

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
MESTRADO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LINGUAGEM E SOCIEDADE**

IDENTIDADE E IMAGINÁRIO: A DISCURSIVIDADE NO MST

Nilo Honório Alves do Canto

CASCADEL

2006

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
MESTRADO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LINGUAGEM E SOCIEDADE

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

IDENTIDADE E IMAGINÁRIO: A DISCURSIVIDADE NO MST

Linha de Pesquisa: Linguagem e Cultura

Autor:

Nilo Honório Alves do Canto

Orientadora:

Profa. Dra. Maria José Rizzi Henriques

Co-orientadora:

Profa. Dra. Roselene de Fátima Coito

CASCADEL

2005

Nilo Honório Alves do Canto

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

IDENTIDADE E IMAGINÁRIO: A DISCURSIVIDADE NO MST

Linha de Pesquisa: Linguagem e Cultura

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

CASCADEL

2006

Nilo Honório Alves do Canto

IDENTIDADE E IMAGINÁRIO: A DISCURSIVIDADE NO MST

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Comissão Examinadora

Profª Drª Maria José Rizzi Henriques

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Profª Drª Eliane Cardoso Brenneisen

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Cleudemar Alves Fernandes

Universidade Federal de Uberlândia

Cascavel, 02 de março de 2006

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar o discurso midiático do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, para detectar as significações imaginárias sociais que o compõem, ou seja, como os sem terra definem sua identidade, quem são e o que querem. O presente estudo é fundamentado nos conceitos de imaginário e de instituição social desenvolvidos pelo filósofo grego Cornelius Castoriadis: nas concepções lingüísticas de dialogismo e de polifonia de Mikhail Bakhtin, para quem toda forma de comunicação consiste numa interação em forma de diálogo, com perguntas e respostas; e nos conceitos de ideologia e de mediação de John B. Thompson, que escreve sobre as interações mediadas pelos meios de comunicação de massa e discute o uso ideológico das formas simbólicas. Trata-se de um estudo lingüístico, em que procuramos distinguir as vozes que dialogam no discurso de identidade do MST e que estratégias usam na construção de sua identidade. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica, inicialmente do contexto sócio-histórico do campesinato; a seguir da fundamentação teórica; e, finalmente, dos textos de identificação e de propostas do MST a serem analisados, disponíveis na página eletrônica do movimento na Internet (www.mst.org.br).

Palavras chave: sem-terra, dialogismo, imaginário, mediação, ideologia

ABSTRACT

The objective of this research is the analyzes of the mediated speech of the Brazil's Landless Workers Movement (MST) in order to detect the social imaginary significations that compose it, as the landless define their identity, who they are and what they want. The present work is based on the concepts of imagination and social institution as developed by Greek philosopher Cornelius Castoriadis; on the linguistic concepts of dialogism and polyphony by Mikhail Bakhtin, to whom every type of communication consists of a kind of dialogue, with questions and answers; and on the concepts of ideology and mediation by John B. Thompson, who writes about the mediated interactions through the means of communication and discusses the use of ideological use symbolic forms. It is about a linguistic study, in which we try to distinguish what voices are spoken on MST speech and the strategies are used to build their identity. As this research is about materialistic analyzes of MST speech, we can empathize the workers organization social historic context. The methodology used is bibliographic research, first of the social historical context of rural workers ; then of the theoretical; and, finally, of the texts of identification and the MST purposes to be seen, available in the movement Internet home page. (www.mst.org.br)

Key words: landless, dialogism, imagination, mediation, ideology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
PRIMEIRO CAPÍTULO O CAMPESINATO NA MODERNIDADE	15
SEGUNDO CAPÍTULO O SÓCIO-HISTÓRICO E AS INSTITUIÇÕES	29
TERCEIRO CAPÍTULO DO DIALOGISMO: A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98
ANEXOS	102

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo detectar as significações imaginárias no âmbito das enunciações do discurso midiático do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) que definem aspectos de sua identidade. Por identidade compreendemos o conjunto de signos que, criados nas relações entre a infra e a superestrutura, forma a consciência de classes sociais, de segmentos de classe, perceptível nos níveis existentes entre a ideologia do cotidiano e a ideologia oficial, dominante.

A identidade, no seu sentido lato, é forjada no complexo campo semiótico a partir de escolhas feitas por uma classe e/ou segmento de classe dos signos que instauram sentidos, que significam de modo particular e permitem a ação humana e a comunicação.

No conjunto dos escritos bakhtinianos, a ênfase no dialogismo, na realidade da linguagem existente, nas relações entre a infra e a superestrutura instituída sócio-ideologicamente, indica os parâmetros da pesquisa neste campo: o circuito da comunicação, as condições da comunicação — relacionadas às estruturas sociais — a análise semiótico-discursiva.

Sendo a fala o motor que promove as transformações da linguagem — linguagem composta por signos ideológicos —, é exigência teórico-metodológica determinar a arena da luta de classes, seja na pluralência social do signo no confronto dos índices de valor contraditórios, seja no confronto dos interesses sociais de uma mesma comunidade semiótica, seja no reflexo/refração do ser no signo ideológico.

Nossa investigação tem como objeto de pesquisa o MST, que a sociedade brasileira viu nascer e se organizar em nível nacional, nos últimos anos, e que, em sua breve história, é apresentado como nota dissonante no concerto hegemônico

constituído pelo discurso a respeito da questão agrária no Brasil. O campo e a terra, alardeados como o celeiro da nação, como o *locus amenus* literário¹, espaço da vida simples e pacata, de saúde e trabalho edificante, esse campo e essa terra passam a ser ouvidos ao som de uma voz que anuncia conflito, que reclama a posse da terra expropriada ao trabalho.

O MST é uma organização que trouxe à tona um conflito há muito tempo submerso à força de um discurso oficial, fato que embora não seja inédito na história brasileira, ganha destaque pelos espaços que o movimento soube ocupar nos meios de comunicação, tornando-se um interlocutor obrigatório em se tratando da questão agrária. O movimento, desde a primeira ocupação de terras em 1979, tornou-se uma grande força de pressão no sentido de assentar os trabalhadores rurais na terra.

