoleiros dentro dos próprios quadros das polícias estaduais (treinados portanto com dinheiro público).” (SILVA, 1994, p. 179).

³²⁴23,98%. Somando o total de lideranças assassinadas com o número de sem-terras e assentados assassinados no mesmo período e chegamos a 285 mortos, o que corresponde à 64,48% do total!

³²⁵Cujo governo foi o foco central das discussões e avaliações positivas por Martins, Navarro e Brenneisen.

Tabela 07 – Índice de Gini – Total do Brasil (1992-2003)

1992	1998	2003	Evolução
0,826	0,838	0,816	-0,010

Dados extraídos de: GIRARDI, 2008, p. 204.

Ou seja, conforme interpretação do próprio autor, em termos de um avanço geral no processo de desconcentração pouco foi realmente modificado nas últimas décadas³²⁶. Lembrando, entretanto, da exceção identificada no trabalho de Bergamasco et al (2004), citada no capítulo um, de que nas regiões onde existem assentamentos rurais estabelecidos há uma queda da concentração de terras registrada através do índice de Gini, além dos impactos positivos gerais na economia local e na qualidade de vida dos assentados apresentados por Leite et al (2004). Girardi destaca que os dados sobre as propriedades rurais e as terras produtivas no Brasil possuem alguns problemas que dificultam sua correta identificação, tal como o fato de que grandes fazendeiros passaram a declarar como produtivas terras que antes nem mesmo constavam como parte de suas propriedades, por medo dos processos de desapropriação de terras improdutivas estimulados constantemente pelo MST e outros movimentos de trabalhadores rurais:

Outra possibilidade para explicar a razão pela qual os detentores teriam passado a declarar a área real de seus imóveis é o aumento da ação dos movimentos socioterritoriais. Esta hipótese foi levantada por Fernandes (2005a). Segundo o autor, os fazendeiros teriam passado a declarar a área real de suas propriedades para não criarem prerrogativas para a negação de pedidos de reintegração de posse, caso suas terras sejam ocupadas pelos movimentos socioterritoriais. Neste sentido, Fernandes (2005a) supõe que parte do acréscimo de área pode ter sido virtual. Acreditamos que outra possibilidade a ser considerada é que parte dos proprietários só declare as áreas exploradas de suas propriedades para que não sejam configuradas como terras improdutivas e para não pagar impostos sobre essas terras. (GIRARDI, 2008, p. 218)³²⁷

Em termos bastante precisos, principalmente na quantidade de dados que

³²⁶Relembro aqui do trabalho de Bergamasco et al (2004)

³²⁷A referência de Girardi é ao seguinte texto: FERNANDES, Bernardo Mançano. Questão agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: BUAINAIN, A. M. (org.). *Luta pela terra, reforma agrária e gestão de conflitos no Brasil*. Campinas: Unicamp, 2005.

organizou e sistematizou, Girardi demonstra que a concentração de terras ainda é muito elevada em nosso país, onde altos e médios graus são predominantes nas diferentes regiões. Lembro que o índice total para o Brasil a que o autor chegou em 2003, de 0,816, situa-se na faixa de forte a muito forte de Gini³²⁸. Tais informações já deveriam bastar para demonstrar que a temática da reforma agrária, bem como da sua necessidade, está longe do esgotamento. Mas ainda vemos em Girardi, analisando dados da CPT, a seguinte afirmação: “Nos vinte anos que compreendem o período analisado (1986-2006), os camponeses e trabalhadores rurais assassinados foram cerca de 1.100, as ameaças de morte foram cerca de 3.200 e as tentativas de assassinato pouco mais do que 1.000.” (GIRARDI, 2008, p. 294-295). Corroborando o que apresentei até aqui, de que a questão da luta pela terra não somente ainda é atual, como a violência contra as populações rurais mobilizadas em tais processos também o é³²⁹. Se o embate entre governo e movimento adquire os contornos de uma disputa política, é por conta das próprias características gerais que a luta pela terra possui no Brasil, de confronto com os detentores e financiadores da política³³⁰. Malagodi, ao comentar a questão agrária em perspectiva histórica, ressalta a constância da violência no campo dentro de um aspecto institucional, que vai além dos conflitos regionais, afetando todo o conjunto da nação:

Mas, infelizmente, a questão agrária parte hoje dos mesmos pontos que motivaram os estudiosos do passado. Infelizmente porque, a propaganda

³²⁸Conforme explicado por Caparroz (1997).

³²⁹Olhando para os dados sobre a violência no campo da CPT de 2001, Fernandes assim se pronunciou: “Frente aos fatos, o que os números indicam é o recrudescimento da violência, de forma sutil, tanto no campo ideológico: no território da produção das idéias para o controle social, com ampla cobertura midiática; quanto no mercado: lugar da realização da subalternidade; e finalmente por meio de medidas provisórias: esse espaço político, onde o governo, por enquanto, tem plenos poderes.” (FERNANDES, 2004, p. 23). No último aspecto ressaltado ele se refere à medida provisória MP 2109-52, de 2001 no governo Fernando Henrique Cardoso que criminalizou a luta pela terra, tornando as terras ocupadas indisponíveis para desapropriação por dois anos, prazo que podia ser dobrado em caso de reincidência (artigo 2, parágrafos 6 e 7).

³³⁰Que já vimos evidenciado em Moura (op. cit.).

oficial dos anos da ditadura e da nova república fazia crer que os problemas ligados à violência do campo era uma situação específica da Amazônia Legal, ou seja, da fronteira agrícola, onde não haviam chegado ainda as instituições do Estado, a polícia, o sistema judiciário, a administração pública. Constatamos lamentavelmente que isso não é verdade: a violência no campo é um elemento institucional e genético da estrutura agrária brasileira e da forma como as relações capitalistas foram implantadas no campo brasileiro. Fazendo este balanço, pode-se dizer hoje que a questão agrária brasileira tem a ver primordialmente com a violência institucionalizada no campo. Ela própria transformou-se em uma instituição. (MALAGODI, 2008, p. 21)

Faz-se necessária então a busca pelo apoio das instituições, sejam elas do governo, das Igrejas, da justiça, das universidades, ou mesmo da mídia³³¹, para manter minimamente a segurança das pessoas envolvidas com o movimento. Não se trata de fantasia, de invenção somente visando benefício político, mas de uma realidade que se perpetua, apesar das aparentes transformações. Percebe-se então que não se trata simplesmente de ser um títere nas mãos de manipuladores de interesses, mas também não se trata de ser o autor independente dos próprios caminhos. Na disputa entre esses pontos de vista, bem como na tentativa de equilibrá-los, ficam de lado os valores envolvidos na história individual e coletiva de luta pela terra.

É na visualização dos valores expressos na esfera religiosa, tão presente na história do próprio MST, que procuro encontrar os elementos para responder em que medida eles são os verdadeiros motivadores da luta pela terra. Por isso a análise da participação religiosa atual no Assentamento Il tornou-se central em meu trabalho. Mas os valores, como vimos e aqui ainda veremos, quer o indivíduo

³³¹ Cujas presença, mesmo que nem sempre em apoio às ações do MST, ainda é inibidora de ações mais violentas da polícia e outras forças de repressão. Lima ressaltou o papel da mídia na divulgação das ações do MST como possuindo uma intencionalidade própria, mas que não encerra a discussão levantada em cada matéria: “Decorre daí, que além de ator social contador de histórias, o jornal é um lugar de diálogo, e não apenas entre as vozes que estão nele presentificadas, mas também delas com o leitor, co-autor ativo das histórias contadas pelo jornal (Lima, 2005).” (LIMA, 2006, p. 102). A referência mencionada é do próprio autor: LIMA, Alexandre Bonetti. *Era Uma Vez... Algumas Histórias: as versões sobre o MST do Pontal do Paranapanema em dois jornais diários*. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia Social)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

permaneça ou não no mesmo nível de participação do tempo da pré-conquista, ainda exercem um grande papel.

4.2. Um novo entendimento

Comentando os temas do *desencantamento do mundo* e do processo de *secularização* em Max Weber, Gabriel Cohn assim se expressou:

Sua importância estaria num aspecto paradoxal da narrativa weberiana, e essencial nela: é que não encontramos nela a exposição um tanto trivial de uma transição para o “desencantamento” racional do mundo através do *enfraquecimento* da religião mas, ao contrário, é a *intensificação* do caráter religioso da vida pelo calvinismo que, ao converter o mundo todo no equivalente a um monastério, ajuda a desencadear as transformações cujo final é o capitalismo moderno. É apenas ao reforçar sua presença histórica que a ética protestante promove a coerência entre os fins e sentidos religiosos e a organização racional dos meios. E ao fazê-lo, cria, de maneira não-intencional nos seus agentes, as condições para o seu desaparecimento da cena histórica no que diz respeito à organização e persistência do mundo racionalizado em moldes capitalistas. O capitalismo triunfante dispensa o apoio da ética religiosa, como diz Weber. (COHN, 1979, p. 118)

Mesmo sem pretender entrar diretamente no debate que envolve a interpretação sobre os sentidos desses conceitos em Weber é necessário indicar o sentido com que são utilizados aqui. Começo com a proposta definida por Pierucci (2003), que seguindo a origem e os usos do conceito de desencantamento do mundo na obra weberiana, definiu que o sentido mais apropriado para o termo seria o de “desembaraço”: “Desencantamento é desatravancamento, livramento, libertação.” (PIERUCCI, 2003, p. 132). Libertação do quê? Da magia: “Desmagificação – e, se me permite o leitor uma redundância a mais, desmagificação em sentido literal –, este é na escrita de Weber, do início de seu uso ao fim de seus dias, (...), o *sentido literal* de desencantamento do mundo.” (Ibid., p. 213-214). Há portanto uma separação a ser feita entre o desencantamento e a secularização. Primeiro, desencantar é retirar da religião

todos os seus aspectos mágicos, pois o mago utiliza de rituais específicos para manipular e controlar o mundo natural e dos espíritos, imagem que não pode se relacionar com a concepção de um deus supramundano com poderes absolutos, característica dos grandes sistemas religiosos. Se Deus é todo poderoso não pode estar sujeito às vontades humanas e nem ser influenciado por elas. Tal operação teria sido realizada pelas religiões protestantes, particularmente a calvinista³³², conforme a citação anterior de Cohn, que justamente por buscarem distanciar-se da magia estavam, na verdade, procurando fortalecer o caráter religioso das suas doutrinas. O segundo aspecto remete-nos, agora sim, para a noção de secularização. Isso pois não é somente a religião que tem a capacidade de desencantar o mundo, mas a ciência também. É no desencantamento do mundo pela ciência que encontramos a idéia de um distanciamento da religião, que é o significado do termo secularização em Weber, de “perda de sentido”, não mais libertação como antes: “Associado à ciência moderna, o conceito weberiano de desencantamento se refere inescapavelmente à ‘perda de sentido’.” (Ibid., p. 141). A diferença de termos, libertação e perda, é fundamental. Ao nos libertarmos de algo este algo não desaparece, nós é que não estamos mais sob seu poder, mas ele continua existindo e podemos percebê-lo. O termo perda é mais forte, contundente, pois o que foi perdido desapareceu, pode até continuar existindo, mas já não temos contato de nenhum tipo com ele. E Weber emprega o conceito de desencantamento com ambos os sentidos simultaneamente, indicando que eles “... acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos...” (Ibid., p 42)³³³.

³³²A concepção de predestinação, presente no calvinismo, enquadra-se perfeitamente no perfil de uma religião que acredita em uma vontade divina absolutamente superior à humana, que tudo sabe e pode, sobre a qual os homens não tem qualquer tipo de poder, devendo somente cumprir seus desígnios.

³³³Negrão, debatendo as teses de Pierucci, discorda dessas interpretações. Começa por dizer que o sentido de desencantamento em Weber não é único justamente por ser apresentado em dois tipos: o feito pela religião e o feito pela ciência. Para o primeiro reconhece o emprego do termo desmagificação, mas alertando que se trata de um *ganho de sentido* atribuído justamente pela

E o conceito possui ainda uma vinculação direta com a reflexão sobre o campesinato em Weber. A afirmação é de que as populações camponesas têm seu destino ligado fortemente à natureza, aos processos orgânicos e acontecimentos naturais, distanciando-se da racionalização econômica sistemática e somente participando de uma religião quando “... está ameaçado, por poderes interiores (fiscais ou senhoriais) ou exteriores (políticos), de ser feito escravo ou proletário.” (WEBER, 2000, p. 321). Ou seja, diante da ameaça do seu desaparecimento recorre à religião para manter seus valores originais. Mais ainda: “Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenha sido portadora de uma religiosidade não-mágica” (Ibid., p. 322). Diante de ameaças os camponeses recorrem à religião, mas a um tipo de religião mágica: “Em regra, a camada camponesa permanece fixada na magia meteorológica e na magia animista ou no ritualismo, sobre o fundamento de uma religiosidade ética, porém, rigorosamente formalista do *do ut des*³³⁴ em relação ao deus e ao sacerdote.” (Ibid., p. 322). A percepção weberiana então é a de que os camponeses mantêm com a religião uma relação utilitária, de troca, esperando

religião que substitui a magia: “Sendo o mundo desencantado pela religião, esta, ao mesmo tempo em que desmagifica, confere sentido ao mundo, mesmo que apelando a valores subjetivamente irracionais e remetendo ao transcendente.” (NEGRÃO, 2005, p. 30). Somente no segundo tipo, o desencantamento feito pela ciência, é que teríamos uma *perda de sentido*: “Aí, sim, aparece claramente a questão da perda de sentido, pois esta é a vocação da ciência, qual seja, a de remeter a religião ao campo do irracional e de afirmar a carência de sentido vinculada a origens e fins últimos.” (Ibid., p. 30-31). Define então que somente o desencantamento feito pela religião significa desmagificação, mas com ganho de sentido. O outro processo, feito pela ciência, deveria ser qualificado como *desendeusamento* (Ibid., p. 31), ou seja, a remoção da crença em deuses, considerando que a remoção da magia já teria sido realizada no processo anterior. Apesar de contribuir para uma distinção ainda mais precisa dos conceitos weberianos, não me parece que Pierucci realmente confunda *desmagificação* com *perda de sentido* como afirma Negrão. O uso da expressão *libertação da magia* por Pierucci ao falar da desmagificação não aparece associado com perda de sentido, expressão por ele vinculada ao desencantamento do mundo pela ciência (*secularização*), indicando um *distanciamento da religião*. Para os fins da análise que realizamos importa a distinção de tal processo, feita por ambos autores, realizado tanto pela religião, que nos liberta da magia repelindo-a, como pela ciência, que faz a religião perder o seu papel de atribuidora de sentidos.

