

## **MST, UM DISCURSO-AÇÃO QUE CONVOCA UM VIR-A-SER**

**FALKEMBACH**, Elza Maria Fonseca – UNIJUÍ

**GT:** Educação Popular / n.06

**Agência Financiadora:** Não contou com financiamento

No presente texto pretendemos discorrer sobre a trajetória formativa de um grupo de integrantes do MST, detendo-nos na análise da força aglutinadora e formadora de um discurso-ação<sup>1</sup> constituído na experiência e constituidor da experiência em questão. Perguntamo-nos: como esse discurso-ação pôde convocar homens e mulheres, excluídos do rural brasileiro, a um vir-a-ser inusitado, produto de ruptura e criação?

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

Nossas reflexões estão alicerçadas nos pensamentos de António Gramsci, Agnes Heller, Hannah Arendt e Michel Foucault. Elegemos a interface temática como caminho para problematizar e analisar a experiência sob o foco referido. O texto se organiza de modo a trabalhar os pensamentos dos autores referidos sobre a problemática em estudo, conduzindo o diálogo com as quatro abordagens sobre as verdades que a experiência em análise vem objetivando; sobre o que ela vem expressando, como configurações do social do “seu tempo” e vem revelando como “forma própria” de fazer-se presente neste social e, sobretudo, sobre o que os mesmos autores nos permitem inferir a respeito das marcas que a experiência vem infundindo nos sujeitos que reúne e sobre si mesma como sujeito social, político e ético.

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

---

<sup>1</sup> Discurso-ação – conjunto de gestos discursivos e não discursivos que, em conformidade com a perspectiva de Hannah Arendt (1991, p. 189-191), permitem aos humanos revelarem-se como “*seres plurais entre iguais*”, enquanto iniciam processos “*surpreendentemente imprevisíveis*”.

assentamento) e a relação com a produção (cooperativas, associações e trabalho individual) foram os “critérios de partição” e idade, etnia e gênero, “presenças transversais” nos grupos.

Eu nem sabia o que era o MST, eu só queria ter o meu próprio pedaço de terra... depois que a gente foi ver os compromissos que tem com o MST (Comunidade 2, 2001)

### Sujeitos em movimento

Os sujeitos sociais que se constituem em objeto de nossas reflexões - integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, que vivem hoje em um assentamento situado em um município do Rio Grande do Sul - incluem-se entre *os excluídos dos processos de acumulação do capital*, em sua escala globalizante, de *hoje*, e entre *os deserdados do capital*, em suas escalas nacionais-associadas, de *ontem*. Emergem de um processo seletivo, mas vão se construindo num movimento por reintegração, ainda que de forma periférica, na economia e na vida sócio-cultural do país. São eles contingentes de assalariados agrícolas, parceiros, arrendatários, pequenos proprietários, indígenas - homens e mulheres - que, eliminados da dinâmica da produção, face às sucessivas iniciativas de modernização do capital no campo, no Sul do Brasil, e vendo-se desagregar socialmente, unem-se a trabalhadores e trabalhadoras rurais de outros estados brasileiros que experimentam processos assemelhados, e passam a desenvolver lutas e iniciativas de organização<sup>2</sup>.

Tais sujeitos sociais agregam-se a partir da condição de deserdados, da recusa a esta condição e da absorção e elaboração de expectativas utópicas de construção de projetos emancipatórios para si e para o todo social. A vivência dessas condições associada a tais utopias<sup>3</sup> passou a se desdobrar em lutas cada vez mais profundas contra as atuais

---

<sup>2</sup> Estamos nos referindo às lutas ocorridas no sul do Brasil nas décadas de 70 e 80, que integraram o conjunto de condições para a constituição do MST, como movimento de caráter nacional, em 1984 – Município de Cascavel, PR, I Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (STÉDILE; FERNANDES, 2000, p. 44-45).

<sup>3</sup> O conceito de utopia, emanado de tais lutas, pode ser associado ao de Löwy, “*aspiração a uma ordem social, a um sistema social que ainda não existe em nenhum lugar e que, portanto, está em contradição com a ordem existente, com a ordem estabelecida*” (1985, p.14).

configurações ou arranjos sociais e na organização de comunidades de projeto. Lutas que os tem levado a impugnar relações de poder e verdades a elas associadas que, historicamente, os classificava como sem terra, sem lugar e sem futuro. Mas não sem antes experimentar o vazio de possibilidades de vida que a seqüência de atos de exclusão legou-lhes.