Propomo-nos, então, com este trabalho, a tarefa de investigar o discurso do MST, principalmente aquele que parece se dirigir, em função do meio escolhido, à parcela da população não participante do movimento, para verificar como ele se institui como discurso, quais estratégias utiliza no embate com as idéias dominantes, em termos bakhtinianos, como se dá seu diálogo com a população não participante do movimento, com a instituição que, em termos que J. B. Thompson denomina de mediação da cultura, chamamos de opinião pública.

Uma das perspectivas que se oferecem à pesquisa na área das relações entre linguagem e sociedade é a investigação da construção de formas simbólicas entre as forças atuantes na sociedade. De um lado uma formação ideológica com a finalidade de manutenção da relação assimétrica, do domínio de grupos privilegiados. De outro, também se utilizando de construções simbólicas, discursos de contestação exigindo mudança e justiça social.

¹ A noção de *locus amenus*, lugar ameno, é característica do movimento árcade na literatura brasileira, em que a natureza campestre desempenha apenas a função de cenário bucólico.

Trata-se de vozes que duelam e que tentam ocupar espaços. Pretendemos, pois, contribuir na elucidação de estratégias utilizadas nesse embate ideológico, investigando a constituição do imaginário no discurso do MST, em relação a seus signos, ao seu conteúdo e forma.

Não se trata de um estudo predominantemente histórico da trajetória dos Sem Terra – a bibliografia existente nesse aspecto é extensa e suficiente –, é mais um estudo lingüístico, um estudo da construção de significados no horizonte social do movimento com fundamentação nas concepções de signo e de linguagem de Mikhail Bakhtin.

Apesar de nosso foco ser o discurso de identidade do MST, disponível na página eletrônica do movimento, é preciso situar a organização no contexto histórico. Para isso, no primeiro capítulo, traçamos uma breve história da formação do campesinato brasileiro e de seu passado de lutas para trabalhar e viver na terra. Faz-se necessária essa revisão inclusive para esclarecer que o campesinato brasileiro, pelas suas características diferenciadas, não pode ser pensado a partir dos referenciais utilizados para a situação do campesinato europeu do século XVII ou do campesinato russo do início do século XX. Essa revisão se apóia principalmente nos historiadores Eric Hobsbawm e Edward Thompson; em termos de campesinato brasileiro e da história do MST, utilizamos os trabalhos de José Souza Martins, Leonildes Medeiros, David Caume e Zander Navarro.

As considerações retomam a importância do campesinato nas transformações estruturais societárias que permitem relacionar a caracterização da vida agrária brasileira e a emergência de um movimento como o MST no Brasil. Dessa breve contextualização do objeto, considerando a força política do campesinato nas revoluções do mundo capitalista, partimos, no segundo capítulo, para uma discussão teórica sobre o ser da sociedade e o ser da história.

Enfatizando o contexto sócio-histórico discutimos a relação entre sociedade e história, apoiados nas reflexões de Cornelius Castoriadis (1982) e sua proposição da inseparabilidade dessas duas instâncias.

Salientamos que, ao apresentar como se articula o discurso verbal escrito do MST na mediação com a sociedade, utilizando categorias bakhtinianas, justifica-se esta pesquisa em sua originalidade, pois ela elucidará que identidade é construída nesse discurso e quais estratégias são utilizadas na manutenção dessa identidade.

Especificamente, tentamos identificar que vozes “falam” no discurso midiático do MST. Já quando nos referimos ao discurso oficial do movimento, percebe-se a presença de uma segunda voz, visto que, paralelamente às manifestações discursivas da página eletrônica, existirá, internamente, a discussão, o debate de idéias e posições divergentes, uma vez que se trata de uma organização de nível nacional. Desse modo, não podemos nos envolver pela ficção de um discurso homogêneo em todos os níveis. Além disso, por não se tratar da única organização brasileira que luta pela terra para os trabalhadores rurais, poderemos verificar se ocorre ou não o diálogo com outras organizações, cujas vozes podem, portanto, ser silenciadas, na tentativa de instaurar um discurso único, monológico.

A fundamentação nas concepções desenvolvidas pelo filósofo grego Cornelius Castoriadis, na obra *A instituição imaginária da sociedade* (1982), permite-nos uma fecunda interpretação do ser histórico e do ser social. Para o autor, as dimensões temporais diacrônica (sucessão) e sincrônica (conjunto) são inseparáveis e ainda assim abstrações insuficientes para explicar o fenômeno sócio-histórico. Insuficientes na medida em que a lógica e a ontologia ocidentais exigem a aplicação de determinações não pertinentes à natureza magmática do sócio-histórico. Dizer

que a sociedade é implica o uso de uma categorização que não lhe é inerente, visto que ela não pode *ser*, quando *ser* significa *ser determinado*. Por outro lado, se a sociedade fosse uma coexistência de diversidades, então poderíamos decompô-la em partes até chegarmos à unidade suscetível de definição unívoca.

Em suas considerações, Castoriadis nega a linearidade da história como sucessão temporal, pois fica implícito nela um esquema de coexistência e de um arranjo do mesmo, visto que o que sucede não deixa de estar junto ao que sucede, compondo ambos uma unidade. Assim, o tempo seria apenas a ilusão de mobilidade do ser imóvel e determinado. Dessa maneira, é impossível pensar a alteridade, a possibilidade de mudança, a extinção e o surgimento de sociedades, em outras palavras, a transformação da sociedade. Torna-se necessária, pois, uma lógica que ultrapasse os limites da lógica conjuntista e identitária, da lógica da determinação.

A recusa da dimensão conjuntista nos afasta das concepções de língua como inventários, grupos, conjuntos de sentença ou paradigmas; a recusa do esquema de sucessão nos afasta de categorias como a de causa e consequência (também conjuntizáveis), por serem inseparáveis, o que é suficiente para provar que se trata de partes do mesmo.