³³⁴ *Do ut des*: do latim “dou para que tu dê”, em direito indica a norma de um contrato oneroso bilateral. Consultado em: <<http://www.scribd.com/doc/3488541/IDIOMAS-LAT-Dicionario-de-Latim-Palavras-e-Expressoes-mais-utilizadas>>. Acesso em: 15 jun. 2009.

poder obter o bom tempo necessário para uma boa colheita. Vejamos outra passagem:

Os camponeses se inclinaram para a mágica. Toda a sua existência econômica esteve especificamente ligada à natureza e os tornou dependentes das forças elementares. Acreditam facilmente numa feitiçaria coatora, dirigida contra espíritos que governam as forças naturais, ou que governam através delas, ou acreditam em comprar, simplesmente, a benevolência divina. Somente transformações tremendas na orientação da vida conseguiram afastá-los dessa forma universal e primeva de religiosidade. Essas transformações vieram antes de outras camadas, ou de profetas poderosos, que, através de sua capacidade de milagres, se legitimaram como feiticeiros. Os estados orgiásticos e extáticos de “posse”, provocados por meio de tóxicos ou pela dança, são estranhos à honra estamental dos cavaleiros, porque são considerados como indignos. Entre os camponeses, porém, esses estados têm ocupado o lugar que o “misticismo” tem entre os intelectuais. (Id., 1982, p. 327)

Não vamos tão longe, como Weber, em afirmar que os camponeses acreditam tão facilmente na magia, pois certamente existem diversos elementos que devem ser consideradas, mas admitimos a existência de uma relação do tipo *do ut des* na religiosidade camponesa, na verdade em praticamente todo o catolicismo popular brasileiro³³⁵.

Nesse sentido, das camadas camponesas manterem um tipo de religiosidade com traços mágicos, temos então que tais camadas estão distantes certamente do processo de desencantamento do mundo pela religião, quanto mais do feito pela ciência. Vejamos a seguinte passagem:

O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas conseqüências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. (Id., 2004, p. 106).

Há para os camponeses, segundo Weber, no catolicismo uma religião que

³³⁵Uma visita ao santuário nacional de Nossa Senhora Aparecida pode comprovar amplamente tal perspectiva, pela visualização de fiéis que pagam ali as promessas feitas e consideradas cumpridas pela santa. A administração do santuário precisou criar espaços específicos para receber as oferendas, diante do risco certo de ter toda a basílica ocupada pelas mesmas.

mantém um laço com a magia, mas que está expresso não na manipulação direta da divindade, mas na intermediação feita pelo padre, que assume o lugar do mago na operação dos milagres e no estabelecimento de laços com a divindade. Interessa-nos perceber aqui que tal vinculação mágica com a religião não é idêntica para todos os fiéis de uma religião. Para alguns tal caráter pode ser muito presente, enquanto para outros, completamente ausente, o que significa dizer que o desencantamento do mundo pela religião não atinge todos da mesma forma. Falando sobre o processo de desencantamento conduzido pelo protestantismo Pierucci ressalta que Weber revelou que ocorre uma aproximação entre dois modelos de ação social, ou seja, entre duas esferas de valor:

Weber está procurando mostrar que com essa coincidência (sistemática e baseada em princípios) entre a atividade profissional e a certeza interior da salvação da alma adquirida no ato mesmo de trabalhar racionalmente, o protestantismo ascético produziu uma unidade inquebrantável e singular entre a ação racional referente a fins [*Zweckrationalität*] e a ação racional referente a valores [*Wertrationalität*]. Teria ocorrido aí, noutras palavras, um encaixe historicamente inaudito entre a racionalidade prático-técnica e a racionalidade prático-ética. (PIERUCCI, 2003, p. 205)

O argumento é de que as religiões protestantes teriam feito a junção do comportamento racional com relação a valores, que já vimos ser considerado por Weber o tipo mais raro, com o racional com relação a fins, de modo que aquilo que o indivíduo faz é movido por valores, mas este agir com base em valores é o próprio sentido final da ação. Tal processo deriva do desencantamento do mundo feito pela religião, mas não é um processo exclusivo do protestantismo. Prandi, refletindo sobre as novas religiões³³⁶ e o sentido do chamado reencantamento da religião³³⁷, afirma: “O desencantamento significa o refluxo da magia, com o que a própria religião estava bastante de acordo (...), mas hoje, o que as novas propostas religiosas fazem e professam significa voltar atrás, recuperando a magia com muito vigor.” (PRANDI, 1996, p. 95). O autor considera que o movimento das

³³⁶O texto trabalha fundamental com o pentecostalismo em paralelo com a discussão sobre as CEBs e o avanço da umbanda e candomblé.

³³⁷Literalmente seria o retorno da magia para a religião.

CEBs, entre as décadas de 1960 e 1980, apontava justamente na direção do desencantamento do mundo, com uma visão:

... em que idéia de comunhão com o sagrado passa antes de mais nada pela valorização do princípio ético que leva o fiel a se pensar não como um indivíduo isolado que apela para deus, mas como parte de um sujeito coletivo que assim se constitui para experimentar a presença de deus. O ator social básico que permite a referência à sacralidade é o grupo, a comunidade. (Ibid., p 95)

Podemos então nos remeter ao processo de formação dos assentamentos de Sumaré, através justamente do trabalho feito por agentes religiosos dentro de uma CEB, implicando portanto que se tratava de uma fé desencantada e que unia valores e fins. Muito longe da idéia de que seus objetivos finais eram a justificativa da luta, na verdade eram os valores partilhados e transmitidos que deveriam justificar os resultados esperados. Ou seja, o que tornava sua luta justa não era a necessidade geral objetivada na conquista final da terra, mas eram os valores compartilhados que determinavam que a finalidade da luta, obter terras, era legítima. E aqui temos a chave, justamente, da força e das dificuldades do movimento. O fato de termos valores impulsionando a busca de certos fins coletivos não significa que todos os envolvidos estão sendo estimulados pelo mesmo conjunto de valores. São múltiplas as esferas que compõem a vida de uma pessoa, cada qual contando com seu conjunto de valores e uma racionalidade específica. Para compreender melhor o sentido das últimas afirmações é necessário destacar o significado do conceito de racionalização em Weber, que pode ser buscado também na sua sociologia da religião: “Com a racionalização crescente, o objetivo do método de salvação religiosa é cada vez mais a transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito possuído crônica e, sobretudo, *conscientemente*.” (WEBER, 2000, p. 361). Há portanto uma vinculação da idéia da racionalização com o avanço de um processo através do qual o indivíduo se torna consciente dos processos em que está envolvido passando a organizá-los, distanciando-se, por exemplo, do êxtase e da

embriaguez irracional da orgia ou possessão anteriormente referidas. Mas é também o próprio Weber quem nos lembra:

Nunca uma coisa é “irracional” em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* “racional”. Para quem é irreligioso, toda conduta de vida religiosa é “irracional”, assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando-se em conta o valor último *de cada qual*, se trate de uma “racionalização”. Se o presente ensaio tiver que contribuir para algo, que seja para pôr a descoberto em sua polivalência o conceito apenas aparentemente unívoco de “racional”. (Id., 2004, p. 175)

É em tal sentido relacional que Weber afirma que todas as religiões “coerentes” e que tenham ainda algum significado, são compelidas a exigir o “sacrifício do intelecto” (Id., 1982, p. 402-403), pois está falando das relações entre a ciência e a religião, uma vez que “Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional;” (Ibid., p. 401). Não há uma classificação da esfera da religião como sendo exclusivamente irracional, já que tal percepção somente pode surgir ao se comparar a racionalidade específica de uma esfera, no caso a científica, com a de outra. A contribuição que busco aqui é justamente a de percepção de que não existe uma definição única de racionalidade, sendo possível, de acordo com o próprio Weber, fazer uma sociologia do racionalismo³³⁸. Cabe-nos então, mais do que questionar valores e escolhas, entender os processos racionais neles envolvidos. É por isso que ao discutir as relações entre a ação racional com relação a fins e a racional com relação a valores ele afirma:

A orientação racional referente a valores pode, portanto, estar em relações muito diversas com a orientação racional referente a fins. Do ponto de vista da racionalidade referente a fins, entretanto, a racionalidade referente a valores terá sempre caráter *irracional*, e tanto mais quanto mais eleve o valor pelo qual se orienta a um valor absoluto; pois quanto mais considere o valor *próprio* da ação (atitude moral pura,

³³⁸“Acima de tudo, um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo.” (Ibid., p. 372). Tal sentido é tão forte em Weber que Pierucci afirma haver descoberto “... em Weber a admissão destemida de que a magia, ao lado de toda a sua acachapante irracionalidade, também é dotada de racionalidade. Magia não porta racionalidade teórica, nem sistêmica, mas sim prática. Não prático-ética, mas prático-técnica.” (PIERUCCI, 2003, p. 80).

beleza, bondade absoluta, cumprimento absoluto dos deveres) tanto menos refletirá as conseqüências dessa ação. Mas também a racionalidade *absoluta* referente a fins é essencialmente um caso-limite construído. (WEBER, 2000, p. 16)

Na perspectiva racional orientada pelos fins a ação orientada por valores seria sempre irracional, justamente por não levar em consideração os resultados da mesma, o que é um ótimo exemplo da postura de se analisar a racionalidade de maneira relacional. E tal análise sempre parte da adoção, por afinidade, de uma racionalidade como sendo o parâmetro para as demais. Mas Weber nos lembra ao final que uma ação absolutamente racional com relação a fins é somente um caso limite construído, enquadrando-se na sua definição metodológica de *tipo ideal*³³⁹. Por isso é possível realizar a junção de ambas no processo religioso de desencantamento do mundo, pois a realidade não se adéqua aos tipos construídos, que servem tão somente como guias para a análise.

Valores e fins. Racionalidade e irracionalidade. Tudo nos abre uma nova possibilidade de interpretação dos casos que estamos discutindo nesta tese. Mas não se trata de uma relação dialética entre opostos, tese e antítese, desembocando em uma síntese transformadora. Cohn nos lembra que Weber nega a perspectiva dialética³⁴⁰, adotando a noção da existência de um *elo mediador*, intermediário entre os termos em relação, que é algo que não existe na mediação do tipo dialética³⁴¹. Um exemplo de tal elo seria a noção de vocação³⁴²,

³³⁹“Para que com estas palavras se exprima algo unívoco, a Sociologia, por sua vez, deve delinear tipos 'puros' (*'ideais'*) dessas configurações, os quais mostram em si a unidade conseqüente de uma adequação de *sentido* mais plena possível, mas que, precisamente por isso, talvez sejam tao pouco freqüentes na realidade quanto uma reação física calculada sob o pressuposto de um espaço absolutamente vazio.” (WEBER, 2000, p. 12).

³⁴⁰ Particularmente a de Hegel. Não vamos detalhar tal discussão aqui, mas somente reduzi-la a alguns elementos essenciais para a continuidade da reflexão sobre os assentamentos rurais.

³⁴¹ “... a mediação dialética não é um terceiro termo, mas o próprio movimento que perpassa os termos opostos e os determina na sua unidade.” (COHN, 1979, p.117).

³⁴² “A vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de “se dobrar” – essa nuance eclipsa a outra idéia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus.” (WEBER, 2004, p. 77).

dentro da discussão sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Em Weber as relações de dominação, estamos aqui retomando nossa discussão geral sobre a autonomia e o autoritarismo, de acordo com Cohn, são as relações sociais fundamentais, por permitirem a associação analítica entre duas premissas:

“... a da existência na vida social de uma multiplicidade de valores equivalentes, entre os quais não se podem estabelecer critérios estritamente racionais, objetivos e, muito menos, universais de escolha, e a escassez como pano de fundo de toda ação social. (...) Mais especificamente, a dominação, que envolve a possibilidade de obter-se obediência, repousa na legitimação pelos dominados dos valores que fundamentam a capacidade de mando dos dominantes. A legitimação implica, portanto, omissão, ou repressão, da busca de valores alternativos pelos dominados. (COHN, 1979, p. 121)

Temos aqui diversos elementos importantes a serem considerados. Primeiro tomemos, novamente, a questão dos valores. São múltiplos, são equivalentes (mas não idênticos!) e as relações estabelecidas entre eles nem sempre seguem a mesma racionalidade. Na formação do Assentamento II tais valores equivalentes estiveram presentes na sua forma religiosa: o catolicismo serviu como elemento unificador, como elo mediador entre um sem terra e outro, entre estes e as suas lideranças leigas e religiosas. Mas o catolicismo possui suas múltiplas dimensões também, com discursos e tendências muitas vezes divergentes (RUBIO, 1989; LÖWY, 1991, 2000). Então o próprio elo mediador estava carregado de diferentes valores, de modo que certamente a mediação não deve ter se processado de maneira idêntica para todos os envolvidos naquela luta. E aqui temos ainda outros elementos do conceito weberiano que são destacados por Cohn. Ao falar sobre valores Weber não está somente se referindo à possibilidade de escolha entre um conjunto já existente dos mesmos, mas de um processo de criação de valores, que seria obra dos dominantes, especificamente das lideranças carismáticas³⁴³, e jamais dos dominados. Mas mesmo que a

³⁴³“Dominação carismática em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a força de devoção pessoal. Seus tipos mais puros são

criação do valor não tenha sido obra do dominado é este quem escolhe se irá adotá-lo ou não, principalmente por se considerar que é uma dominação do tipo carismática, na qual não existe nenhuma norma determinando a obediência, mas um conjunto de qualidades que são admiradas na pessoa do líder. E entre dominantes e dominados há um elo mediador de características específicas:

Trata-se do “quadro administrativo”, que é assinalado por Weber como componente de qualquer tipo de dominação que tenha vigência ao longo do tempo. (...) O quadro administrativo não é uma mediação dialética mas é estritamente concebido como um intermediário, externo aos termos que vincula. Como tal, figura como instrumento para assegurar a adequada efetivação dos mandatos dos dominantes. Mas, como ele não se limita a estabelecer a passagem entre os termos e depois desaparecer, introduz-se o risco sempre presente de que o instrumento venha a usurpar a competência daqueles que o usam, e a pôr em xeque o próprio controle externo sobre ele por parte dos dominantes, ao mesmo tempo que se afasta ainda mais dos dominados;... (COHN, 1979, p. 123)

Ou seja, para Weber todos os indivíduos, dominantes e dominados, possuem capacidade de ação, de escolha de valores por afinidades. E até mesmo os mediadores de tais relações são agentes sociais de igual importância. Ainda que em Weber não exista uma escapatória do sistema de dominação, as pessoas estão imersas em um conjunto tão variado de esferas de valores, de possibilidades de ação social, que a dominação, para ser efetiva, necessita de um conjunto de auxiliares, que são outros tantos agentes sociais que trazem mais variáveis para o processo social. E apesar dos dominantes serem descritos, em

a dominação do profeta, do herói guerreiro e do grande demagogo. A associação dominante é de caráter comunitário, na comunidade ou no séquito. O tipo que manda é o líder. O tipo que obedece é o “apóstolo”. Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e, portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu carisma subsiste. Por outro lado, quando é “abandonado” pelo seu deus ou quando decaem a sua força heróica ou a fé dos que crêem em suas qualidades de líder, então seu domínio também se torna caduco.” (WEBER, 1997b, p. 134-135). É o quadro apresentado por Rosa ao descrever a formação de um assentamento e o papel das lideranças: “É necessário também que a área seja vistoriada e que se garanta a celeridade de um correto andamento jurídico e burocrático dos processos de desapropriação¹³. Este conjunto de tarefas é creditado, pelas famílias acampadas, ao coordenador do acampamento, em geral, *uma pessoa de confiança de todos*. Se o processo não anda, se as cestas básicas não chegam, *as pessoas passam a perder a confiança no acampamento e, por extensão, na sua liderança*.” (ROSA, 2008, p. 299-300, grifos nossos).

sentido ideal, como detentores de grande poder, sua permanência no comando depende da adesão duradoura dos dominados³⁴⁴.