### Um discurso-ação

A experiência do vazio foi pré-condição para o rompimento de medos, vergonhas, descrenças, incapacidade de pensar e agir desde o pensado. Com isso predispôs trabalhadores e trabalhadoras a se reconhecerem numa ação pastoral objetivada em atos, mas também e, especialmente, em um discurso com capacidade de atribuir lugar político e expressão a um sofrimento que partilhavam no silêncio: em um discurso-ação.

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

No momento em que esse discurso passou a ser atravessado pelo *“por quê”* e mesmo incentivou-o, houve, como na cruz, a mudança no indivíduo de um estado de mudez e súplica para o de denúncia, recusa e re-ação. Aquele que suplicava por ser poupado da dor ou nem mesmo conseguia transformar sua dor em palavras, começou a compreender *“porque”* não foi poupado. O silêncio e o clamor, frente à exclusão, encontraram no vazio e no distanciamento dos corpos, por esse vazio possibilitado, a escuta e a fala: *“sou excluído, não por natureza; sou excluído porque assim me fizeram as relações sociais que configuram a realidade onde vivo, o momento em que vivo. E também o discurso daqueles que sempre me desqualificaram”*<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Revelação...(ARENDRT, 1991, p. 195-200).

Houve, como o percebeu Sölle ao tratar da temática do sofrimento na cruz, a possibilidade de se processar uma desistência de adesão desses trabalhadores e trabalhadoras rurais a um Pai Todo Poderoso, ao qual recorriam pedindo o milagre de contemplá-los com “*algo*” que lhes propiciasse condições de sair do sofrimento. Por sua vez, houve a adesão a um Deus mais próximo, igual, amigo que, como eles, também sofreu e continua sofrendo a cada dia, em cada qual. “*Deus sofre onde homens sofrem*”. Por isso mesmo, incita à ação. Um Deus que não completou sua obra “*precisa do homem para trabalhar no complemento de sua criação*” (SÖLLE, 1996, p. 151). Convocou o homem para com Ele fazer história.

Se o sofrimento se colocou como inevitável enquanto espera pela realização da promessa, ganhou sentido a partir do significado da promessa. Promessa vista como celebração da vida (ressurreição) e não da morte; que não propôs a renúncia ao eu, mas a recusa das relações que o alienavam, que faziam dele escravo<sup>5</sup>.

Então, o discurso pastoral relacionou também ao sofrimento, “*direito e vontade*”: direito à vida, a outras relações na vida, à celebração da vida, direito à promessa, à liberdade (que move) presente na promessa, potência no acolhimento. E a necessidade de construção da já referida vontade coletiva (na perspectiva de Gramsci) capaz de através da luta pela terra, pela reforma agrária e pela democratização das relações sociais, chegar à promessa<sup>6</sup>.

O acento marxista, presente em tal discurso, reforçou a promessa e deu elementos para que fosse clarificado e assumido o já referido caráter de classe do Movimento<sup>7</sup>. Contribuiu com leituras da realidade, táticas de luta e formas de organização. Por sua vez,

---

<sup>5</sup> Portanto promessa que atuou no sentido de condensar poder, incentivar e controlar novos e imprevisíveis processos (ARENDETT, 1991, p. 255-259) e “*oferecer um espaço para a revelação da individualidade*”(AGUIAR, 2001, p. 91).

<sup>6</sup> A reflexão de Vendramini sobre o papel da religião na orientação ideológica do MST ajuda a entendermos o significado e a força do que estamos tratando como discurso-ação (2000, p. 139-162).

<sup>7</sup> No sentido ampliado, como identificamos no discurso e prática do MST, e que pressupõe: a) a divisão da sociedade em duas grandes classes opostas; b) a relação conflituosa entre ambas, dados os interesses, não só econômicos e sociais, mas também políticos e culturais, que as separa; c) um amplo pacto político-cultural (cultural no sentido de forma de vida) presente na configuração dessas classes, e não somente a natureza econômico-social dos sujeitos que agrega; d) a não definição prévia de um sujeito protagônico nas lutas por transformação social (conquista da terra, Reforma Agrária, democratização da sociedade), mas sim a aceitação de um protagonismo forjado na luta (práxis, isto é, síntese entre teoria e prática) e nos pactos conjunturais (históricos) que esta possibilita; e) o fato da classe trabalhadora, com a qual se identifica e se considera representante, ser mais amplo do que sua (do MST) base social.

suas versões, contextualizadas nas lutas populares, das mais longínquas às mais recentes, não deixaram de reforçar a mensagem da cruz, quando trouxeram ao movimento a presença mítica de lutadores sociais, especialmente a de “*companheiros*” latino-americanos, presença associada à temática da luta de classes sem, contudo, limitá-la à ação de protagonistas pré-definidos. Com isso, contribuíram para que, no interior do Movimento, se pudesse associar “*história e memória*”, fazendo “*o passado das lutas do povo como seu*” (CALDART, 2000, p. 236), isto é, de cada trabalhador e trabalhadora do MST e do Movimento em si. E fazendo da memória da morte uma obrigação de vida, a continuidade da tarefa do amigo que morreu na luta.