Tratando-se de uma pesquisa bibliográfica, implicou um levantamento sistemático de dados que abrangeu artigos na revista e no jornal do MST, dissertações de mestrado e teses de doutorados, obras publicadas no território nacional. Do material obtido sobre o MST nessa bibliografia, as abordagens apresentadas — embora relevantes e necessárias — não atenderiam aos nossos objetivos, permitindo, contudo, uma compreensão geral da trajetória do MST e de suas diretrizes. Utilizamos do mesmo procedimento na constituição dos instrumentos de análise: as categorias lingüísticas de Mikhail Bakhtin (dialogismo e

polifonia); os conceitos de ideologia, as estratégias ideológicas e mediação em John B. Thompson; e as noções de imaginário, instituição e sócio-histórico em Cornelius Castoriadis.

Nosso trabalho privilegia como fontes os textos que professam a identidade e os objetivos da organização, disponíveis na página eletrônica do MST na Internet, que, além de fornecer notícias de e sobre o MST, traz a história do movimento contada por ele mesmo, apresenta artigos de sociólogos, jornalistas, filósofos e militantes, entre outras personalidades da vida intelectual brasileira.

Esses dados, juntamente à literatura já disponível sobre o MST, são considerados suficientes para os nossos procedimentos de análise, levando-se em consideração os teóricos apresentados. A importância deste estudo está relacionada ao seu aspecto documental que, orientado para fontes primárias históricas, contribui para a clarificação de eventos contemporâneos; e, também, à colaboração para os estudos da linguagem e do imaginário.

O primeiro capítulo contextualiza as mudanças na vida camponesa com o advento da moderna agricultura e as histórias de luta dos camponeses no Brasil, além do surgimento do MST na sociedade brasileira, sua trajetória, suas perspectivas e suas estratégias de luta.

No segundo capítulo, apresentamos os conceitos de sócio-histórico e de imaginário nas instituições sociais, segundo Cornelius Castoriadis; os conceitos de signo lingüístico e de dialogismo na perspectiva bakhtiniana; e as concepções de ideologia e de mediação de acordo com John B. Thompson.

No terceiro capítulo, levamos a efeito a análise dos textos de identidade e de propostas do MST. A análise toma como ponto de partida os textos de identificação do MST disponíveis na página eletrônica, mas considerando-os como a entrada no discurso ideológico do MST. As unidades textuais, portanto, não são

analisadas como estruturas isoladas ou como literalidade: adotamos uma perspectiva dialógica em que cada enunciado é tomado como parte de um discurso, como réplica a um enunciado anterior.

PRIMEIRO CAPÍTULO

O campesinato na modernidade

Consideramos necessária uma breve historicização do campesinato europeu da época da Revolução Industrial, não só para demonstrar o caráter recorrente do avanço do capital sobre o campo, gerando a expropriação dos camponeses, mas principalmente para que não se confundam esses camponeses com os camponeses brasileiros contemporâneos, cujas características veremos que são muito diferentes, ainda que ambos sofram a expropriação característica do modo capitalista de produção.

Cabe especificar a trajetória campesina na modernidade, o processo capitalista em relação ao campo e o surgimento do campesinato no Brasil, marcado pela escravização indígena e africana.

A tradição da literatura marxista colocou o proletariado urbano como a classe de potencial revolucionário, a classe que faria a revolução socialista, estágio obrigatório para se atingir o sistema comunista de produção. Nessa perspectiva, o campesinato era a instância conservadora, à qual mal cabia a designação de classe.

Entretanto, as grandes mudanças tiveram seu começo no mundo agrícola. Alberto Passos Guimarães, no livro chamado *A Crise Agrária*, descreve como revolução agrícola as modificações ocorridas na primeira metade do século XVIII na Inglaterra, “o primeiro país a romper as barreiras do feudalismo na Europa” (GUIMARÃES, 1979, p.29). Naquele país a servidão fora abolida quatro séculos antes, permitindo o surgimento de uma classe de camponeses livres, e, a partir do século XVII, a produção e o comércio agrícola é estimulado pelo capital proveniente dos metais preciosos vindos dos novos continentes (entre eles o ouro brasileiro e a prata uruguaia).

Com o crescimento da população, duplica-se o consumo de cereais num período de sessenta anos. Exigências como essas do mercado implicaram o aproveitamento de terras não cultivadas, levando a uma redistribuição de áreas a novos proprietários, com isenção de tributos e dispensa de impostos além de outras vantagens, favorecendo o fortalecimento da propriedade privada e eliminando as chamadas terras comuns dos camponeses, no processo denominado de “cercamentos” (THOMPSON, E. P. 1987, p. 48).

As grandes massas de ocupantes e moradores das terras comuns, e suas culturas de subsistência, foram expulsas, sendo deslocadas para as novas atividades que surgiam — as manufaturas. E os novos proprietários independentes, à altura de 1750, já haviam se transformado em operários agrícolas ou em rendeiros.

Edward P. Thompson (1987, p. 49) não deixa de acusar o papel dúbio, no processo de cercamento das terras comuns, do pequeno proprietário, que aspirava à rigorosa limitação dos direitos comunais. “Os olhos do pequeno proprietário (como os de qualquer lavrador em qualquer época ou nação) brilhavam diante da expectativa de obter imediatamente o direito de propriedade”, ainda que essa propriedade fosse bem pequena. Já os camponeses não proprietários somente perderam com os cercamentos.

A concentração da propriedade agrária fez aumentar a população das cidades, e a oferta de mão de obra barata que sustentara o desenvolvimento industrial, o qual, observa Eric J. Hobsbawm, “não se deveu à superioridade tecnológica e científica” (HOBBSAWM, 1982, p 45), mas a algumas condições encontradas na ilha, entre elas o fato de que a agricultura já estava preparada para alimentar uma crescente população não agrícola e para fornecer um excedente de mão de obra para a cidade, fornecendo também mecanismo para o acúmulo de

capital (HOBBSAWM, 1982, p.47). Estava, pois, aberto o caminho para o florescimento da revolução.