Desdobrando e, muito provavelmente, extrapolando o esquema weberiano, podemos encontrar a nova alternativa explicativa aqui proposta para a questão das relações existentes entre as lideranças do MST e as suas bases. Já foi suficientemente explicado que as origens do MST estão interligadas com a Igreja Católica. Visualizamos o panorama geral religioso do Brasil, que dificilmente aponta para uma sociedade amplamente secularizada. Também já demonstramos o embate entre os que acreditam que o movimento atua no sentido de estabelecer um controle rígido sobre seus membros, impondo-lhes de maneira absolutamente autoritária alternativas de produção, e os que acreditam que ele é o grande movimento popular da nossa história. A teoria weberiana fornece o caminho para compreendermos esses processos através dos valores que conduzem a ação dos indivíduos, entre os quais o valor religioso é central para a mobilização inicial, mas não é central no momento em que precisam organizar a produção, que é justamente quando passam a lutar pela inserção no mercado capitalista. Faltou-nos tratar de outro ponto destacado por Cohn (1979, p. 121) para começarmos a desenvolver esse novo entendimento. O primeiro elemento destacado era a própria questão dos valores e sua diversidade. Outro elemento era a própria estrutura de dominação, na qual os dominados fundamentam o poder do dominante, na medida em que legitimam os valores que este lhes transmite. Um último elemento é a questão da escassez³⁴⁵ como estimuladora da ação social. A falta, a necessidade, é um forte fator atuando no sentido de levar os homens a trabalharem em conjunto: “Com a escassez crescente, o poder de disposição sobre certas áreas de solo aproveitável tornou-se o fundamento cada vez mais

³⁴⁴Descrita por Weber (1997b) nos três tipos puros de dominação: racional-legal, tradicional e carismática.

³⁴⁵Na citação a escassez aparece, na verdade, em segundo lugar. Mas por motivos da lógica explicativa aqui adotada surge agora em terceiro.

importante de toda associação – tanto da associação política quanto da comunidade doméstica.” (WEBER, 1999, p. 21), observação que vale tanto para as associações políticas como para a pequena comunidade doméstica. Quanto maior a necessidade mais as pessoas estão dispostas a trabalhar em conjunto em novas áreas de terras. É a atividade comunal de vizinhança segundo Weber, que ocorre “... quando a exploração de pastos e bosques, devida à escassez, é regulada de modo 'cooperativista', o que significa 'monopolista'.” (Id., 2000, p. 248). O trabalho cooperativo apareceria, segundo Weber, nos momentos de escassez coletiva, que estimula a união para a exploração monopólica da terra³⁴⁶.

Valores, escassez/necessidade e legitimidade. Temos aqui os elementos do novo entendimento que podemos sistematizar, reunindo os desenvolvimentos realizados nos capítulos anteriores. Vamos fragmentar a explicação para facilitar o desenvolvimento da argumentação.

4.2.1. Esferas de valor

Já definimos neste capítulo a teorização weberiana sobre a ação social e as esferas de valor. Convém agora então relacionar a teoria com os trabalhos empíricos sobre assentamentos e acampamentos de sem-terras, além das informações que obtive em minhas pesquisas. O principal elemento de valor destacado nos diversos trabalhos sobre o MST é sua vinculação inicial com a religiosidade católica, expressa em movimentos de CEBs e apoio teórico na Teologia da Libertação. O reconhecimento desse fato é unânime entre os pesquisadores e não necessita de maiores desenvolvimentos, para nossos objetivos, além dos que já fizemos. Devemos observar que o valor estabelecido pela fé católica é também bastante diverso. Existe o discurso da Igreja oficial, da

³⁴⁶Indicando, no caso, que um grupo limitado de pessoas terá o controle sobre o que for produzido em toda uma área mais extensa.

sua sede em Roma, hoje amplamente divulgado pelas mídias de todos os tipos, mas existem os diversos discursos locais, feitos pelos padres, bispos e demais agentes religiosos que vivenciam as situações cotidianas da fé nas comunidades em que atuam. Assim situações que não são permitidas pelos códigos da Igreja acabam sendo flexibilizadas em várias paróquias. Um exemplo com o qual tive contato direto foi através de conversa com um sacerdote³⁴⁷ sobre a questão da proibição da comunhão para os divorciados³⁴⁸. Apesar da proibição canônica os divorciados da cidade em que exercia suas funções não eram oficialmente impedidos dela participarem, pois afora o fato de seus casamentos não terem tido continuidade eram pessoas assíduas nas celebrações e exemplos de boa conduta na comunidade. Nenhum fiel se sentia incomodado com a participação desses divorciados nas celebrações e na comunhão, nem o sacerdote, que considerava ser melhor manter as pessoas perto da fé que efetivamente praticavam, do que oficializar a proibição e correr o risco de afastá-las da Igreja. Temos aqui um caso daquele discurso que agrega e desagrega que discutimos no terceiro capítulo. Outra situação diz respeito à história do Assentamento II que já vimos. As relações do grupo de assentados com a paróquia de Sumaré foram alteradas no momento em que um novo padre foi colocado como responsável.

A importância dos valores na organização dos assentamentos é grande, principalmente quando o MST tenta implementar suas formas de cooperativismo. Scopinho e Grecco Martins, analisando o Sistema Cooperativista dos Assentados (SCA), afirmaram como objetivos gerais de tal proposta:

Tal proposta, procurando articular o campo e a cidade, deve estar fundamentada na diversificação da produção rural, no fortalecimento dos mercados populares locais e regionais, no desenvolvimento de uma matriz tecnológica agroecológica e conservacionista e na formação de *valores humanos de justiça e equidade social*. O papel do SCA é essencialmente formativo e politizador, no sentido de construir a idéia de

³⁴⁷Seu nome e a cidade em que atuava serão aqui preservados para evitar a exposição desnecessária de um homem que realmente tentava viver a sua fé de maneira prática.

³⁴⁸A proibição vale para os que se casaram em cerimônia religiosa oficial. Os fiéis que somente se casaram no civil e depois se divorciaram não são proibidos.

que o mais importante não é o tipo formal de cooperativa, mas a adesão consciente aos princípios e ao método da cooperação autogestionária. (SCOPINHO; MARTINS, A.F.G., 2003, p. 127, grifo nosso)

Como já dissemos, os valores podem ser de vários tipos diferentes. O MST, em sua vivência, certamente aprendeu que a maior solidez de alguns dos seus primeiros assentamentos vinha do entrosamento estabelecido entre os assentados, da identificação coletiva de valores comuns ao redor dos quais novas redes de sociabilidade foram criadas. Não é segredo para o movimento que seus membros possuem experiências diversas e valores diversos, apesar de semelhantes³⁴⁹. A opção por investir em cursos de formação de lideranças, de implantar escolas nos assentamentos, de incentivar a moradia em sistema de agrovila, entre outras estratégias, são formas encontradas pelo movimento para estimular o desenvolvimento de certos valores comuns. Não há aqui, observe-se, nada que fuja do esquema weberiano, pelo qual os dirigentes procuram criar os valores que passarão aos dirigidos. Mas no embate que se estabelece em vários assentamentos, como nos diferentes casos mencionados ao longo deste trabalho, o esquema de Weber ainda mantém seu poder explicativo, pois são os dominados que legitimarão (antecipando aqui um pouco da terceira parte desta argumentação) os valores passados pelos dominantes. Em artigo comparando os primeiros processos de ocupação de terras no Sul e Sudeste no início da década de 1960, antes da formação do MST, com a atuação deste no Nordeste do Brasil, Sigaud, Rosa e Macedo analisaram, entre diversos outros fatores, o papel de duas lideranças atuantes em movimentos de conquista da terra no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro. No primeiro caso tratava-se do então prefeito da cidade de Nonoai, Jair de Moura Calixto, que estimulou a ocupação da fazenda Sarandi-RS em 1962, desapropriada logo em seguida pelo governador do Estado, Leonel

³⁴⁹Em seu trabalho de doutoramento, Poker (1999) descreve e analisa as diferentes estratégias metodológicas empregadas pelo MST, ao longo dos anos, para tentar implantar o sistema de cooperativas nos seus assentamentos. O grande avanço veio para o movimento, segundo o autor, justamente quando passou a perceber a existência de “incompatibilidades nas referências culturais.” (POKER, 1999, p. 276) dos assentados.

Brizola³⁵⁰. O segundo deu-se em 1963 na localidade do Imbé, município de Campos-RJ, região canavieira, na qual José Pureza, tesoureiro da Federação das Associações de Lavradores do Estado do Rio de Janeiro (FALERJ) e filiado ao PCB, atuou estimulando os desempregados das usinas de açúcar do Norte Fluminense a ocuparem a região, que acabou desapropriada pela SUPRA, Superintendência da Reforma Agrária, órgão criado pelo governo federal no final de 1962 na presidência de João Goulart³⁵¹, que era cunhado de Brizola. Os autores assim descrevem a atuação dessas duas lideranças:

Calixto e Pureza foram portadores dessa idéia, apostaram nela. Valendo-se de sua legitimidade, lograram inculcar naqueles que arregimentaram a disposição para invadir fazendas. Graças a uma correlação de forças favorável no governo Brizola em 1962 e no governo federal em 1963, ambos ganharam a aposta: conseguiram a redistribuição das terras. (SIGAUD; ROSA; MACEDO, 2008, p. 121)

O destaque do papel das lideranças naqueles movimentos revela um aspecto muito importante. Mesmo considerando-se que foram Calixto e Pureza que estimularam as pessoas a participarem das ocupações, quaisquer que tenham sido as suas motivações, elas só ocorreram porque houve apoio a tal idéia. Deslocando-se o peso que o termo “inculcar” atribui ao papel das lideranças, podemos ver que a decisão final de participar partiu dos que efetivamente

³⁵⁰Que era primo de Jair.

³⁵¹A temática da reforma agrária foi uma das marcas do governo Goulart, estando incluída no pacote das chamadas Reformas de Base. Em 2003 o jornal Folha de S. Paulo divulgou três pesquisas feitas pelo IBOPE em 1964, próximas ao golpe militar que derrubou o presidente Goulart, mas que nunca antes haviam sido divulgadas. Alguns dados chamam atenção em tais pesquisas e merecem ser mencionados. No primeiro levantamento, feito entre os dias 01 e 08 de fevereiro, 67% dos entrevistados disseram-se favoráveis à reforma agrária. No segundo, feito entre os dias 09 e 26 de março, 69% consideravam a reforma agrária necessária e 58% aprovavam que terras nas margens de açudes, ferrovias e rodovias fossem desapropriadas, medida que o governo havia então acabado de anunciar. No último, feito entre os dias 20 e 30 de março, temos 59% de pessoas favoráveis às medidas anunciadas por Goulart, 51% que as consideravam absolutamente necessárias (contra 9% que as consideraram demagógicas e 13% que as vincularam como caminho para a implantação do comunismo), além de uma aprovação do governo Goulart muito positiva, com os seguintes índices: 15% ótimo; 30% bom; 24% regular; 7% mau; 9% péssimo (REDA, 2003). Não bastou para evitar o golpe militar que derrubou seu governo em 01 de abril de 1964, implantando a ditadura no Brasil, período em que tantas violências foram cometidas e, como já vimos no capítulo um, os índices de concentração de terras subiram.

entraram nas terras, motivados também por uma série de valores particulares. Calixto precisou contar com a ajuda de vários aliados, que iam do padre da cidade a membros do PCB, sendo que estes passaram literalmente batendo nas casas das pessoas. Pureza precisou procurar apoio de pessoas de vários municípios da região, buscando justamente por aqueles que já entendiam os sacrifícios que a luta iria requerer. Vejamos como um desses mobilizados por Pureza se pronunciou: “Assim, José Eufrásio, de Pedra Lisa, lembrava, também em 1981, que ele, Cleriel e outros três foram para o Imbé porque achavam que 'a luta precisava de ajuda'.” (Ibid., p. 119). Interessantíssima observação, que inverte completamente a perspectiva, quando parte do grupo mobilizado argumenta que os organizadores da luta é que precisavam de ajuda!

Quando pensamos nos fatores que motivam a ação dos indivíduos estamos lidando com uma esfera dupla: a da ação racional com relação a fins e da ação racional com relação a valores. Fins e valores, embora pareçam completamente opostos, possuem elementos de afinidade que possibilitam sua integração. Transportando para os assentamentos temos a presença de pessoas motivadas de ambas as formas, tanto por valores quanto por fins. É o que nos mostra este depoimento colhido por Falkembach: “‘Eu nem sabia o que era o MST, eu só queria ter o meu próprio pedaço de terra... depois que a gente foi ver os compromissos que tem com o MST’ (Comunidade 2, 2001).” (FALKEMBACH, 2007, p. 139). A fala revela, em primeira análise, uma ação racional com relação a fins, obter uma terra, deixando-se a questão dos valores para um segundo momento. Porém, a preocupação inicial em obter a terra sem se importar com os meios adotados, revela também uma escolha de valor, que não é certamente o mesmo do MST, mas é o de obter a posse de uma terra como meio de assegurar sua sobrevivência.