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

As idéias de movimento e de ação performática mantiveram-se presentes como princípio, objetivo e modo de agir nesse discurso, “*traço principal da humanidade é a possibilidade do indivíduo fazer-se a si próprio enquanto transforma a realidade e se produz como sujeito histórico*”, aliadas a uma vontade que rompe com o determinismo, e indica que “*tudo pode ser diferente do que é*” e prescreve um viver “*em estado de luta permanente*” capaz de “*transformar as circunstâncias*”, “*produzir utopias*” e agir em busca de “*conquistar direitos*” individuais e coletivos (p. 210-211). Por sua vez, a potencialidade educativa das relações sociais é extremamente valorizada, dado que o conjunto destas “*problematiza e propõe valores, altera comportamentos, destrói e constrói concepções, costumes e idéias*” (p. 220).

É grande a ênfase atribuída ao potencial educativo do coletivo: a coletividade educa quando se faz ambiente para produção de identificações e leva à constituição da identidade sem-terra nas pessoas, mas também para além delas (p. 217). Um dos elementos mais fortes

de identificação, para os trabalhadores e trabalhadoras sem terra e para o Movimento, como mostra tal discurso-ação, é a terra: terra para trabalhar, produzir, morar, viver, morrer. Terra que é reencontro na luta: do indivíduo com ela, consigo mesmo e que é, inclusive, tomada como princípio ontológico: “*Somos a terra no seu momento de auto-realização e auto-consciência*” (BOFF, 2000, p. 72). Princípio que tem coerência com a visão de história presente no Movimento que é a de “*enxergar cada ação ou situação particular em um movimento contínuo entre passado, presente e futuro*”, compreender ações e situações em suas relações e como parte de uma totalidade maior, e que ainda é coerente com a idéia de celebração: da vida, do nascimento e também da morte, principalmente a daqueles companheiros e companheiras caídos na luta (CALDART, 2000, p. 235).

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

Se, por um lado, a nova configuração do discurso-ação do Movimento, mais explícita, mais formalizada e mais racionalizada, colocou-se como uma necessidade para manter a unidade de um Movimento, que passou a lidar com um número crescente de trabalhadores e trabalhadoras rurais e que realizou sua penetração histórica por todo o território brasileiro, por outro, passou a colocar em risco o caráter de acontecimento<sup>9</sup> assumido pelo mesmo, em sua constituição, embora pretendesse manter a forma plástica de expressão de uma “*cultura com dimensão de projeto*”. Esses elementos não chegaram a colocar em questão as idéias de insurgência e as rupturas constituidoras do MST, mas não

---

<sup>8</sup> A expressão é de Caldart (2000).

<sup>9</sup> Aquilo que, nas perspectivas de Arendt e Foucault, “*representa interrupção das leis da natureza e da necessidade, introduzindo o acaso, contingência, novidade, diferença, vontade de jogo e experiência com formas de pensamento e sociabilidade*” (Ortega, 2000, p. 34)

deixaram de relativizar o agonismo<sup>10</sup>, a atenção ao acaso e a liberdade na possibilidade da experimentação. Podem ser vistos como a grande tensão com a qual o Movimento já convive e é desafiado a conviver, já que são próprios ao caráter ambíguo dessa cultura que se propõe a elaborar e reelaborar a síntese de um agir como movimento social e, ao mesmo tempo, instituição<sup>11</sup>.

O movimento foi uma lição que o pessoal teve, uma escola de vida; ajudou muito o pessoal a se construir como sujeito (Comunidade 3, 2001).  
Onde tiver povo organizado contra este projeto que está aí, de exclusão, projeto neoliberal, nós temos que estar junto com nossa bandeira do Movimento lutando também. Não só a gente luta pela terra; a gente luta pela transformação social, onde todos tenham direito, sejam eles quem for (Comunidade 4, 2001).

### Uma forma de vida

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

<sup>10</sup> Agonismo, termo utilizado no sentido que lhe atribui Foucault – como um estado de provocação e luta, que incita os sujeitos em relação a desencadearem a crítica e a criação, entre os seus pares, livrando-os do simples comportar-se (Foucault, 1995, p.245), (Ortega, 2000, p. 89).