Na Inglaterra, a propriedade agrária estava concentrada e o acúmulo de capitais atingiu volumes altíssimos. Os proprietários agrícolas enriqueceram com o consumo da população que emigrou do campo para as cidades e tiveram elevada a renda da terra, lucrando também nas parcerias e arrendamentos. No continente, entretanto, a revolução agrícola demorou uns trinta anos mais para começar. Ainda havia uma grande tributação e, em alguns lugares, a servidão. Os camponeses tinham posse de considerável parte do solo, embora sem a propriedade plena. Ali, somente em 1770 o governo concederia isenção de impostos às terras desbravadas e cultivadas. Fizeram-se tentativas de eliminar os pastos comuns, e muitos proprietários expropriaram as terras ocupadas por camponeses. Mesmo que não com tanta intensidade como na Inglaterra, duas características da revolução agrícola acabam se concretizando na França, por volta do fim do século XVIII: a concentração fundiária e a elevação dos preços e das rendas da terra, esta nos níveis equivalentes ao da Inglaterra (GUIMARÃES, 1979, p.33).

Nos outros países, a agricultura moderna iria tardar um pouco mais. Na Rússia, por exemplo, a servidão somente seria abolida na segunda metade do XIX; e na Alemanha os senhores feudais ainda constituiriam entrave à revolução até a metade do XIX.

O historiador Eric J. Hobsbawm observa que mesmo com a Revolução Francesa tendo abolido o feudalismo, a França não se tornou um país de senhores de terra nem de fazendeiros comerciais, “mas em grande parte de vários tipos de proprietários camponeses, que se tornariam o principal amparo de todos os regimes políticos subseqüentes que não ameaçaram tomar suas terras.” (HOBBSAWM, 1982, p.173).

Mas a realidade camponesa na Europa pós-revolução francesa foi de perda e de expropriação, mesmo na Livônia, onde os servos foram elevados a proprietários, “pois a ganância dos todo poderosos proprietários de terra logo transformou a emancipação em um mero instrumento de expropriação camponesa” (HOBSEBAWM, 1982, p.174): os camponeses, entre 1819 e 1859, perderam, no mínimo, um quinto de suas terras, enquanto as dos senhores cresciam de 60 a 180%. As terras “eram cultivadas por uma classe de trabalhadores sem terra” (HOBSEBAWM, 1982, p.174), cujo surgimento era o resultado da falta de desenvolvimento industrial local e da produção de uma ou duas principais safras para a exportação.

Se a Revolução Agrícola teve resultado econômico benéfico a longo prazo, no curto prazo as perdas foram grandes, como se pode exemplificar com a fome irlandesa de 1847. Hobsbawm assinala que em alguns lugares, como na Alemanha, na França e na Escandinávia, os camponeses receberam terras ou tiveram confirmada sua posse, mas não se tornaram uma classe de pequenos fazendeiros, principalmente porque, ainda que quisessem a terra, “raramente queriam uma economia agrária burguesa” (HOBSEBAWM, 1982, p.176).

Podemos perceber que, no caso europeu, tivemos a expropriação dos camponeses que estavam na posse da terra, de um campesinato com história na terra desde tempos remotos, ou seja, de um campesinato estabelecido que passou da tradição feudal para o modo de produção capitalista sentindo duramente os efeitos deste último, o que marca a grande diferença para o camponês brasileiro, que surge por uma necessidade do capital. “O nosso campesinato é constituído com a expansão capitalista, como produto das contradições dessa expansão” (MARTINS, 1983, p.13).

No Brasil, as próprias palavras “camponês” e “campesinato” têm uso recente. José de Souza Martins, no livro intitulado *Os camponeses e a política no Brasil*, observa que elas foram introduzidas há poucas décadas no vocabulário brasileiro para “dar conta das lutas dos trabalhadores do campo que irromperam em vários pontos do país nos anos cinqüenta” (MARTINS, 1983, p. 21). O autor explica que, mais do que simples palavras, trata-se da expressão da unidade da luta dos trabalhadores rurais, anteriormente designados com palavras imprecisas e de duplo sentido, como “caboclo”, “tabaréu” ou “caipira”.

Embora as palavras sejam de uso recente, a classe denominada campesinato tem origem no Brasil bem antes, no período colonial, devido à interdição da propriedade para quem “não tivesse sangue limpo, quem fosse bastardo, mestiço de branco e índia” (MARTINS, 1983, p.31) e para quem fosse excluído pela prática do morgadio, através do qual somente os primogênitos poderiam receber herança, o que, durante muito tempo, garantiu a concentração da propriedade.

Esses primeiros camponeses, agregados ou posseiros dentro das grandes fazendas, estavam alijados da propriedade da terra pela concentração e privados do trabalho livre, para que não concorressem com o trabalho escravo numa economia paralela, isenta do tributo representado pelo escravo, fonte de renda capitalista para a metrópole (MARTINS, 1983, p. 37). Tal exclusão da terra e também do trabalho livre atrelava-se à exclusão dos direitos políticos, visto que a Constituição de 1824 estabelecia, “entre outras, uma restrição essencial de ordem econômica para que alguém pudesse ser eleitor ou elegível” (MARTINS, 1983, p.40).

A abolição da escravatura, necessidade do capital após o fim do tráfico negreiro da África para o Brasil, poder-se-ia prever, geraria uma demanda imensa de mão de obra para as terras brasileiras, e, com o regime de sesmarias,

possibilitariam aos trabalhadores do campo abrirem suas posses pelas enormes extensões de terras. Entretanto, as elites proprietárias, donas do poder político, haviam instituído um novo regime fundiário através da Lei de Terras, promulgada em 1850, a qual proibia a abertura de novas posses.

Na prática, a Lei de Terras, proibindo o acesso à terra aos camponeses, a não ser pela compra, reservou aos trabalhadores rurais a tarefa de substituir, como trabalhadores livres, a mão de obra escrava, impedindo que esses trabalhadores fossem de fato livres senão para o trabalho dentro da grande propriedade. Ainda que pudessem, mediante o seu trabalho, acumular pecúlio, “com o qual pudessem mais tarde comprar terras” (MARTINS, 1983, p. 42).

“Com essa mudança, a questão do campesinato é colocada em novos termos” (MARTINS, 1983, p. 42). O camponês e o fazendeiro separam-se, uma vez que já não dividirão a mesma terra como posseiro e sesmeiro. A partir desse momento, surge um campesinato de pequenos proprietários, de homens livres, o que caracteriza principalmente o que aconteceu no sudeste e no sul do Brasil, regiões, sobretudo esta, onde, bem mais tarde, surgiria o MST.