Os conflitos que se desenvolvem dentro dos assentamentos do MST, que estimularam a identificação do autoritarismo do movimento, certamente devem

muito a tal diversidade de valores. Salientando que essa diversidade não é uma característica nova do MST, algo com qual somente agora ele estaria se defrontando para então reagir com truculência. Vimos na descrição da luta do Assentamento II nos anos 1980³⁵² que a diversidade e a conflitualidade de interesses e valores já estavam presentes, estimulando desistências e abandonos, algumas no momento de maior ameaça ao movimento, que foi justamente em seu despejo, no dia 27 de maio de 1985. Também vimos como o grupo aqui estudado se dividiu em função de interesses particulares, tornados oficiais nas assembléias da comunidade. Mas há, na visão dos que definem o movimento como autoritário, a seguinte percepção:

A boca que apenas come é a boca pobre, não necessariamente a boca dos pobres. A boca que apenas come é a boca imaginada pela consciência instrumental do militante político que não pode falar de sua própria classe, oscilante e indefinida, por isso usurpa a classe alheia e a consciência alheia, dos trabalhadores e dos pobres, para falar em nome deles, no lugar deles, o que não é o que eles necessariamente precisam e querem. (...) Pode-se mesmo dizer que nessa infernal inversão, *os pobres são excluídos porque foram excluídos e privados do direito de falar por si mesmos*, vítimas da palavra usurpada no discurso pré-fabricado e divorciado da práxis de uma classe média com fortes tendências autoritárias, mesmo quando se proclama revolucionária e identificada com o sagrado princípio da liberdade de consciência. (MARTINS, 2000, p. 81-82)

A ausência de fala nos pobres, sua palavra usurpada por lideranças oriundas de uma classe média seria o grande problema identificado por Martins. O problema não é o movimento, mas o fato de que ele estaria sendo conduzido de acordo com os interesses de grupos na verdade conservadores de classe média. Ausência de palavra? Privados do direito de falar? Ora, todos os conflitos que foram até o momento aqui apresentados, em diferentes pesquisadores de assentamentos, começaram justamente nas discussões dentro das comunidades! Quando descontentes posicionam-se diante do grupo, gerando uma situação de desconforto que acaba sendo resolvida, em praticamente todos os casos, com a

³⁵²Capítulo um.

adoção de estratégias individualizadas de produção, ou de um cooperativismo menos efetivo. A visão de Martins certamente se aproxima aqui de uma concepção dos pobres como “massa de manobra”, pessoas que são objeto de manipulação e vítimas de populismo. As lideranças são reconhecidas em sua legitimidade dentro dos assentamentos na medida em que representam os valores comuns. Quando tal não ocorre acabam perdendo a influência (cessa o seu carisma). No Assentamento II as lideranças originais ainda são as grandes referências para a organização dos eventos da comunidade. São eles os chamados para mediar conflitos. E vimos que já era desse modo no tempo da pré-conquista, quando dona Tereza nos conta, por exemplo, em seu poema que “a Cida foi pro orelhão telefonar para o Estevo e João”. As lideranças possuem um papel na luta pela terra, reconhecido pelos que dela participam, pois são os que têm maior facilidade para falar e expor seus argumentos, habilidade fundamental em processos tensos de negociação como é o caso. O fato de existir um grupo de que fala em nome de todos, que confere uma cara pública ao movimento, não serve de comprovação para uma hipótese de autoritarismo silenciador dos oprimidos. Sigaud, Rosa e Macedo revelaram, comparando diferentes ocupações de terra em diferentes anos no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, que os movimentos no Rio de Janeiro tiveram maior sucesso justamente por, entre outros fatores, terem sido “... lideradas por indivíduos sabedores dos caminhos para chegar ao Estado, os quais contavam, naquele momento, com o forte apoio da Igreja Católica.” (SIGAUD; ROSA; MACEDO, 2008, p. 129-130). Devemos lembrar como Thompson ao analisar o papel da rigorosa doutrina metodista na formação da classe operária na Inglaterra que:

Nenhuma ideologia é inteiramente absorvida por seus partidários: na prática, ela multiplica-se de diversas maneiras, sob o julgamento dos impulsos e da experiência. Desta forma, a comunidade da classe operária introduziu nas capelas seus próprios valores de solidariedade, ajuda mútua e boa vizinhança. (THOMPSON, op. cit., p.278)

Weber também já havia nos revelado que as relações entre dominantes e dominados não se processam em uma via de mão única. Na tentativa de denunciar o autoritarismo das lideranças do movimento, afirmando que não oferecem aos pobres mobilizados elementos para exercerem sua própria palavra, Martins acaba por incorrer no próprio erro que pretende revelar. Se o autoritarismo das lideranças mostra-se na palavra tomada dos pobres, indicando uma postura de desconsideração pelos mesmos, ou seja, de não considerá-los como sendo capazes de serem agentes da própria história, por outro lado a denúncia de Martins acaba por reforçar a percepção de que realmente as camadas mais pobres não possuem voz ativa, pelo menos não a capacidade de fazê-la ressoar, uma vez que ela é passível de usurpação tão direta. Os conflitos e rumos tomados por diferentes assentamentos revelam que seus moradores efetivamente sabem o que querem dizer, mesmo quando estrategicamente silenciam para atingir determinados objetivos. Se os discordantes são fortes em suas críticas os que aceitam as propostas do movimento também o são. Não é possível considerar que somente os que discordam do movimento possuem consciência enquanto todos os demais estariam sendo simplesmente manipulados³⁵³. Macedo nos mostra uma cena de assembléia do MST entre candidatos a realizarem ocupações de terra na região norte do estado do Rio de Janeiro. Destaco alguns dos momentos por ele descritos de uma reunião na cidade de Itaboraí, com militantes do MST explicando aos presentes como o acampamento deveria ser organizado, com o grupo mantendo-se próximo para maior segurança, chegando inclusive a orientá-los sobre o que deveriam levar para o acampamento: “Além da lona, solicitaram aos futuros acampados que levassem suprimentos alimentares não-perecíveis capazes de sustentarem suas famílias por 15 dias, seus instrumentos de trabalho em roçados e utensílios básicos de higiene e saúde.” (MACEDO, 2005, p. 481).

³⁵³Que é o mesmo tipo de posicionamento revelado pelos autores desta linha de argumentação com relação aos pesquisadores que discordam de suas reflexões.

Houve então a intervenção de um dos presentes, preocupado com as condições que seriam oferecidas para o sustento de sua família e dos riscos de um eventual choque com a polícia:

Ao longo dessa discussão sobre a preparação para a ocupação, um homem de cerca de 50 anos, chamado Claudelino, que se identificou como ex-lavrador de café do Espírito Santo, começou a formular questões sobre como seria a vida no acampamento. Uma de suas dúvidas foi a respeito de quem se responsabilizaria pelo sustento de sua família enquanto ele estivesse acampado. Alberto respondeu que não havia como o MST se responsabilizar por sua família, que cada acampado responderia pela sua. Recomendou, então, que levasse a mulher e os filhos, pois assim não precisaria ficar dividido entre o acampamento e o local de origem, e garantiu que lá ninguém passaria fome. Outra de suas dúvidas abordava a possibilidade de violência policial. Itamar procurou tranquilizar todos, afirmando que a polícia “não poderia chegar batendo” e explicou o papel do oficial de justiça como mediador nos processos de despejo. As persistentes perguntas e as preocupações de Claudelino criaram um clima de animosidade entre ele e os outros participantes da reunião, que passaram a comentar jocosamente as suas intervenções. Sua insatisfação com a proposta de acampar parecia aumentar a cada resposta dos militantes. Seu discurso misturava-se com os comentários paralelos. (Ibid., p 481)

Claudelino estava preocupado com o fato de que sua esposa e filhos não conheciam a vida no campo como ele, de modo que certamente não estariam dispostos a enfrentar uma situação de tantas privações e trabalho coletivo com a terra ocupada. Ele prosseguiu:

Claudelino perguntou sobre a possibilidade de levar suas cabeças de gado para o acampamento. Alberto respondeu que não havia problema que cada família tivesse duas ou três vacas para auxiliarem no sustento doméstico, mas que a prioridade não deveria ser a de criar gado no futuro assentamento, pois os assentados, dessa forma, poderiam tornar-se os grandes fazendeiros que o Movimento procurava combater. Após essa resposta, Claudelino levantou-se e disse: “Então não serve pra mim”. Despediu-se do grupo com um aceno não correspondido e foi embora. Não me pareceu que o problema específico do gado tenha sido a única causa da desistência, mas apenas o ápice das discordâncias e do clima desagradável com o grupo, que já o questionava diretamente. “Mas se você tem cabeças de gado, por que está preocupado com o sustento da sua família?” — perguntou-lhe um dos presentes. Após a saída de Claudelino, intensificaram-se as conversas paralelas que condenavam sua atitude. Alberto explicou que as reuniões serviam exatamente para selecionar aqueles que estão de fato “preparados para ir para a terra”. (Ibid., p. 482)

Percebe-se então que a disputa aberta de valores ocorre desde muito antes da conquista da terra. Também se verifica que as condições da luta são descritas ao grupo de pretendentes, inclusive com o emprego do linguajar característico dos militantes do MST. Mesmo que a questão específica com o gado não tenha sido realmente o motivo principal de desistência de Claudelino, ela revela o que ele, de certo modo, almejava: ampliar sua criação para garantir o conforto mínimo ao qual sua família já estava habituada. Diante do anúncio claro de que ele não poderia almejar tal tipo de criação no assentamento definiu que aquela não era a sua luta. Em minha pesquisa de mestrado já havia identificado esses dois temas: do aviso de que a luta pela terra não seria fácil e dos problemas com a criação de gado. O primeiro apareceu na fala de Ângelo, que retomo:

E um dia nós fomos conversar com a Irma Passoni³⁵⁴, falou o seguinte: “Olha, a reforma agrária que eu falei proceis se reunir, não vai acontecer, só vai acontecer se oceis ocupar uma terra, e ocupação de terra é duro.”, tinha acontecido ocupação no estado de São Paulo há quinze anos atrás e tinha parado, que era uma ocupação de Andradina, uma terra, uma região chamada Reforma Agrária, e tinha uma Valinhos, que chamava Reforma Agrária, mas que na verdade não foi bem uma ocupação, o Estado que dividiu uma terra, é um bairro hoje em dia. (Informação verbal, Ângelo Perugini, 2000)³⁵⁵

A questão sobre o gado apareceu em conversa com a Cida³⁵⁶, na qual me revelou que um pequeno grupo³⁵⁷ de assentados havia começado a criar algumas cabeças de gado, mas sem antes terem negociado um espaço para a pastagem dos animais, que estavam derrubando as cercas em busca de alimento e

³⁵⁴Deputada Federal pelo PT na época.

³⁵⁵Citado também em MACHADO, 2002, p. 62-63. Não havia no assentamento II a perspectiva de se começar a criação bovina em quantidade, confirmando a seguinte afirmação: “As atividades agrícolas eram articuladas com atividades pecuárias, na maioria dos lotes e em todas as faixas de renda, ainda que a renda gerada pela atividade agrícola tivesse maior peso. A renda agropecuária média compunha-se da seguinte forma: 73% de produção agrícola e 26% de produção pecuária. Houve, como exceção, o caso de Sumaré, onde havia especialização na produção agrícola.” (BERGAMASCO et al., 2004, p. 123)).

³⁵⁶Em 03 de fevereiro de 2001, registrada em diário de campo.

³⁵⁷Não soube precisar se eram dois ou três moradores, pois ainda estava sendo informada sobre o assunto pelos demais assentados.

estragando as plantações dos vizinhos. A solução veio através da oferta de outro assentado³⁵⁸, que disponibilizou uma parte do seu lote para a pastagem do gado. Configura-se então que a negociação é essencial nas diferentes etapas da luta pela terra, mas que a mesma é feita com a orientação de alguns valores mais gerais para os envolvidos. Mas tais valores não são estáticos, imutáveis. Conforme o movimento passa da luta para a produção, surgindo os vários problemas a ela relacionados, a relação de prioridades entre os valores é reconfigurada, com o reaparecimento de antigos e o surgimento de novos, que exercem um impacto transformador. O que muda para que mudem os valores? É o que veremos na próxima parte da argumentação.

4.2.2. Escassez e necessidade

Vimos que a escassez de recursos, grande geradora de necessidades fundamentais, é um elemento de aglutinação de forças. Tal ponto nos remete novamente para a lógica da cooperação tradicional no meio rural, que já discutimos com Candido (1987). É o retrato do trabalho feito em sentido emergencial, para auxiliar a um vizinho em dificuldades, para qual existe sempre algum tipo de retribuição. Mas é eventual e aqui reside o ponto de compreensão do problema das cooperativas nos assentamentos. Cooperam-se no momento da dificuldade, mas a busca é pela situação de auto-suficiência, identificada com a idéia de liberdade. E ser livre não significa fazer tudo o que se deseja, mas é o estar distante da situação de dependência do outro³⁵⁹. Vemos em Scopinho:

Evidencia-se, cada vez mais, uma tendência existente entre os assentados para refutar a cooperativa como modelo organizacional, mas

³⁵⁸Conhecido como Trampolim, um ex-bóia-fria e militante político através da CUT (Central Única de Trabalhadores).

³⁵⁹Analisando tal questão e partindo dos depoimentos que colhi afirmei em meu mestrado: "Ninguém estava ali para trocar um patrão pela autoridade do dirigente, segundo o Sr. Alcindo, pretendiam sim melhorar sua situação de vida, fugir da miséria, segundo o Sr. Sidiney." (MACHADO, 2002, p. 133).

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

Interessante realidade em que a disposição para cooperar choca-se com as cooperativas! Fugir da institucionalização implica, aqui, fugir de modelos organizacionais oficiais, que são recomendados não somente pelo MST, mas pelo próprio Estado como condição para obtenção de recursos para os assentamentos (Ibid., p. 85)³⁶⁰. A situação então estabelece que a cooperativa é aceita como mais uma forma da tradicional cooperação rural, à qual recorre-se em casos de necessidade maior. Observamos tal realidade no Assentamento II, quando tratamos das cooperações ocasionais para dividir um frete de caminhão ou a diária de um tratorista. Vendramini nos fala de contradições:

Ao analisarmos as ações do MST, observamos que ele se move num emaranhado de relações contraditórias entre si. Ele se constitui num contexto em que predominam as velhas relações de produção, mas ao mesmo tempo defende e busca implementar novas formas de organização material da vida. Isso significa dizer que ele se move entre o velho e o novo, num movimento dinâmico, só possível de ser apreendido tendo em vista a percepção das contradições sociais. (VENDRAMINI, 2007, p. 1406)

Contradições que revelam a disputa entre valores capazes de fornecer sentido para a situação social que estão vivendo. Não se trata, então, da contradição entre opostos inconciliáveis, mas de uma realidade mediada por valores que estabelecem pontos de conexão, conformando necessidades e interesses. A escassez é capaz de unir tais pessoas, mas são os valores existentes que definirão quais serão os rumos de tal aproximação. E os que ficam na terra, que participam do movimento até a conquista, são estimulados a colaborar, do modo que puderem, com os novos grupos de acampados que se

³⁶⁰Certas modalidades de financiamento do PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar), por exemplo, somente podem ser obtidas por meio de cooperativas. Ver MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO, 2008.

formam (MACEDO, 2005). Permeando toda essa estrutura de cooperação existe uma rede que envolve laços prévios de parentesco, amizade e vizinhança (Ibid.)³⁶¹, na qual circulam as informações sobre a formação de novos grupos. Essas redes de informação e mobilização fortalecem portanto os laços tradicionais de cooperação do meio rural. Maso também observou tal realidade, afirmando que “... as lutas pela terra dos setores rurais, inclusive aquelas dos sem-terra, estão enraizadas mais em princípios e valores tradicionais, não necessariamente retrógrados, de que em concepções políticas e ideológicas modernas.” (MASO, 2004, p. 112-113). Esse autor também acaba considerando que as explicações fornecidas por assentados sobre os que desistem da luta pela terra ou mesmo do assentamento conquistado, normalmente enfatizando que foram respostas particulares de indivíduos que não se adaptaram às condições, seriam na verdade mecanismos para “... acobertar as tensões e desigualdades da estrutura social dominante.” (Ibid., p. 189). Serviriam para esconder o fato de que o movimento reproduz em si as mesmas estruturas desiguais e autoritárias do restante da sociedade. É preciso ver que o discurso que justifica tais desistências enquadra-se na definição de “história oficial dos grupos” de que já falamos, sobre o qual é necessário uma abordagem de maior profundidade, pois o papel desta história oficial nos assentamentos para além de fortalecer o sentimento de unidade, tem sido justamente o de preservar os grupos de ataques e críticas que, como os dados que analisamos da CPT revelaram, ainda não são poucos e muito menos pacíficos.