<sup>11</sup> Heller, em sua teoria das objetivações sociais, teria elementos a fornecer para melhor compreendermos essa tensão. Fala na esfera das objetivações “*em-si e para-si*”, componentes da vida e da expressão humana com as quais o indivíduo pode relacionar-se desde o cotidiano, e que são próprias das estruturas políticas, leis e instituições. Essa esfera contém o “*em-si*” e o “*para-si*”. No caso em questão, o “*em-si*” seria associado à dimensão mais corporativa e estável do instituído e o “*para-si*” ao movimento, à crítica interna que dá movimento a esse instituído. “*Em-si e para-si*” estariam convivendo em unidade e tensão, e o predomínio de um sobre o outro, na relação, seria dado pelas vivências. O lado institucional dessa “*cultura com dimensão de projeto*” estaria dando peso à “*dimensão de projeto*”, ao passo que o lado movimento estaria abrindo e tornando possível a crítica ao projeto, dadas as circunstâncias de objetivação, deste, e os desafios por elas apresentados (Heller, 1991, p. 233-234).

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

Podemos dizer que se criou uma “*forma de vida*” em movimento, a partir da introjeção desse discurso-ação e da regulação, em conformidade com ele, da relação de cada sujeito consigo mesmo - “*cuidado de si*” - e com os companheiros - “*cuidado com os outros*”, com a “*cidade ou a comunidade*” (FOUCAULT, 2004, p. 271). Uma ética, como disse um dos nossos interlocutores do assentamento, onde o “*outro*” que a regula não é “*um exterior*” (determinações sociais, Deus), nem “*um interior*” (ser profundo, Deus em mim); o outro está aí, “*exterior e interior*” em dependência da síntese que se realiza e se expressa em cada um e no coletivo. É intersubjetividade à qual os elementos da relação estão integrados e se expressam na forma de vida criada e que são: a verdade do discurso-ação introjetado e as relações de poder experimentadas e re-dobradas sobre cada sujeito e sobre o Movimento, em si. Modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, “*reconhecido e lembrado*”, como mostra Ortega (1999, p. 127-129), e que resulta, portanto, da articulação, nas vivências, de algo que brotou nelas próprias, ou seja, os princípios do Movimento, a sua pedagogia, os valores que afirma, os saberes e as marcas que vêm produzindo nos sujeitos e no social. Princípios como: ter uma direção coletiva, divisão de tarefas respeitando aptidões, disciplina, estudo, formação de quadros, luta de massas e vinculação permanente entre direção do Movimento e base; pedagogia que vê a própria experiência “*de ser Movimento, construir o Movimento e construir-se como Movimento*”, ao mesmo tempo, como sujeito e como princípio pedagógico do MST. E que elege como matrizes pedagógicas: a pedagogia da luta, a da ação coletiva, a pedagogia da terra, do trabalho e da produção, a da cultura e a pedagogia da história (CALDART, 2000,

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

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

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

Tu estejas onde estiver, em qualquer lugar que tu estiver, está ali a tua identidade enquanto movimento. Seja acampado, seja assentado, tu defende sempre, né? Daí você pergunta a um assentado; você é ainda Sem Terra? Sou assentado, mas sou Sem Terra, sim, enquanto identidade e ideologia. Porque enquanto há gente lutando por terra pelo movimento o cara, mesmo assentado, continua Sem Terra. Onde tiver povo organizado, contra esse projeto que está aí, de exclusão, projeto neoliberal, nós temos que estar juntos com nossa bandeira do movimento, lutando também. Não só a gente luta pela terra; a gente luta pela transformação social, onde todos tenham direito, seja quem for (Comunidade 4, 2001).

## Formação e sofrimento

A trajetória do MST não deu lugar a fugas. Vimos que a própria religiosidade tornou-se encarnada nas lutas concretas e na história das lutas pela terra que transcendeu, no ontem e no hoje, a experiência de cada coletivo sem terra. Coerentemente, a relação com

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

Associada a outras técnicas de relação consigo e com os outros, como a formação permanente - que faz uso do estudo, da reflexão da prática, das análises de conjuntura, e ainda da mística, dos processos de simbolização, gestualização, produção cultural e material (CALDART, 2000), a relação com o sofrimento transformou-se em quase-norma, fez-se socializadora no interior do MST. Relembrando palavras de um dos nossos interlocutores do assentamento, “*a formação e o sofrimento*” marcaram as personalidades e deram força aos trabalhadores e trabalhadoras sem terra na sua trajetória de resistência e luta contra o poder do Estado, do latifúndio e do “*lado burguês*” da sociedade e, com isso, “*deixaram muita responsabilidade*”. Deram força para que também lutassem contra um “eu interior” que, vez por outra, tendeu a recorrer ao passado de excluído, aceitando readequar-se ao conformismo, à “*perspectiva normatizadora, socializadora, inerente àqueles que elegem a própria segurança como única preocupação da vida*” (AGUIAR, 2001, p. 83).