As diferenças entre a política de terras no nordeste e no sudeste do país se deveram à modalidade de trabalho livre que os fazendeiros encontraram. No nordeste, os escravos foram substituídos pelos antigos moradores, com oferecimento de muitos dias de trabalho gratuito, numa economia canavieira em crise; no sudeste, a economia cafeeira emergente sustentou-se no trabalho de colonos estrangeiros, que recebiam em dinheiro e que podiam plantar seus alimentos entre o cafezal, ainda que também tivessem de ceder dias de trabalho gratuito para os fazendeiros (MARTINS, 1983, p. 44).

A República é proclamada no Brasil com a ordem fundiária bastante alterada em relação à do período colonial; nesse momento, a concentração de terra,

não mais do escravo, é fator mais relevante de subjugação do trabalho. Em termos políticos, tivemos a eliminação da interdição dos direitos eleitorais dos libertos e a do preceito de renda mínima para a participação eleitoral como eleitor ou elegível.

Entretanto, se nessa época já podemos falar de campesinato brasileiro, ainda se estava muito distante de justiça social, de liberdade e igualdade de direitos, visto que, desde os tempos coloniais, o coronelismo e o clientelismo eleitoral funcionavam como “um sistema eficaz de exclusão política” (MARTINS, 1983, p. 44).

A segunda metade dos anos 50 e o início da década seguinte são dos momentos mais expressivos em que os trabalhadores rurais puderam mobilizar-se e organizar-se e, assim, adentrarem “o espinhoso e complexo campo da política” (NAVARRO, 2002, p. 199).

O que aconteceu nesse período é assim descrito por Leonildes Medeiros: “No Brasil, nos anos 50 e início dos anos 60, os conflitos no campo se generalizaram”, não apenas em termos da abrangência nacional, mas pela constituição de “uma nova identidade e uma linguagem comum que passaram a agregar no plano político, diferentes tipos de trabalhadores” (MEDEIROS, 1998, p. 41). José de Sousa Martins também destaca esse período: “os trabalhadores rurais de várias regiões, durante os anos cinquenta, começaram a manifestar-se de modo propriamente político” (MARTINS, 1994, p. 60).

O aparecimento de uma linguagem e de uma imagem de classe sintetizada em termos de “trabalhadores agrícolas”, “lavradores” ou “camponeses” é fruto de diferentes processos, entre eles o acirramento dos conflitos em razão das relações de trabalho e o surgimento de disputas pelo acesso à terra (MEDEIROS, 1998, p. 42-3).

Esse momento marcante da expressão dos trabalhadores deve-se à atuação de alguns agentes como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), as ligas camponesas e os sindicatos de trabalhadores rurais, os quais não tardariam, entretanto, a disputar o papel principal de mediador e de porta-voz dos trabalhadores. Medeiros salienta o papel da imprensa comunista, através de jornais como Voz Operária, a partir de 1959 denominado Novos Rumos, e Terra Livre, “principal instrumento escrito de propaganda das bandeiras do PCB entre os trabalhadores do campo e de apoio às lutas desenvolvidas por esse segmento” (MEDEIROS, 1998, p. 44), na formação da imagem camponesa. Tais publicações visavam à orientação dos movimentos emergentes, através da conscientização dos direitos, do combate à injustiça e da denúncia da exploração.

O que podemos claramente discernir nesse ponto é uma das grandes características do mundo moderno auxiliando no processo de mobilização dos trabalhadores rurais: trata-se da mediação, ou seja, do fato de que a vida moderna passa necessariamente pelos meios de comunicação de massa, tópico que discutiremos mais detidamente no próximo capítulo.

Pode-se apontar como uma das características mais importantes do papel da imprensa e da crescente mobilização o deslocamento das lutas dos trabalhadores e dos conflitos do âmbito privado para a esfera pública, na terminologia de Habermas, conforme citado por Thompson (1995, p. 144), isto é, não se tratava mais de conflitos reduzidos ao interior de uma determinada propriedade ou a um agricultor ou a um pequeno grupo. As reuniões, as mobilizações e a divulgação dos conflitos em outros contextos espaciais permitiram o surgimento de uma consciência de classe camponesa. Além disso, permitiu ao Brasil urbano o conhecimento do que acontecia no Brasil rural.

Por outro lado, essa mesma visibilidade da organização dos trabalhadores motivaria a reação da elite proprietária rural e das autoridades a seu serviço, sem que devamos deixar de atribuir essa reação também à crescente polarização entre os agentes que vinham disputando a “influência e o controle do processo de organização” dos trabalhadores do campo: as ligas, os partidos, a Igreja (NAVARRO, 2002, p. 199).

O estágio de organização e mobilização dos trabalhadores seria drasticamente alterado em decorrência do golpe militar de 1964, que além da perseguição política e da violência para com os trabalhadores e, principalmente, a seus líderes, provocou um grande retrocesso em termos de política fundiária, permitindo o avanço do capital sobre o campo e promovendo uma reforma agrária apenas para desmobilizar os trabalhadores, visto que “as desapropriações de terras seriam feitas nos casos e nas áreas de tensão social” (MARTINS, 1983, p.96).

Os anos que se seguiram ao golpe militar de 1964 foram de perseguição e repressão aos trabalhadores do campo, como também o foram no meio urbano, ainda que com menos notoriedade. Foram os anos de vigência do Estatuto da Terra, aprovado por um congresso elitista e contrário à reforma agrária, a não ser de forma emergencial e localizada, para “impedir que a questão agrária se transforme numa questão nacional, política e de classe” (MARTINS, 1983, p.96).

O Estatuto da Terra priorizava a colonização das áreas novas da região amazônica e de partes do centro-oeste, pela remoção e assentamento, nelas, dos trabalhadores oriundos das regiões de tensão e dos excluídos pela concentração da propriedade. Porém, dois anos após o início da vigência do estatuto, com a decisão governamental de subsidiar empresas industriais agropecuárias naquelas regiões, as terras passaram a ser destinadas às grandes empresas, atraídas pelos incentivos

fiscais, subsídios que não estavam disponíveis para os camponeses, novamente excluídos.