Sumaré também revelou-me estruturas de parentesco e amizade na formação de novos grupos. Em meu trabalho de campo visitei o chamado Assentamento III de Sumaré, de formação recente dentro de uma área que pertencia aos grupos originais (I e II), mas que havia ficado sem ocupação efetiva

³⁶¹ Já vimos tal relação também em Loera (2004) no capítulo um, mas ela vem sendo destacada por vários autores, muitos dos quais mencionados no trabalho de Macedo (2005).

por ser mais distante. Ironicamente com o abandono das terras elas começaram a ser ocupadas por outras famílias da região, até que acabaram retornando para redistribuição oficial. Foram formados doze lotes, dos quais dois foram para parentes de moradores do Assentamento I e outros dois para parentes de moradores do Assentamento II. Os demais vieram de outras regiões, sem terem passado pelo processo formador do MST, mas demonstravam também os conflitos de convivência comuns para qualquer assentamento. O Sr. José Fogaça, morador do Assentamento III, foi quem criticou a demora na construção do salão comunitário do grupo, mesmo com todos os materiais já comprados, pois o mutirão necessário para realizar o trabalho nunca era feito, sempre havendo os que diziam não ter tempo para isto. É uma observação importante pois revela que mesmo laços tradicionais de cooperação rural, como é o caso dos mutirões de trabalho, dependem de certos laços comuns prévios, como as relações de amizade e/ou parentesco. As características de formação do Assentamento III, por inscrição em um projeto de assentamento, não ajudaram a estabelecer tais relações. E os conflitos entre os moradores também acabaram acontecendo. O mesmo Sr. Fogaça revelou-me que estava pensando em pedir a retirada de dois moradores. O caso começou quando ele contratou outro morador para preparar sua terra para o plantio, tendo pagado o serviço antecipado em conjunto com o óleo necessário para o trator. Contou que o preparo da terra ficou incompleto, e que a temporada de chuvas agora havia acabado, impossibilitando a plantação. Afirmou que estava disposto a esquecer o caso pois ainda seria possível se manter com os produtos da sua horta, mas que o morador tratorista contratado havia, junto com outro morador, começado a espalhar boatos sobre ele no grupo. Pretendia então recorrer ao grupo reunido para resolver a questão, o que é uma prática comum nos assentamentos do MST, como demonstraram Leite e Dimenstein na seguinte transcrição da fala de um assentado no Rio Grande do Norte:

J. (pesquisador): O que você faz pra se manter aqui? Pra não sair daqui?
I. (entrevistado): Gente... o que se faz pra se manter aqui? Tem que ser comportado, tem que ser amigo de todos nós companheiros que tamo aqui dentro. Porque se não for comportado, nem se for companheiro dos outros, com certeza, vai embora, n/é? Isso é que tem no acampamento: tem que ser amigo, tem que ser companheiro. E se não for, vai uma assembléia, um negócio, e o povo vai dizer, e o companheiro sai, n/é? Sai, mas quando é vontade da gente, porque um ou dois não pode falar por dez ou por quinze. Aí, esse é o problema, aí tem, pra não sair tem que se comportar muito bem, não bagunçar, não de exagerar, não esculhambar com ninguém. Tem que ser um cara firme, porque senão pode perder o futuro que vem por aí. (LEITE; DIMENSTEIN, 2006, p. 24)

Adaptar-se às normas como maneira de poder chegar a uma situação na qual a escassez não será mais parte da realidade. Então mesmo no discurso mais adequado ao movimento podemos perceber que é na própria cooperação que se escondem os motivos futuros das dificuldades com o trabalho cooperativo nos assentamentos. Pois a lógica tradicional rural prevê a retribuição do trabalho realizado, situação que encerra as obrigações entre as partes envolvidas. Quando a necessidade inicial for atendida, terá desaparecido ou pelo menos diminuído justamente o fator com poder mobilizador para a cooperação, de acordo com Weber. Se as formas de cooperação vão continuar dependerá da relação estabelecida entre os valores que orientam a ação dos assentados. Resta-nos a constatação de que os movimentos de conquista da terra realmente não surgem espontaneamente, dependendo do trabalho de lideranças que organizem as demandas do grupo mobilizado. Tal mobilização só é possível, entretanto, dentro do universo de valores em jogo para solucionar os problemas da escassez. Se grande parte da crítica ao movimento tem como alvo a atuação de suas lideranças, a descoberta de que os indivíduos envolvidos têm clareza da necessidade destes elementos organizadores, lança outra perspectiva para a análise, que não é mais simplesmente a do autoritarismo e da reprodução das estruturas sociais de dominação³⁶².

³⁶² Analisando o potencial democratizador dos movimentos sociais rurais brasileiros, Grzybowski assim avaliou o processo de democratização da nossa sociedade como um todo: "O risco é vê-lo de forma progressiva, que excluí a possibilidade de retrocesso ou de uma 'solução' não-

4.2.3. Legitimidade

Chegamos ao termo final da argumentação, onde a questão dos valores e necessidades encontram-se com os elementos que legitimam as soluções adotadas. Já vimos como Weber relaciona a questão da dominação com a da legitimidade, sendo necessário agora percebermos tal processo nos assentamentos rurais. Começo lembrando da liderança mais influente do Assentamento II, o Segura. Nenhum morador, mesmo os chegados na pós-conquista, questiona a importância da atuação dele para a organização do grupo. Sempre que algum morador necessita de algo a que não tem acesso, ou resolver qualquer dificuldade, é na porta de Segura que acabam batendo. A continuidade da sua autoridade extremamente carismática decorre realmente da eficácia das ações que desencadeia. Quando não é capaz de resolver a questão diretamente sabe pelo menos indicar qual é o caminho a ser seguido, por possuir contatos políticos na região³⁶³. Já comentei sobre o preço de tal militância na vida pessoal de Segura, que até hoje não terminou de arrumar a própria casa e o quintal adjacente por exemplo. Testemunhei em encontros no Assentamento III que ele procura evitar a transferência desse seu papel para o novo grupo, limitando-se a somente indicar os caminhos e deixando o restante nas mãos dos moradores. Macedo associa a legitimidade das lideranças à eficácia das ações que organizam com o grupo:

O interesse das pessoas em participar das reuniões parece condicionado, em um primeiro momento, às imagens formuladas sobre os organizadores, em geral associadas à legitimidade do ato de ocupar terras. (...) o modo como as pessoas vêem os organizadores, ao

democrática para a grande questão do modelo de desenvolvimento. Nunca é demais reafirmar que a história não é circular e nem linear. A história é um processo de incertezas, pois é obra de seres humanos vivos em ação, em movimento, produto da dialética de relações que eles estabelecem ao agir e se mover.” (GRZYBOWSKI, 1994, p. 286-287).

³⁶³Lembro que os assentados de Sumaré (I e II) participaram da fundação do PT de Sumaré e de Hortolândia, cidades que hoje administram em segundo mandato (reeleição) dos prefeitos Bacchim e Perugini respectivamente.

restringirem em diversos graus os processos de mobilização, aparece como um dos primeiros aspectos condicionantes à sua participação nas reuniões e, portanto, nos acampamentos. (MACEDO, 2005, p. 484)

A afinidade com os organizadores parece como um elemento de estímulo à participação nos movimentos de conquista da terra. Mas ela só pode se desenvolver se houver o envolvimento, a disposição para entrar na luta, para participar das diversas reuniões que precedem uma ocupação e das muitas outras que ainda precisarão ser realizadas após a efetivação do assentamento. Tais reuniões são encaradas como o espaço para a palavra aberta, onde decisões são tomadas coletivamente, ou seja: “As reuniões aparecem nessa concepção ou modelo como fundamentais para o caráter democrático, igualitário e participativo da organização.” (COMERFORD, 1999, p.49). O que minha pesquisa revelou, além dos outros trabalhos aqui já analisados, é que em tais reuniões, mesmo considerando-se que poucas pessoas efetivamente irão fazer uso da palavra, decisões são tomadas com suporte da comunidade. Em Sumaré foi através de tais reuniões que o modelo cooperativista acabou colocado de lado, havendo a divisão da área total em lotes a serem cultivados individualmente, mas situações similares encontram-se também em outras pesquisas³⁶⁴. A concordância com os rumos propostos pelo movimento aos assentamentos dificilmente servirá de prova sobre um processo de submissão dessas populações a um projeto conservador indefinido de classe média, principalmente se o enfoque estiver centrado na questão do trabalho cooperativo como acabamos de ver.

Pesquisando o surgimento do movimento de luta pela terra que gerou os assentamentos de Pitanga I e II nos municípios de Abreu e Lima e de Igarassu,

³⁶⁴O próprio trabalho de Brenneisen ressalta a ocorrência de mudanças de posicionamento entre os assentados que entrevistou. São agricultores que ajudaram a sustentar a proposta coletivista no assentamento (chamados por ela de “grupo dos onze”), mas que já davam sinais de reavaliação de certos posicionamentos, como ao concordarem em adotar a bovinocultura de leite nas parcelas individuais, proposta antes feita pelo grupo minoritário de assentados (“grupo dos seis”), abandonando-se a suinocultura defendida no tempo em que estavam acampados (BRENNEISEN, 2004, p. 99).

em Pernambuco, Wanderley assim nos apresenta seu entendimento da reforma agrária:

... como o resultado convergente de uma luta social e de um processo de intervenção dos poderes públicos, no sentido de garantir o acesso à terra a trabalhadores rurais sem terra. Ela se constrói, portanto, no interior de um campo de forças, no qual encontram-se, confrontam-se e negociam os seus principais atores, a saber: os trabalhadores que demandam a terra, com sua trajetórias pessoais e seu perfil local; seus representantes e aliados, numerosos e diversificados, que, freqüentemente, elaboram e organizam o discurso e ampliam (ou restringem) a capacidade de atuação dos trabalhadores envolvidos e os poderes públicos, igualmente diversificados e multifacetários, cuja ação tanto permite aprofundar os espaços da viabilidade quanto impor restrições à sua concretização. (WANDERLEY, 2003, p. 206-207)

Confronto e negociação, palavras chaves que indicam o dinamismo da luta pela terra e dos diferentes autores nela envolvidos. O discurso, uma das armas desse embate, que é empregada por todas as partes implicadas, pode ser mais intenso ou mais suave, pode mesmo chegar a não aparecer diretamente. Não significa que esteja ausente também a reflexão, como provam os diversos estudos realizados sobre a realidade dos assentamentos rurais no Brasil, os que aqui discuti e tantos outros. Lembro da reflexão de Cohn sobre o desencantamento do mundo através do calvinismo. Ao racionalizar a religião, afastando-a da magia, acabou por criar não intencionalmente justamente as condições que eram necessárias para o desaparecimento da própria ética religiosa, uma vez que o capitalismo não necessita de seu apoio para continuar existindo (COHN, 1979, p. 118). Com a ação mobilizadora realizada com os assentados que estudei ocorreu processo semelhante, uma vez que a religião católica antes central para todos os envolvidos, acabou colocada em segundo plano com o passar dos anos. Ao ensinarem os participantes do movimento a se libertarem iniciaram um processo que não é mais possível de ser detido. Vimos como o discurso agregador e desagregador dos agentes religiosos tem o seu papel nesse quadro de afastamento de muitos e fortalecimento de um pequeno grupo. Mas também relacionamos tal processo com a questão dos valores. E aqui se fecha o nosso ciclo de argumentação.

Conclusão

“A liderança vem da alma.”

(João Calixto, entrevista realizada em 1997)

Consideremos a seguinte definição de alma “... como um ser distinto do corpo, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona durante os sonhos, o desmaio, o êxtase e na morte.” (WEBER, 2000, p. 280), pensando então que a alma vive em nós, mas que não está presa ao nosso corpo, uma vez que ela pode abandoná-lo em certas situações. É a parte do homem que está em contato direto com o outro mundo, com o que existe além do plano material da existência. Na reflexão feita por João Calixto encontramos então alguns sentidos a serem explorados sobre as relações entre a alma e o plano real, os quais irão nos auxiliar na retomada de algumas idéias gerais discutidas ao longo do texto.

Não era fácil ter coragem para iniciar um movimento social de luta pela terra no começo dos anos 1980. Apesar de ser um momento, como vimos no capítulo um, em que o regime militar aproxima-se do fim a imagem da repressão era muito forte e gerava incertezas. Mas a escassez era grande, demais para continuar a ser suportada em silêncio mesmo sob a ameaça de violência. Violência maior era a fome, o desemprego e falta de perspectivas de futuro para os filhos. Dona Tereza nos falou disso em seu poema. Também me falou das vezes em que precisou percorrer a vizinhança, batendo nas portas, em busca de algo que pudesse preparar para alimentar os filhos. Não tinha vergonha, era o que precisava fazer e não o que gostaria de fazer. A mesma necessidade lhe deu coragem e força para enfrentar a caminhada de nove quilômetros, nos momentos em que estava sem dinheiro para o ônibus, para participar das reuniões que resultariam na formação do Assentamento II. Quais são as forças que impediram dona Tereza de entrar em desespero imobilizante, ou em optar por continuar sempre pedindo aos vizinhos a

comida que não podia comprar?

O próprio Calisto teve suas dúvidas! Na entrevista que realizei com Ângelo Perugini me foi revelado que: “O João Calisto nem queria ir pra reunião, no último dia de saída eu falei ‘Oh... João Calisto, vai perder essa chance de ir pruma luta dessas?’.” (Ângelo Perugini, entrevista gravada, 2000). Ele que já era uma liderança na comunidade onde vivia ficou em dúvida. Mas decidiu-se pela participação e em sua fala vinculou tal decisão a uma parte de si mesmo que está além das necessidades do corpo físico. O mesmo sentido aparece em dona Tereza, que nos lembra em seu poema:

Eu ia para o Rosolén de pé lá do Matão,
Com meu pezinho no chão,
Eu ia com fé em Deus e Jesus no coração,
Sabendo que lá em casa estava faltando arroz e feijão,
E também um pedacinho de pão, (Tereza Correia de Melo)

A fé que ela sentia, a crença em uma realidade maior que se juntava com as necessidades reais pelas quais sua família passava, tais eram os elementos que a impulsionaram, contra a vontade da família inclusive, os mesmos que mais desejava ajudar. Não é o caso de resgatarmos aqui cada um dos assentados com os quais conversei, que me contaram histórias de grandes dificuldades, em diferentes níveis. Foi através da identificação de tal fé, presente como valor entre alguns dos assentados de Sumaré e não somente como um instrumento a ser utilizado quando uma necessidade se estabelece, que os questionamentos ao processo de secularização se tornaram presentes nesta tese. A secularização convive com uma religiosidade que ainda é muito intensa para que possa ser considerada somente como um resíduo, como algo em vias de desaparecimento. O que verificamos foi a diversificação da vida religiosa, não somente pelo crescimento de outras religiões, mas pela sua permanência como uma esfera de valores influente, remetida também aqui ao conceito de sagrado.