Se nessa caminhada, por um lado, os sem-terra livraram-se do “*provável*”, que seria a impossibilidade de se reproduzirem biológica e socialmente, por outro, expuseram-se ao incerto, ao “*perigo*”, ao “*aberto*” da ação política. Passaram a experimentar a instabilidade e a responsabilidade de conviver com a tensão, já caracterizada, de manter o lado corporativo institucional do Movimento e o seu lado aberto e agônico, ao mesmo tempo. Se essa tensão já é suficiente para colocar os sujeitos em permanente movimento há,

---

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

ainda, a dinamicidade do contexto social que os mantém frente à incerteza sobre “o quê” poderá vir a desafiá-los, a cada passo da vida social e da luta.

Embora os ganhos em autonomia possibilitados pela experiência em análise, aos sujeitos que reuniu e que hoje estão assentados, as preocupações com a manutenção e maturação da experiência têm sido sem dúvida enormes, tanto para o assentamento, como para o MST. Estas preocupações estão relacionadas à manutenção do “acontecimento”, mas também ao lugar, ou melhor, ao “*não lugar*” atribuído à produção camponesa pelo projeto neoliberal para a agropecuária, e às decorrentes dificuldades que se colocam para o MST resistir às ameaças desse projeto no âmbito da produção e também politicamente. “*Ocupar, resistir e produzir*” são “palavras de ordem” que, a cada dia, adquirem mais peso e significado no cotidiano do MST. E exigem a permanente movimentação (formação e ação) dos sujeitos reunidos nos acampamentos, nos assentamentos e nos demais espaços organizativos e formativos do MST, como mostra o depoimento de um assentado.

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

Um vir-a-ser

Para se autorizarem a um vir-a-ser singular, inusitado, esses sem-terra, cuja trajetória de formação acompanhamos, interromperam processos, reverteram seqüências de atos, impugnaram discursos e promoveram o alargamento político e ético de sua presença no social. Fizeram-se presentes na cena pública por meio de gestos discursivos e não discursivos – discurso-ação - quando foram capazes de combinar a recusa, a denúncia e a afirmação. Recusa ao passado de exclusão – constrangimento à itinerância, disposição à coação das necessidades e da força que intentava reduzir as vidas ao mero comportar-se; recusa às tentativas de setores do Estado e da sociedade criminalizá-los, quanto à questão

da terra; denúncia de uma sociedade, à qual responsabilizam pela existência de tantos homens e mulheres sem terra e sem trabalho e afirmação de si-mesmos como “*lutadores sociais*” que criaram novas relações e conquistas materiais, éticas e políticas, mesmo convivendo com conflitos, tensões e contradições no âmbito de suas lutas, da organização para o convívio cotidiano e para a produção. Afirmação de uma forma de vida – modo de ser e de conduzir a vida, perceptível pelos outros como singular, a ponto de serem reconhecidos e lembrados.

Contudo, esse vir-a-ser, essa identidade sem-terra, tem demandado um estado permanente de disposição ao debate, pois o discurso-ação que o convoca, para manter a forma de vida então criada pressupõe “*jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação*” (ORTEGA, 2000, p. 89)

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

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

Uma história verdadeira, uma história sem mentira, uma história construída e formalizada, ela. Quem é contra a nossa história são os fazendeiros que não gostam. E, na verdade, que construiu a nossa história foi nós mesmos, até aqui em Júlio (Comunidade 4, 2001)

## Referências

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

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

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

CALDART, Roseli Salette. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000. 276 p.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política / Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 264-287.

\_\_\_\_\_. *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales*. Barcelona: Paidós. 1999a. v.3, 474 p.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994. 142 p.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b. 246 p.

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

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 229-249.

GRAMSCI, António. *Obras escolhidas*. Lisboa: Ed. Estampa, 2 v., 1974. 408 p., 339 p.

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

HELLER, Agnes. *Teoria de los sentimientos*. 2. ed. México: Fontamara, 1989. 313 p.

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

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

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

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

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

VENDRAMINI, Célia Regina. *Terra, trabalho e educação: experiências sócio-educativas em assentamentos do MST*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001, 208 p.