Entretanto, mesmo sob a repressão do governo militar e da grande concentração da propriedade rural, a força dos conflitos fundiários obrigou o governo militar a fazer uso do mecanismo, previsto no Estatuto da Terra, de desapropriação de terras por interesse social (MARTINS, 1983, p.99). Os anos do golpe foram também anos de resistência e de experiência no conflito.

A violência contra os lavradores durante o regime militar chegou a tal ponto que até a Igreja se manifestou, em 1980, através de “um documento em que firma uma posição de apoio ao campesinato e aos povos indígenas” (MARTINS, 1983, p.99), em que defende a legitimidade da propriedade camponesa e apóia a Comissão Pastoral da Terra², iniciada em 1975 para mobilizar os camponeses e trabalhadores rurais.

O fim da ditadura militar encontra as lutas camponesas “muito adiante dos partidos políticos, clandestinos ou legais” (MARTINS, 1983, p. 102), por estes não terem conseguido encontrar o seu lugar nas lutas camponesas ou por não terem conseguido compreender o campesinato a partir de referenciais utilizados na compreensão do proletariado, o qual sempre ocupou um lugar preferencial na história dos partidos de esquerda, atribuindo aos trabalhadores da indústria o potencial revolucionário e relegando os camponeses a um papel coadjuvante na construção de uma nova sociedade, isso quando não os considerasse um empecilho nessa luta.

É nesse período, poucos anos antes do fim do governo militar, que várias estruturas organizativas dos camponeses, experimentados no conflito e resistentes à violência da ditadura e ao avanço capitalista, entrelaçaram-se dando surgimento

² A Comissão Pastoral da Terra (CPT) é uma instituição civil, sem fins lucrativos, criada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para atuar nas questões agrárias.

ao MST. Essas estruturas eram os sindicatos de trabalhadores rurais, membros da Igreja, a Comissão Pastoral da Terra, as ONGs, e, entre elas, o MST “se consolidou com uma estrutura capaz de expressar os interesses coletivos de uma considerável parcela dos trabalhadores do campo” (TORRENS, 1994, p. 145). Não afirmamos que o MST é fusão dessas organizações, uma vez que elas ainda existem e desenvolvem as suas próprias formas de luta, apenas que elas tiveram grande influência no surgimento do MST.

É importante salientar essa origem para que não se pense o MST como um movimento isolado na história do país, mas sim como uma organização que se autonomizou a partir da interação com outros mediadores das lutas camponesas e mesmo com o confronto com tais mediadores. “O MST é uma organização que se insere num campo de forças sociais específico onde atuam movimentos e instituições bem diversificadas” (TORRENS, 1994, p. 146).

O momento em que surge o MST é caracterizado pela expansão da área de monocultura de exportação, da mecanização agrícola e da especulação financeira da propriedade, que causaram, na década de 1970, a expulsão, do campo, de “um contingente de aproximadamente 16 milhões de trabalhadores rurais” (TORRENS, 1994, p. 148).

Torrens destaca que entre os outros mediadores que contribuíram para o surgimento do movimento, “o trabalho organizativo dos sem-terra foi fortemente baseado em determinados espaços de discussão previamente existentes nas comunidades de camponeses” (TORRENS, 1994, p. 148), referindo-se aos espaços de leitura e interpretação dos textos bíblicos nas igrejas. O autor ressalta ainda um tópico de grande importância para a nossa pesquisa: a unidade política entre a CPT, os sindicatos rurais, setores da Igreja e MST no início do processo organizativo, unidade construída em razão da “própria situação prematura das estruturas

organizativas, que ainda não haviam definido de modo mais preciso a sua forma de inserção nos conflitos agrários” (TORRENS, 1994, p. 149).

Nessa fase inicial, o MST se caracterizava pela grande capacidade de definição de sua base social; suas ações eram pautadas pela negociação e tinham os governos estaduais como seus principais interlocutores, até o fim do governo militar. Nesse momento inicial, que se encerraria no ano de 1986, o movimento estava organizado principalmente no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina e “contou com a forte presença de mediadores religiosos ligados aos grupos progressistas da Igreja Católica, inclusive como dirigentes” (NAVARRO, 2002, p. 202).

“Uma segunda etapa ocorreu entre os anos de 1986 e 1993” (NAVARRO, 2002, p. 203), em que as ações partem para a estratégia de confrontação, com a polícia ou com os “seguranças” dos grandes proprietários. Essa fase de enfrentamento reflete a recusa dos trabalhadores a submeter-se à direção dos mediadores da Igreja Católica, que, gradualmente, passam a ocupar cargos auxiliares na organização. Esses anos marcam também a transformação do MST de movimento social para organização centralizada, em moldes leninistas, com um pequeno grupo de dirigentes concentrando as decisões; a mudança de interlocutor principal dos governos estaduais para o governo federal; e, ainda, a transferência da sede para São Paulo.

O fim dessa segunda fase é marcado pelo problema, relacionado ao aumento do número de assentamentos: “como organizar a produção nessas novas áreas viabilizando economicamente os assentados e apresentando-as como ‘áreas modelo’?” (NAVARRO, 2002, p. 205).

Navarro (2002, p. 205-212) situa a terceira fase do MST a partir do ano de 1994, estendendo-se até nossos dias. Essa etapa se caracteriza pelo envolvimento

da organização em um novo contexto político, em meio a outras organizações de trabalhadores divergentes de suas posições em razão de diferentes compreensões da sociedade e das estratégias de luta pela sua transformação; pela forte presença nos meios de comunicação, a partir da atuação em espaços como o Pontal de Paranapanema e por tragédias como de Eldorado dos Carajás, em que trabalhadores rurais foram massacrados por forças policiais.

Mas talvez a característica mais marcante dessa fase tenha sido a radicalização das ações do movimento, com invasões de prédios públicos, ocupação de áreas produtivas, invasão de navio para denunciar carga de grãos transgênicos, afronta às demais organizações populares do campo e repetição de um discurso anti-Estado (NAVARRO, 2002, p. 211).