Percebemos na fala dos assentados entrevistados que se a escassez estimula a união de forças, também seleciona. Diante de necessidades

semelhantes nem todas as pessoas optaram por continuar na luta pela terra. Entre os que ficaram as condições também eram diversas, havendo os que nada tinham e os que estavam tentando buscar uma nova alternativa, pois tinham muito pouco e estavam ameaçados de perdê-lo. Só a escassez e a necessidade não bastam então, é preciso algo a mais. Calisto e dona Teresa chamam esse algo de alma. Aqui o identificamos como parte da esfera de valores que motivam a ação social. Se a idéia de alma implica em um alto grau de subjetividade, também é assim com o conceito de ação, que Weber entende como a conduta humana a qual o indivíduo ou um conjunto de indivíduos agregam um sentido subjetivo, podendo consistir em ações externas ou internas, em omissões e permissões (WEBER, 2000, p. 03-04). Ou seja, toda ação possui algum sentido para o indivíduo que a realiza. No caso da ação social o sentido subjetivo, pensado, leva em consideração também a conduta das outras pessoas. Quem se decide por realizar algo exerce uma ação social, mas quem se decide por não realizar algo também exerce uma ação social, pois o que importa é que a conduta tenha sido pensada em função do conjunto de valores individuais e orientando-se pela conduta das demais pessoas. Por isso é possível dizer que a capacidade de liderar vem da alma e, para o crente, tal afirmação é carregada de significados concretos, pois implica na reavaliação do seu próprio conjunto de valores. Também é o que torna possível ao crente dizer que é o Deus no seu interior que o motiva, pois este também representa um conjunto de valores que orientam a conduta pessoal. É na subjetividade individual que as esferas se misturam, permitindo que a ação racional orientada por fins e a orientada por valores estejam em contato.

No cotidiano dos homens e mulheres sem-terra, acampados e assentados, tais questionamentos fazem-se presentes. Valores tradicionais da vida no campo, da religiosidade, do trabalho, da família e muitos mais defrontam-se com as necessidades que precisam superar. E não é uma luta contra forças passivas, que aceitam a divergência e os direitos comuns, mas são forças que revidam

fortemente, que continuam matando mesmo em um contexto distante das ditaduras que marcaram a História brasileira³⁶⁵. Partir para a luta requer então muito mais do que disposição, mas também organização e disciplina, pois uma ação impensada, entendida aqui no sentido da ação social weberiana³⁶⁶, em um momento de dificuldade pode colocar todos os participantes em perigo.

Os sentidos da cooperação³⁶⁷ não são menos complexos dentro da luta pela terra. Se o conceito de ação social já pressupõe o levar em consideração as condutas dos outros, no de cooperação ele se torna uma norma, na medida em que todos que dela tomem parte devem concordar com certos objetivos e normas

³⁶⁵Considerando-se aqui os períodos da ditadura do Estado Nova de Getúlio Vargas (1937-1945) e a Ditadura Militar (1964-1985).

³⁶⁶Podendo ser então desde uma atitude concreta tomada individualmente ou até uma decisão pela omissão, que pode ser igualmente perigosa. Os que correram para o mato, na descrição do Sr. Alcindo, enquadram-se em tal situação.

³⁶⁷Weber emprega-o aparentemente sempre vinculado a questão das formas de racionalidade econômica. Ver em WEBER, 2000, p. 55; 61; 85; 87; 89; 236. Há, porém, algumas diferenças no uso do termo na edição brasileira (2000) e na mexicana (1997a). O primeiro caso é quando Weber trabalha com a questão da divisão e coordenação de serviços, mostrando que há casos nos quais pessoas que normalmente somente dirigem os trabalhos também podem eventualmente ajudar a realizá-los. A edição brasileira classifica tal comportamento como *colaboração* (WEBER, 2000, p. 75), enquanto a mexicana fala em *cooperación* (cooperação) (Id., 1997a, p. 91). Tal diferenciação é relevante aqui pois Weber afirma ser esse o caso dos "... camponeses com grandes propriedades..." e também de "... todo pequeno lavrador, artesão ou pequeno barqueiro..." (Id., 2000, p. 75) realiza ao mesmo tempo os serviços de direção e execução. O segundo caso ocorre quando Weber descreve o tipo de gestão econômica de uma associação, afirmando que pode haver tanto o desenvolvimento de uma "... economia unitária (comunista)..." quanto a "... apropriação de partes..." (Id., 2000, p. 84). A edição brasileira classifica o segundo tipo como *cooperativista*, enquanto a edição mexicana fala em *distributiva* (Id., 1997a, p. 102). Novamente a distinção é importante, pois indica estratégias diferentes de apropriação dos resultados de uma associação, coletivo ou individual, diretamente relacionada com as discussões que realizamos sobre as formas de organizar a produção nos assentamentos. Não possuindo os meios e conhecimentos necessários para esclarecer tais questões, registro somente que me parece, de acordo com o sentido geral das passagens, que no primeiro caso a edição brasileira fica mais próxima do que parece ter sido a idéia original do autor, de mostrar que quem coordena também pode auxiliar na realização do trabalho (em algumas situações necessariamente irá ajudar). Já com o segundo a razão parece-me estar com a edição mexicana, pois o sentido pretendido é o de diferenciar o caso em que os associados fazem uma gestão unitária dos resultados, coletiva (daí o termo "comunista" empregado em ambas edições), do caso em que cada associado se apropria de uma parte dos resultados individualmente. Ocorre então uma "distribuição" dos resultados entre os associados, tornando estranho o emprego do termo "cooperativista" (lembro também que comunismo não é o oposto de cooperativismo, como a edição brasileira acaba indiretamente sugerindo).

comuns. Fica claro na produção acadêmica sobre o MST que este não se apresenta aos seus participantes somente como um movimento social. Também não é de tal modo que ele é encarado pelos que participam hoje da luta pela terra. O movimento é uma organização muito maior, que organiza não somente o acesso à terra nos assentamentos, mas também à saúde e educação, possuindo na ANCA, Associação Nacional de Cooperação Agrícola, a sua personalidade jurídica. E não existe um esforço para parecer menor. Os homens e mulheres que aderem hoje ao movimento não encontram a mesma situação dos seus pioneiros, que conquistaram os primeiros assentamentos, entre os quais se incluem os grupos I e II de Sumaré. Não se trata mais de contribuir para construir a proposta de um novo movimento, de algo que ainda não existe, mas de uma organização com 25 anos de existência e que atua através de propostas definidas nas suas diferentes instâncias³⁶⁸. O MST tornou-se conhecido não somente no Brasil mas em diversos países (ROSA, 2008). E levam a proposta cooperativa entre suas bandeiras, no seu programa de Reforma Agrária (MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA, 2009) bem como nas suas reuniões de formação³⁶⁹. Não há intenção de ser negada então a existência de lideranças com autoridades estabelecidas no MST, mas é preciso maior atenção ao se decidir enquadrá-las no conceito de autoritarismo. Qualquer tipo de organização, de instituição social, possui normas de funcionamento, modelos de hierarquia, enfim, uma estrutura responsável por mantê-la. Seu caráter será autoritário na medida em que: os seus membros não tenham participação nos processos de tomada de decisão; não tenham espaço para expressarem-se sobre os rumos do grupo,

³⁶⁸Para um detalhamento de tais estruturas recomendo o trabalho de Poker (1999).

³⁶⁹Em folder do MST, distribuído na chegada Marcha Nacional à Brasília em 1997, podemos ler: "Apoiar a produção familiar e *cooperativada* com preços compensadores, crédito e segurança agrícola;" (MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM-TERRA,1997, grifo nosso). E também aqui: "A produção será organizada com base ao desenvolvimento de *todas formas de cooperação agrícola*, como: mutirões, formas tradicionais de organização comunitária, associações, cooperativas, empresas publicas, empresas de prestação de serviços, etc." (Id., 2009, grifo nosso).

devendo somente obedecer a decretos unilaterais; ou até mesmo possuam tais canais de participação, mas que se revelam vazios de poder real de alteração de planos. A prática dos assentamentos, revelada pelas pesquisas, indica certamente um processo de embate, mas não entre projetos ocultos, sobre os quais os envolvidos não possuem nenhuma informação. A própria existência do espaço para que o conflito em torno das opiniões divergentes se estabeleça e, acima de tudo, tenha impactos concretos nos projetos definidos pelas outras instâncias do movimento, provocando a divisão individual de lotes, limitando a cooperação para algumas atividades, é indicativo de um processo dinâmico de discussões, mas não revela traços definitivos de uma estrutura autoritária. A existência de lideranças com características autoritárias, que queiram estabelecer seus projetos de modo unilateral, também não é elemento suficiente para determinar que toda a estrutura do movimento é autoritária. Aliás, os casos aqui discutidos revelam que tais lideranças também podem acabar sendo afastadas dos assentamentos (BRENNEISEN, 2004; MACEDO, 2005). O mesmo pode acontecer com acampados e assentados, mas tais processos dependem de deliberação nas reuniões gerais das comunidades e nunca são simples. Lembro também que a personalidade autoritária também pode existir entre os participantes que não são lideranças. O que dizer sobre os assentados que, à revelia de todo o grupo que conquistou a terra, decidiram demarcar seus próprios lotes e estabelecer uma produção individualizada (BRENNEISEN, 2004, p. 62)? Há muito mais na discussão sobre o autoritarismo do que a identificação de conflitos entre projetos divergentes dentro de um movimento social. Pesquisas ainda surgirão.

Quero encerrar com a fala de outro assentado, colhida nas minhas primeiras entrevistas com moradores do Assentamento II:

Nós víamos a realidade, julgávamos a realidade à luz da fé, à luz da Bíblia e partia pra alguma realização de algum trabalho. Pra que aquele povo saísse daquela situação. Porque a gente via que aquela realidade não era a realidade que Deus queria. Então nossa consciência levava a gente a mudar. (Informação verbal, Antônio Segura, 2001)

Nela temos os elementos principais que sempre me instigaram: a motivação religiosa que desperta uma consciência voltada para a necessidade da transformação social e política de uma ordem injusta, motivando uma ação social de alcance coletivo.

Assim espero ter sido capaz, além de responder aos questionamentos gerais da pesquisa, de revelar também as forças que se escondem na timidez aparente dos homens e mulheres acampados e assentados, especialmente os do Assentamento II de Sumaré.

Bibliografia

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. *Terra prometida : as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. Tradução José Carlos Martins Barbosa. São Paulo : Paulinas, 1996.

ALVAREZ, Marcos César. Controle social: notas em torno de uma noção polêmica. *São Paulo Perspec.*, São Paulo, v. 18, n. 1, mar. 2004 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000100020&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 jun. 2009.

ANDRADE, Marcia Regina de Oliveira. *A Formação da Consciência Política dos Jovens no Contexto dos Assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra*. 1998. Tese(Doutorado em Educação)-Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

ANTUNIASSI, Maria Helena R.; AUBRÉE, Marion; CHONCHOL, Maria E.F.. De sitiante a assentado – trajetórias e estratégias de família rurais. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, v. 7, n. 3, p. 125-132, jul/set 1993. Disponível em: <http://www.seade.gov.br/produtos/spp/v07n03/v07n03_15.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2009.

AQUINO, Rubim Santos Leão de et al. *Sociedade Brasileira: Uma história através dos movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *Sociedade Brasileira: Uma história através dos movimentos sociais: Da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ARRUDA, Roldão. 'Ofensiva do MST será estorvo político para Lula' – Para o sociólogo Zander Navarro, movimento pode atrapalhar programa de reforma agrária. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 05 mai. 2003. Disponível em: <<http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/6634/navarro.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2009.

ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS PRODUTORES RURAIS DO ASSENTAMENTO DE SUMARÉ-II. *“Terra não se ganha, terra se conquista” - A caminhada do Movimento dos Sem Terra de Sumaré II*. Sumaré, 1986.

BARRETO, Ricardo Candeia Sá; KHAN, Ahmad Saeed; LIMA, Patrícia Verônica Pinheiro Sales. Sustentabilidade dos assentamentos no município de Caucaia-CE.

Rev. Econ. Sociol. Rural [online]. 2005, vol.43, n.2, pp. 225-247. ISSN 0103-2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20032005000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 29 jun. 2009.

BASTOS, Elide Rugai. 150 Anos de um Debate Sobre Reforma Agrária. *Cadernos AEL*. Campinas, n. 7, p. 131-145, segundo semestre de 1997.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, Praça, Coração: A articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas, 2000.

BENHABIB, S. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In : _____. (ed.). *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University, 1996.

BENTO XVI. *Spe Salvi*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_po.html>. Acesso em: 01 jun. 2009.

BERGAMASCO, Sonia Maria. P.P. et al. Perfil dos Assentamentos de Sumaré. In: FERRANTE, V.L.S.B. (Org.). *Retratos de Assentamentos*. Araraquara: UNESP, 1996. (ano III, n. 05).

_____; AUBRÉE, Marion; FERRANTE, Vera Lúcia S.B. (Orgs.). *Dinâmicas familiar, produtiva e cultural nos assentamentos rurais de São Paulo*. Campinas: FEAGRI/UNICAMP, 2003.

_____ et al. A diversidade dos impactos locais e regionais dos assentamentos rurais em São Paulo. In: MEDEIROS, Leonilde Servolo de; LEITE, Sérgio. *Assentamentos Rurais: mudança social e dinâmica regional*. Rio de Janeiro; Mauad, 2004.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado - Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985. (Coleção sociologia e religião, 2).

_____. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, n. 01, v. 21, p. 09-23, 2001.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. 4. ed. Brasília: Edunb, 1992, v. 01.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *Igreja: Carisma e Poder – Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis:

Vozes, 1981.

_____. *E a Igreja se fez povo – Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOLOGNA, Sabrina; FERES, Tatiane. 15 anos de luta e resistência. *Impressão*, Piracicaba, Faculdade de Comunicação-UNIMEP, ano 7, n. 1, maio 2000, p. 3.

BOM DIA BRASIL. Assentados do MST são suspeitos de vender terras. *O Globo*, 4 mai. 2009. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/mat/2009/05/04/assentados-do-mst-sao-suspeitos-de-vender-terras-755678356.asp>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

BRASIL. Medida Provisória nº 2.109-50, de 27 de Março de 2001. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 28 mar. 2003. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/internet/legislacao/legin.html/textos/visualizarTexto.html?ideNorma=351435&seqTexto=1&PalavrasDestaque=>>>. Acesso em: 14 jul. 2009.