Reconhecemos a exigüidade desse breve histórico do MST e salientamos que um estudo histórico à altura da importância do movimento demandaria um trabalho específico de enorme proporção, que foge aos objetivos de nossa pesquisa, ainda que constituam requisito para compreensão de muitos aspectos a ela relativos.

Cumpramos reconhecer que, como anota Fredric Jameson, ao analisar o Pós-modernismo, que esquemas de periodização tendem a reduzir as diferenças, a heterogeneidade “e a projetar a idéia de um período histórico como uma massa homogênea (demarcada em cada lado por uma inexplicável metamorfose cronológica e por sinais de pontuação)” (JAMESON, 1997, p. 29).

Assim, ressaltamos que o objetivo dessa breve consideração é apenas situar historicamente o sujeito dos discursos que analisaremos nesta pesquisa, fundamentados nas concepções que revisaremos no próximo capítulo.

SEGUNDO CAPÍTULO

O SÓCIO-HISTÓRICO E AS INSTITUIÇÕES

Em se tratando de um trabalho concentrado na área de linguagem e sociedade, esclarecemos quais concepções de linguagem e de sociedade fundamentam esta pesquisa, visto que são várias as correntes teóricas que voltam sua atenção para os fenômenos lingüísticos e que investigam o comportamento social do homem, sob variados parâmetros científicos.

Nosso método de investigação fundamentado em Mikhail Bakhtin entende que as relações e as representações sociais não podem estar separadas das condições materiais de existência. Devemos enfatizar, contudo, que não se trata de uma relação direta entre um aspecto estrutural e o surgimento de representações e fenômenos como causa e efeito. Há toda uma série de representações intermediárias entre a infra e a superestrutura formando uma rede ideológica, intermediando e mesmo moldando as relações entre classes e sociedade, entre sujeitos e sociedade, entre classes, sujeitos, sociedade e o circuito da comunicação.

Para Cornelius Castoriadis (1982, p. 141-142), não se explica a existência das instituições sociais somente pelas funções que elas desempenham, já que “tudo o que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico” . Se não se pode contestar o fato de que as instituições cumprem funções, o que importa é que elas certamente não se reduzem a isso.

Segundo Castoriadis (1982, p.147), há nas instituições um momento imaginário, fruto de uma significação imaginária criativa. Elas não podem ser reduzidas ao funcional. O simbólico é sua maneira de ser, e não se pode limitar seu papel dentro delas. O simbólico envolve todos os fatos ditos reais, ainda que,

certamente, não os totalize. A escolha de um símbolo nunca é inevitável, nem puramente aleatória. O simbólico deve se apoiar nos dados disponíveis, o que não significa, de maneira alguma, que seja determinado por esses dados.

“Nada permite determinar *a priori* o lugar por onde passará a fronteira do simbólico” (CASTORIADIS, 1982, p. 150), nem a intensidade da simbolização sobre certo aspecto da vida da sociedade considerada, ou seja, nunca se poderá prever o grau de simbolismo numa determinada instituição ou num determinado aspecto da vida de uma sociedade. O simbolismo determina aspectos da vida da sociedade nem sempre pré-determinados, embora, ao mesmo tempo, se apresente cheio de interstícios de graus de liberdade (visto que não há como se prever suas fronteiras).

A presença do simbolismo não é causa nem explicação para a autonomização das instituições, pois ele está presente em todas elas e nada em seu caráter simbólico impede o seu uso lúcido. O simbólico não impõe inexoravelmente a autonomização, até porque isso implicaria o caráter sempiterno da alienação. Isto significa que o simples uso de formas simbólicas não acarreta a alienação, pois toda manifestação humana é simbólica, visto que sua linguagem o é. Thompson argumentará que “só se torna ideológico o fenômeno simbólico que serve para estabelecer e sustentar relações de dominação” (THOMPSON, 1995, p. 77). Poderíamos exemplificar uma das memórias de luta do MST: enquanto a ocupação da Fazenda Annoni³ é lembrada como a formação do movimento numa certa localidade, temos um uso apenas simbólico da rememoração, mas, no momento em que essa construção simbólica é utilizada para se construir uma imagem mítica de passado comum, passamos para o nível ideológico. Dizemos mítica no sentido em que Mircea Eliade, referindo-se a civilizações arcaicas, usa esse termo: “o mito relata um acontecimento no tempo primordial” (ELIADE, 1972, p.11) que servirá de exemplo para as ações presentes e futuras, além de suportar uma identidade comum entre os indivíduos.

A teoria da alienação é um dos aspectos fundantes do materialismo. Para Castoriadis (CASTORIADIS, 1982, p. 159), a alienação se dá quando predomina na instituição o momento imaginário e a sociedade não reconhece no imaginário das instituições o seu próprio produto. É o que pode ser exemplificado com a economia na sociedade capitalista, que adquire o status de momento autonomizado e máximo da vida desta sociedade, a qual, por sua vez, não reconhece nesse erigir da economia a um patamar privilegiado um produto de seu próprio imaginário. Assim, vemos diariamente uma série de atitudes a ser tomadas, muitas vezes

³ David José Caume, no estudo intitulado Memórias da luta e lutas pela memória (texto inédito), demonstra como a reprodução da memória de uma coletividade pode ser utilizada para controle político num determinado espaço.

contrariamente aos anseios mais verdadeiros da sociedade, em nome do bom funcionamento da economia.

A superação da alienação, que é a ausência, carência de autonomia, passa pela vida social instituída. As instituições alienam na medida em que “materializam” o discurso do outro, por serem a expressão da estrutura de dominação de uma categoria sobre a totalidade. Contra essas condições de alienação social, nada vale qualquer tentativa de autonomia individual. A alienação estará fora da consciência individual, estará no inconsciente de todos os indivíduos (dominados e dominantes). A alienação se materializa nas instituições, para todas as classes sociais.