BRENNEISEN, Eliane. *Da luta pela terra à luta pela vida – Entre os fragmentos do presente e as perspectivas do futuro*. São Paulo: AnnaBlume, 2004.

BUENO, Osmar de Carvalho et al. *Mapa da fertilidade dos solos de assentamentos rurais do Estado de São Paulo: contribuição ao estudo de territórios*. Botucatu: FEPAF/UNESP, 2007.

BULHÕES, Nice. Assentamento em Sumaré é experiência bem-sucedida. *Cosmo On Line*. Disponível em: <<http://www.cosmo.com.br/busca/default.asp?idnot=111160>>. Acesso em: 16 nov. 2005.

BURITY, Joanildo A.. Cultura e identidade no campo religioso. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 137-177, out. 1997.

CANDIDO, Antônio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. 7. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1987.

CAPARROZ, João Miguel. *Concentração de Terras no Brasil, 1940-1985*. 1997. Dissertação (Mestrado em Economia)-Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997.

CARVALHO, Gilberto Vilar de. *A Liderança do Clero nas Revoluções Republicanas (1817 a 1824)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

CASTELO BRANCO, Guilherme. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 24, n. 1, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732001000100016&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 jun. 2009.

CAUME, David José. *A Tessitura do “Assentamento de Reforma Agrária” – Discursos e Práticas Instituintes de um Espaço Agenciado pelo Poder*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

CAVALCANTI, Bruno César; BARROS, Rachel Rocha de Almeida. Desejos de cidade: imaginários urbanos em assentamentos rurais numa área de reserva de mata atlântica brasileira. *Horiz. antropol.* [online]. 2006, vol.12, n.25, pp. 217-235. ISSN 0104-7183.

CELAM – CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Santo Domingo: Nueva evangelizacion, promocion humana, cultura cristiana*. República Dominicana, 12-28 out. 1992. Disponível em: <http://www.geocities.com/robert01_es/>. Acesso em: 4 nov. 2005.

CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. 12. ed. São Paulo: Ática, 2002.

CHAVES, Christine de Alencar. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra – Um Estudo Sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

CHAYANOV, Alexander V. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*. [S.L.]: CNBB, 1982. Disponível em: <http://www.cnbb.Org.br/ns/modules/mastop_publish/files/files_489c9ad11605d.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2009.

_____. Carta às Comunidades Eclesiais de Base. In: _____. *Pronunciamentos da CNBB, 1992-1996*. Disponível em: <http://www.cnbb.Org.br/documento_geral/LIVRO%2058-1992%20-%20COLETANEA%20-%201996.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2005.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação – fundamentos da sociologia de Mas Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a Luta: sociabilidade, falas e rituais na*

construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. (Coleção Antropologia e Política, 5).

_____. As reuniões em um assentamento rural como rituais. In: COSTA, Luiz Flávio de Carvalho; FLEXOR, Georges; SANTOS, Raimundo (Orgs.). *Mundo Rural Brasileiro – Ensaio Interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br/>>. Acesso em: 13 jun. 2009.

COMUNIDADE DO DIVINO ESPÍRITO SANTO. *Missa do aniversário dos 18 anos do Assentamento II em Sumaré*. Sumaré: [s.n.], 2003. Fotocopiado.

COSTA, Luiz Flávio de Carvalho; FLEXOR, Georges; SANTOS, Raimundo (Orgs.). *Mundo Rural Brasileiro – Ensaio Interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

COUTO, Andréia Terzariol. *Produção familiar e estratégias de reprodução social em assentamentos rurais*. 1999. Tese (Doutorado em Engenharia Agrícola)-Faculdade de Engenharia Agrícola, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. 35. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

DAVID, Maria Beatriz de Albuquerque; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. “Atlas dos beneficiários da reforma agrária”. In: *Estudos Avançados*, vol 11, n. 31, São Paulo: IEA, 1997.

DATAFOLHA. 64% dos brasileiros se declaram católicos. *DATAFOLHA – Instituto de Pesquisas*, 16 abr. 2007. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/po/ver_po.php?session=447>. Acesso em: 18 jul. 2009.

DELBONI, Cláudia. *Mulheres da Terra: História e memória das assentadas de Sumaré II no limiar do século XXI*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social)-Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

DEMATTÊ FILHO, Luiz Carlos; MENDES, Cecilia M. Ifuki; KODAWARA, Luís Marcelo. Produção de Frango Orgânico - Desafios e Perspectivas. *Planeta Orgânico*, 2004. Disponível em: <<http://www.planetaorganico.com.br/TrabFrango.htm>>. Acesso em: 12 jul. 2009.

D'INCAO, Maria Conceição; ROY, Gérard. *Nós Cidadãos – Aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

DINIZZ Jr., José Américo. *Religião e MST: estudo dos batistas da Congregação Monte Sião no Assentamento “Antônio Conselheiro II” na Região do Pontal do Paranapanema*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

DOIMO, Ana Maria. *Movimento Social Urbano, Igreja e Participação Popular*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 5. ed., São Paulo: Perspectiva, 1998. (Debates; 52).

_____. *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

ELIAS, Graziela Ranali. *Concepções sobre Propriedade da Terra em Assentamentos Rurais*. 2003. Dissertação (Mestrado em Engenharia Agrícola)-Faculdade de Engenharia Agrícola, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENGELMANN, Solange. Assentamento modelo completa 15 anos no Paraná. *MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, 11 jul. 2008. Disponível em: <<http://www.mst.Org.br/mst/pagina.php?cd=5580>>. Acesso em: 02 jun. 2009.

EPTV. Assentamento Modelo: Em Serrana, o exemplo de que é possível tirar sustento da terra e no mesmo espaço cuidar da natureza. *Caminhos da Roça*, 6 out. 2007. Disponível em: <<http://eptv.globo.com/caminhosdaroca/interna.asp?idnoticia=1037>>. Acesso em: 9 jul. 2009.

FALKEMBACH, Elza Maria Fonseca. MST, "escola da vida" em movimento. *Cad. CEDES* [online]. 2007, vol.27, n.72, pp. 137-156. ISSN 0101-3262.

FEIX, Plínio José. *Os interesses sociais e a concepção política e ideológica dos trabalhadores rurais assentados do MST: estudo de caso na região de Rondonópolis-MT*. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciência Política)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

FERRANTE, V.L.S.B.; BERGAMASCO, S.M.P.P. (Coord.). *Censo de Assentamentos Rurais do Estado de São Paulo: análise e avaliação dos projetos de reforma agrária e assentamentos do estado de São Paulo*. Araraquara: Multicamp/UNESP, 1995.

FERRANTE, V.L.S.B. (Org.). *Retratos de Assentamentos*. Araraquara: UNESP, 1996. (ano III, n. 05).

FERNANDES, Bernardo Mançano. *MST formação e territorialização*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. Espaços Agrários de Inclusão e Exclusão Social: Novas Configurações do Campo Brasileiro. *Agrária*, n. 1, p. 16-36, 2004. Disponível em: <<http://www.geografia.fflch.usp.br/revistaagraria/revistas/1/fernandes.pdf>>. Acesso em: 02 mai. 2009.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FILHO, Manuel Alves. Unicamp dimensiona papel de assentamentos na cadeia produtiva. *Jornal da UNICAMP*. Campinas, 2-8 jun. 2003, ed. 215. Disponível em: <http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/junho2003/ju215pg05.html>. Acesso em: 18 nov. 2005.

FISHER, Ian. The World; Benedict XVI and the Church That May Shrink. Or May Not. *The New York Times*. New York, 29 mai. 2005. Disponível em: <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F00E2D61139F93AA15756C0A9639C8B63&sec=&spon=&pagewanted=2>>. Acesso em: 01 jun. 2009.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. Teorias Econômicas Aplicadas ao Estudo da Religião: em Direção de um Novo Paradigma?. *Boletim Informativo Bibliográfico*, Rio de Janeiro, n. 50, p. 125-143, seg. Sem. 2000.

_____. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo

religioso. Traduzido por Fernando Antonio Pinheiro Filho. *Tempo soc.* [online]. 2008, vol.20, n.2, pp. 17-39. ISSN 0103-2070. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/02.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2009.

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA. *Congresso Agrícola*. Rio de Janeiro, 1988.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. *Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil - Quadro de Interpretação Sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. As razões da luta: as condições socioculturais do engajamento no MST. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 13, p. 70-92, out. 1999.

GNACCARINI, José César. *Latifúndio e Proletariado – Formação da empresa e relações de trabalho no Brasil rural*. São Paulo: Polis, 1980. (Coleção Teoria e História, 7).

GARCIA Jr., Afrânio Raul. *O Sul: caminho do roçado*. São Paulo: Marco Zero, 1989.

_____. A Sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 5, nº 10, jul/dez 2003, p. 154-189.

GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. (Coleção Ensino Superior).

GIRARDI, Eduardo Paulon. *Proposição Teórico-Metodológica de uma Cartografia Geográfica Crítica e sua Aplicação no Desenvolvimento do Atlas da Questão Agrária Brasileira*. 2008. Tese (Doutorado em Geografia)-Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2008.

GONÇALVES, Renata Cristina. *“Vamos Acampar?” A luta pela terra e a busca pelo assentamento de novas relações de gênero no MST do Pontal do Paranapanema*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRZYBOWSKI, Cândido. Movimentos Populares Rurais no Brasil: Desafios e Perspectivas. In: STÉDILE, João Pedro (Coord.). *A Questão Agrária Hoje*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

HEREDIA, Beatriz et al. *Os impactos regionais da reforma agrária: um estudo sobre áreas selecionadas – resumo executivo*. Rio de Janeiro: NEAD, 2002. Disponível em: <<http://www.nead.org.br/download.php?form=.doc&id=204>>. Acesso em: 05 jul. 2009.

HESPANHOL, Antonio Nivaldo; COSTA, Vera Mariza H. de Miranda; SANTO, Carlos Roberto do Espírito. Os Assentamentos e os Reassentamentos Rurais na Região de Andradina-SP. In: BERGAMASCO, Sonia Maria P. P.; AUBRÉE, Marion; FERRANTE, Vera Lúcia S. B. (Orgs.). *Dinâmicas familiar, produtiva e cultural nos assentamentos rurais de São Paulo*. Campinas: FEAGRI/UNICAMP, 2003.

HOFFMANN, Rodolfo. A estrutura fundiária no Brasil de acordo com o cadastro do Incra: 1967 a 1998. *Instituto de Economia – Projeto RURBANO*. set. 1998. Disponível em: <<http://www.eco.unicamp.br/nea/rurbano/textos/pesquiss/fundiaria.html>>. Acesso em: 22 nov. 2005.

_____. Distribuição de renda e crescimento econômico. *Estudos Avançados*, v.15, n. 41, p. 67-76, jan./abr. 2001. ISSN 0103-4014.

IANNACCONE, Laurence R. Rational Choice: Framework for the scientific study of religion. *Economics of Religion Gateway*, 1997. Disponível em: <<http://www.religionomics.com/old/erel/S2-Archives/Iannaccone%20-%20Framework-D.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2009.

IANNACCONE, Laurence R.; FINKE, Roger; STARK, Rodney. Deregulation Religion: The Economics of Church and State. *Economic Inquiry*, v. XXXV, p. 350-364, abr. 1997.

_____. Rationality and the “Religious Mind”. *Economic Inquiry*, v. XXXVI, p. 373-389, jul. 1998.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 20 nov. 2005.

_____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - 2002*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 20 nov. 2005.

INCRA – INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. *Balanço da Reforma Agrária*. nov. 2000. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/reforma/recordes3.htm#1>>. Acesso em: 12 nov. 2005.

_____. Venda de lotes em assentamento é ilegal. *INCRA*, 31 jul. 2008. Disponível

em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=10385:0&catid=1:ultimas&Itemid=278>. Acesso em: 10 jul. 2009.

_____. Pará: Incra e Ministério Público Federal lançam Programa de Moralização da Reforma Agrária. *INCRA*, 01 jun. 2009. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=12228:para-incra-e-ministerio-publico-federal-lancam-programa-de-moralizacao-da-reforma-agraria&catid=1:ultimas&Itemid=278>. Acesso em: 10 jul. 2009.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli et al. (Orgs.). *Vozes da terra : histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo*. São Paulo: Fundação Itesp, 2005.

ITESP – INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Projetos de Assentamento em que o Itesp implementa projetos de desenvolvimento*. Disponível em: <<http://www.itesp.sp.gov.br/>>. Acesso em: 18 nov. 2005.

KAUTSKY, Karl. *A Questão Agrária*. 3. ed. São Paulo: Proposta Editorial, 1980.

KOLAKOWSKI, Leszek. A Revanche do Sagrado na Cultura Profana. *Religião e Sociedade*, v. 1, n. 1, p. 153-162, mai. 1977.

LATOUR, Bruno. *Ciência em Ação – Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LEITE, Jäder Ferreira; DIMENSTEIN, Magda. Subjetividade em movimento: o MST no Rio Grande do Norte. *Psicol. Soc.* [online]. 2006, v. 18, n. 1, p. 21-30. ISSN 0102-7182.

LEITE, Sérgio. “Impactos regionais da reforma agrária no Brasil: aspectos políticos, econômicos e sociais”, In: LEITE, Pedro Sisnando (Org). *Reforma agrária e desenvolvimento sustentável*, Brasília: Paralelo 15, 2000. Disponível em: <<http://www.nead.Org.br/index.php>>. Acesso em: 18 nov. 2005.

_____ et al. (Coord.). *Impactos dos Assentamentos: Um estudo sobre o meio rural brasileiro*. São Paulo: Editora UNESP, 2004. (Estudos NEAD, 6).

LERRER, Debora. O jornalismo brasileiro, a questão agrária e o imaginário. In: FRANÇA, Caio Galvão de; SPAROVEK, Gerd. (Coord.). *Assentamentos em debate*. Brasília: NEAD, 2005. (Nead Debate, 8).

LIBÂNIO, J. B. *Evangelização e Libertação: Reflexões Aplicadas à Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIMA, Alexandre Bonetti. Os sentidos na mídia: o MST em dois jornais diários. *Psicol. Soc.*, Dez 2006, vol.18, no.3, p.97-103. ISSN 0102-7182

LINHARES, Maria Yedda Leite; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Terra prometida : uma historia da questão agrária no Brasil*, Rio de Janeiro : Campus, 1999.

LOERA, Nashieli Cecilia Rangel. *A busca do território: uma aproximação à diversidade do seu significado entre os sem-terra*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991. (Polêmicas do Nosso Tempo, v. 39).

_____. *A Guerra dos Deuses - Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACEDO, Marcelo Hernandez. Entre a "violência" e a "espontaneidade" reflexões sobre os processos de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, out. 2005.

MACHADO, Vitor Barletta. *Agentes Religiosos, Motivação Política – A influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do Assentamento II de Sumaré no estado de São Paulo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MALAGODI, Edgar. *A Nova Ruralidade e a Questão Agrária no Brasil*. 2008. Trabalho apresentado no XXXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, out. 2008. Disponível em: <http://200.152.208.135/anpocs/trab/adm/download.php?fileSource=/data/httpd/anpocs/media/trab/arq_469&fileName=EDGARD%20MALAGODI.pdf&PHPSESSID=5ffa426a414fb92708a9ecf9bae57dea>. Acesso em: 28 jun. 2009.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais - Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-125, jun. 2003. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/112/108>>. Acesso em: 17 mai. 2009.

_____. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo soc.* [online]. 2008, vol.20, n.2, pp. 41-66. ISSN 0103-2070. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/03.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2009.

MARTINS, José Pedro Soares. *Terra Nossa Prometida. Os 20 anos do Assentamento I de Sumaré*. Campinas: Komedi, 2004.

MARTINS, José de Souza. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 5(1-2): 1-29, 1993 (editado em nov. 1994).

_____. *Os Camponeses e a Política no Brasil – As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *O Cativo da Terra*. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1996. (Ciências Sociais, 16).

_____. *Reforma Agrária: O Impossível Diálogo*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *O Sujeito Oculto*. Porto Alegre: UFRGS, 2003a.

_____. (Coord.). *Travessias: estudo de caso sobre a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003b.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. In: TEMAS II. [S.L.]: Grijalbo, 1977. p. 01-14.

_____, ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 07-46, 1998.

MASO, Mansueto Dal. *Movimentos Sociais: a longa viagem para o mesmo lugar*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

MAUREL, Marie-Claude. Das trajetórias às estratégias fundiárias. In: LAMARCHE, Hugues. (Coord.). *Agricultura Familiar: Comparação Internacional*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998. (Do mito à realidade, v. 2). (Coleção Repertórios).

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia – Com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: EPU, 1974. v. 2.

MEDEIROS, Leonilde Servolo de. Os trabalhadores rurais na política: o papel da imprensa partidária na constituição de uma linguagem de classe. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 4, p. 50-65, jul. 1995.

MENEZES, Marilda Aparecida de. O Cotidiano Camponês e a sua Importância Enquanto Resistência à Dominação: A Contribuição de James C. Scott. *Raízes*, v. 21, n. 1, p. 32-44, jan./jun. 2002.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. *Manual de Crédito Rural*. 2008. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/saf/arquivos/0706117993.doc>>. Acesso em: 18 jun. 2009.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. *O Liberalismo Radical de Frei Caneca*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. (Coleção Caminhos Brasileiros – 4).

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

MOREIRA, Vagner José. O fazer-se de trabalhadores como sem-terra em Sumaré, São Paulo (1980-1997). *Tempos Históricos*, v. 11, p. 69-103, primeiro semestre de 2008.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba, n. 25, nov. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo .php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782005000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 jul. 2009.

MOURA, Margarida Maria. *Os Deserdados da Terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST*. [S.L.], 1997. Folder.

_____. Famílias festejam sete anos do Assentamento Sepé Tiaraju. *MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, 19 abr. 2007. Disponível em:

<<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=3364>>. Acesso em: 09 jul. 2009.

_____. Nossa proposta de Reforma Agrária Popular. *MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, 20 mai. 2009. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=6804>>. Acesso em: 20 jun. 2009.

NAVARRO, Zander. "Mobilização sem emancipação" - as lutas sociais dos sem-terra no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 191-230.

_____. "Nunca cruzaremos este rio" – A estranha associação entre o poder do atraso, a história lenta e a "sociologia militante", e o ocaso da reforma agrária no Brasil. *REDES*, Santa Cruz do Sul, v. 13, n. 2, p. 5 - 51, mai/ago. 2008. Disponível em: <<http://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/viewFile/790/555>>. Acesso em: 18 jun. 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

_____. Revisitando o Messianismo no Brasil e Profetizando seu Futuro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46. jun. 2001.

_____. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol.20, no. 59, out. 2005.

_____. Trajetórias do sagrado. *Tempo soc.* [online]. 2008, v. 20, n. 2, pp. 115-132. ISSN 0103-2070. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/01.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2009.

NEVES, Delma Peçanha. Assentamento Rural: confluência de formas de inserção social. *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 13, p. 5-28, out. 1999.

NORDER, Luiz Antonio Cabello. *Políticas de Assentamento e Localidade – Os desafios da reconstituição do trabalho rural no Brasil*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Wageningen University And Research Centre, Netherlands, 2004.

NOVAES, Regina Reyes. *Os Escolhidos de Deus – Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. São Paulo: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 19).

_____. *De Corpo e Alma: Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. (Temas e Reflexões, 6).

_____. Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol.18, no. 52, p.321-330, dez. 2004. ISSN 0103-4014.

NOVICKI, Victor. Recuperando o indivíduo no Movimento dos Sem Terra: o caso fluminense (1983-1987). *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 5, p. 58-72, nov. 1995.

ORO, Ari Pedro. Religiões Afro-Brasileiras e Política nos Países do Cone Sul. In: _____; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jun. 2009.

OTTO, Rudolf. *Lo santo – Lo racional y lo irracional em la idea de Dios*. Madri: Alianza Editorial, 2001.

PAIVA, Geraldo José de. *Itinerários Religiosos de Acadêmicos: Um Enfoque Psicológico*. 1993. Tese (Livre-Docência)-Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

PETINARI, Ricardo Alessandro; TERESO, Mauro José Andrade; BERGAMASCO, Sônia Maria Pessoa Pereira. A importância da fruticultura para os agricultores familiares da região de Jales-SP. *Rev. Bras. Frutic.*, Jaboticabal, v. 30, n. 2, jun. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-29452008000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 15 jun. 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e Religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos

a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, jun. 1998. p. 43-73. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 jul. 2009.

_____. Sociologia da religião: Área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Brasília: CAPES, 1999. p. 237-286.

_____. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p.17-28, dez. 2004. ISSN 0103-4014.

_____. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 1 ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Religião como solvente: uma aula. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 75, jul. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 02 mai. 2008.

_____. De olho na modernidade religiosa. *Tempo soc.* [online]. 2008, v. 20, n. 2, p. 9-16. ISSN 0103-2070. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/01.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2009.

PINTO, Leonardo de Barros. *Os Impactos Locais de um Assentamento Rural: Uma Avaliação Sócio-Econômica a Partir da Produção Leiteira*. 2000. Dissertação (Mestrado em Engenharia Agrícola)-Faculdade de Engenharia Agrícola, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

PIO XII. *Non abbiamo bisogno*. 29 jun. 1931. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html>. Acesso em: 08 de nov. 2005.

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder. *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000300008&lng=pt &nrm=iso>. Acesso em: 13 jun. 2009.

POKER, José Geraldo A. B. *Reinventando a Vida. Uma Análise da Metodologia Empregada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) para Implantar Formas de Cooperação em Assentamentos de Reforma Agrária*. 1999. Tese (Doutorado em Sociologia)-Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

POLETTI, Ivo. A Terra e a Vida em Tempos Neoliberais: Uma releitura da História da CPT. In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *A Luta pela Terra: A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 21-69.

PRANDI, Reginaldo. Perto da Magia, Longe da Política. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RANIERI, S.B.L. Retrospecto da reforma agrária no mundo e no Brasil. In: SPAROVEK, Gerd. *A qualidade dos assentamentos da reforma agrária brasileira*. São Paulo: Páginas&Letras, 2003.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. *De identidades e pessoas: um estudo de caso sobre os sem terra de Sumaré*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

RATZINGER, Joseph Cardinal. *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium: An Interview With Peter Seewald*. Ignatius Press, 1997.

REDA, Paulo. Unicamp arquiva acervo do Ibope de seis décadas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 9 mar. 2003. Folha Campinas, p. F1.

RODRIGUES, Marlon Leal. *MST: Discurso de Reforma Agrária pela Ocupação – Acontecimento Discursivo*. 2006. Tese (Doutorado em Estudos Lingüísticos)-Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

ROELOFS, H. Mark. Liberation Theology: The Recovery of Biblical Radicalism. *The American Political Science Review*, v. 82, n. 2, p. 549-566, jun. 1988.

ROSA, Marcelo. Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares. *Sociologias* [online]. 2008, n. 20, pp. 292-318. ISSN 1517-4522.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SALVARO, Giovana Ilka Jacinto. *Ainda precisamos avançar: os sentidos produzidos por trabalhadoras/es rurais sobre a divisão sexual do trabalho em um assentamento coletivo do Movimento dos Trabalhadores Rurais (MST) em SC*. 2004a. Dissertação (Mestrado em Psicologia)-Universidade Federal de Santa

Catarina, Florianópolis, 2004a.

_____. Jornadas de trabalho de mulheres e homens em um assentamento do MST. *Rev. Estud. Fem.*, Abr. 2004b, v. 12, n. 1, p.321-330. ISSN 0104-026X.

SANDRONI, Paulo. A questão agrária e o socialismo: notas sobre problemas econômicos e políticos. In: STÉDILE, João Pedro (Coord.). *A Questão Agrária Hoje*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um Discurso Sobre as Ciências*. 6. ed. Portugal: Afrontamento, 1993.

SANTOS, Marco Augusto Paladini dos. *Lógicas de Cooperação dos Assentados: Idealizações e Realizações*. 2005. Dissertação (Mestrado em Engenharia Agrícola)-Faculdade de Engenharia Agrícola, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SAUER, Sérgio. O significado dos assentamentos de reforma agrária no Brasil. In: FRANÇA, Caio Galvão de; SPAROVEK, Gerd. (Coord.). *Assentamentos em debate*. Brasília: NEAD, 2005. (Nead Debate, 8).

SCOPINHO, Rosemeire Aparecida; MARTINS, Adalberto Floriano Grecco. Desenvolvimento organizacional e interpessoal em cooperativas de produção agropecuária: reflexão sobre o método. *Psicol. Soc.* [online]. 2003, vol.15, n.2, pp. 124-143. ISSN 0102-7182.

SCOPINHO, Rosemeire Aparecida et al. Trajetórias e expectativas de famílias do assentamento Sepé Tiaraju. In: SIMPÓSIO "REFORMA AGRÁRIA: BALANÇO CRÍTICO E PERSPECTIVAS", 2006, Uberlândia. Disponível em: <[http://www.simposioreformaagraria.propp.ufu.br /trabalhos/](http://www.simposioreformaagraria.propp.ufu.br/trabalhos/)>. Acesso em: 9 jul. 2009.

SCOPINHO, Rosemeire Aparecida. Sobre cooperação e cooperativas em assentamentos rurais. *Psicol. Soc.* [online]. 2007, v. 19, n.spe, p. 84-94. ISSN 0102-7182.

SCOTT, James C.. Formas Cotidianas da Resistência Camponesa. *Raízes*, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SIGAUD, Lygia. *Os Clandestinos e os Direitos: Estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar em Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades, 1979. (Coleção História e Sociedade).

_____; ROSA, Marcelo; MACEDO, Marcelo Hernandez. Ocupações de terra, acampamentos e demandas ao Estado: uma análise em perspectiva comparada. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, 2008.

SILVA, José Gomes da. A Reforma Agrária no Brasil. In: STÉDILE, João Pedro (Coord.). *A Questão Agrária Hoje*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *A Luta pela Terra: experiência e memória*. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção Paradidáticos; Série Poder).

SILVA, Raimundo Aristides da. *Leitura Orante: Caminho de espiritualidade para jovens*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Origem do Método da Lectio Divina*. 25 abr. 2008. Disponível em: <<http://lectiodivina.spaceblog.com.br/127250/ORIGEM-DO-METODO-DA-LECTIO-DIVINA/>>. Acesso em: 08 de jan. 2009.

SILVA, Sérgio S.. *Valor e Renda da Terra – O movimento do capital no campo*. São Paulo: Polis, 1981. (Coleção Teoria e História).

SÍNODO DOS BISPOS. *A Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja*. 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_po.html#_ftn55>. Acesso em: 08 de jan. 2009.

SOUZA, Nelson Rosário de. A esquerda militante: entre o engajamento pastoral e os revides locais. *Revista de Sociologia e Política*, n. 12, p. 131-146, jun. 1999.

SOUZA, Regina Maria de; GALLO, Silvio. Por que matamos o barbeiro?: reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 23, n. 79, ago. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302002000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 13 jun. 2009.

SPAROVEK, Gerd. *A qualidade dos assentamentos da reforma agrária brasileira*. São Paulo: Páginas&Letras, 2003.

STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence R.. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 33, n. 3, p. 230-252, set. 1994.

STÉDILE, João Pedro. A questão agrária e o socialismo. In: STÉDILE, João Pedro (Coord.). *A Questão Agrária Hoje*. 2 ed. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994.

STEDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. *Brava Gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

STRAUBE, Ana Maria. "Precisamos implantar nosso modelo nos assentamentos". *MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, 12 fev. 2008. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/mst/pagina.php?cd=4890>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

TARELHO, Luiz Carlos. *Da Consciência dos Direitos à Identidade Social: Os Sem Terra de Sumaré*. 1988. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social)-Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1988.

TEDESCO, João Carlos. *Terra, Salário e Família: Ethos e Racionalidade Produtiva no Cotidiano Camponês*. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

THOMPSON, E.P. *A Formação da Classe Operária Inglesa II – A maldição de Adão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo Autoritário e Campesinato*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1979. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

VENDRAMINI, Célia Regina. Pesquisa e movimentos sociais. *Educ. Soc.* [online]. 2007, vol.28, n.101, pp. 1395-1409. ISSN 0101-7330.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

VERRY, Narcisa Beatriz Whitaker. *Os Sem-Teto do Centro de São Paulo: Um balanço dos anos 2001-2004*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Universidade Paris 8, Campinas, 2008.

WAGNER, Carlos; TREZZI, Humberto. Arrendamento Ilegal: A nova encruzilhada do MST. *Zero Hora*, 17 mai. 2009. Disponível em: <<http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2.jsp?uf=1&local=1&source=a2512765.xml&template=3898.dwt&edition=12318§ion=1003>>. Acesso em: 10 jul. 2009.

WALD, Kenneth D.; OWEN, Dennis E.; HILL Jr., Samuel S.. Churches and Political Communities. *The American Political Science Review*, v. 82, n. 2, p. 531-548, jun. 1988.

WANDERLEY, Maria de Nazareth B. "Morar e trabalhar": o ideal camponês dos assentados de Pitanga (estudo de caso no Nordeste). In: MARTINS, José de Souza (Coord.). *Travessias: estudo de caso sobre a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003b.

WARNER, R. Stephen. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *The American Journal of Sociology*, v. 98, n. 5, p. 1044-1093, mar. 1993.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Organização e introdução: H.H. Gerth e C. Wright Mills. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

_____. *Economia y Sociedad*. 11. reed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997a.

_____. *Sociologia*. Organizador: Gabriel Cohn. 6. ed. São Paulo: Ática, 1997b. (Grandes Cientistas Sociais).

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 1999. (v. 2).

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2000. (v. 1).

_____. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.