A busca da autonomia consiste na tentativa de se reconhecer o discurso do outro no nosso próprio, não para eliminá-lo, mas para reelaborá-lo a fim de torná-lo nosso. Eliminar o outro é impossível, pois só nos tornamos sujeito pela identificação primária do outro. Somente nos tornamos indivíduos ao percebermos que não somos o seio materno: a existência separada do outro é que nos forma um. Desse modo, a busca da autonomia passa obrigatoriamente pelo mundo social, já que o outro não é apenas um indivíduo próximo, mas todo o contexto sócio-histórico que nos envolve.

A alienação não é a relação da sociedade com suas instituições, embora ela surja nessa relação. As instituições não são exteriores às classes sociais nem instrumentos delas: a alienação é geral, uma dominação não se institui sem que a classe dominante se mistifique também. A alienação é a autonomização das instituições em relação à sociedade.

O social é uma dimensão indefinida, mesmo se circunscrita a cada instante, jamais está ausente e nunca presente como tal. O social só pode se apresentar na e pela instituição, mas é sempre mais que a instituição, pois é o que preenche a instituição, o que cria, altera, transforma, mantém, destrói a instituição. O social

instituído pressupõe sempre um social instituinte, que pode irromper para dar-se novas instituições, características dos momentos de revolução.

As características da lógica e da ontologia herdada não conseguem refletir sobre esses traços do social. Os seres humanos são inerentes ao sócio-histórico, é seu ambiente, o que não significa nem liberdade nem alienação, apenas o suporte de sua existência.

Sempre haverá uma distância entre a sociedade instituinte e o que é instituído, expressão da criatividade da história (e da alteridade temporal). O que para uma sociedade constitui um problema e para o qual ela procura soluções ou tentativas de soluções se constitui no momento sócio-histórico, no imaginário de cada sociedade, depende de como uma sociedade investe o seu mundo de valores, quais suas necessidades imaginárias (nem por isso menos reais), salvo especificamente suas necessidades biológicas. O que é vivido pelo indivíduo ou pela sociedade sofre uma atribuição de significados, ou seja, é instituído. O homem inventa suas necessidades, elas saem dele próprio, e a cada vez essas necessidades se dão objetos diferentes.

As instituições não são somente o funcional. Devem garantir a sobrevivência da sociedade, por certo, mas esta sobrevivência será, ela própria, instituída de maneira diferente por sociedades diferentes. A sociedade capitalista, por exemplo, cria novas necessidades e se esgota para satisfazê-las; portanto, sua funcionalidade está sujeita a seu imaginário.

Porém, as instituições não são apenas uma rede simbólica, mesmo porque o simbolismo precisa remeter a algo que não seja simbólico, o que nos leva a querer compreender a escolha que uma sociedade faz de seu simbolismo, a qual exige ultrapassar as considerações formais, ou seja, exige compreender porque, entre tantas possibilidades de escolha, decidiu-se por “aquela”. Significa o mesmo dizer

que captar o simbolismo de uma sociedade é captar as significações imaginárias que carrega.

O simbólico é, portanto, relativamente indeterminado (existe a sobre-determinação dos símbolos e a sobre-simbolização do sentido: vários significantes carregando o mesmo significado). O fato de o discurso ser tomado pelo simbolismo não significa que lhe seja fatalmente submetido. O discurso não visa ao simbolismo, visa a um sentido, que pode ser percebido, pensado ou imaginado. Desconsiderá-lo é estabelecer os sistemas simbólicos em sua multiplicidade e sua sucessão como fatos brutos a propósito dos quais nada haveria a dizer (e ainda menos a fazer), é eliminar a questão histórica por excelência: a gênese do sentido, a produção de novos sistemas de significados e significantes.

Existem significações relativamente independentes dos significantes, que desempenham um papel na escolha, na organização desses significantes. Sob um significante surge outro significado, desencadeando a operação indefinidamente repetida do simbólico.

A partir do imaginário que cresce na superfície da vida de uma sociedade, decorre a possibilidade de se penetrar na simbolização do imaginário e chegar a significações que não estão lá para representar outra coisa, mas que são os esquemas organizadores da representatividade de tudo que a sociedade pode dar-se (o estruturante-estruturado: a condição operante de toda representação, mas que já existe no modo da representação), ou seja, as significações criadas pela sociedade, cujo núcleo é independente de toda simbolização e de todo discurso.

Algumas significações, ensina Castoriadis, são quase inapreensíveis, visto que seu modo de ser se manifesta como um não-ser. É o que se apresenta e fundamenta várias realidades, mas que não pode ser apresentado em si. Seu ser *não é*. As significações imaginárias não denotam nada, e conotam quase tudo. E

nesse ponto é preciso o cuidado de não se tomar o simbolismo por si próprio, ou seja, como símbolo de si mesmo, tomá-lo como a significação (CASTORIADIS, 1982, p. 173).

O imaginário de uma sociedade é o elemento que dá a orientação específica à funcionalidade de cada sistema institucional, que determina a maneira de viver de cada época histórica, de suas escolhas, do modo de ver e fazer sua existência e esse significado-significante fornece o suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa. É essa significação que dará o suporte à consciência individual através dos signos em que se manifesta.

E justamente essa consciência ganha sua expressão na comunidade semiótica de que nos fala Bakhtin. A consciência individual é formada por esses signos que são o campo de batalha da luta de classes: a disputa pelo signo, do que poderíamos aproximar o que Castoriadis chama de fissura do imaginário, quando este passa a ser questionado dentro da própria sociedade, o que, aliás, poderia ser lido como a primeira emergência da autonomia, uma vez que inaugura a oposição dentro da ordem social, contestando esse discurso do “outro”.

A nossa sociedade imagina-se “racional”, relegando as manifestações do imaginário às sociedades precedentes ou a segmentos de classe como as “classes populares”, o “povo”. Tal momento racional é descrito por Theodor W. Adorno em sua crítica ao programa iluminista que pretendia “livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber” (ADORNO, 1975, p.17). Entretanto, também essa forma lógico-racional, o seu caráter silogístico, funda-se nas significações imaginárias, onde vai tomar suas premissas. A racionalidade, no dizer de Castoriadis, a pseudo-racionalidade do mundo moderno, na sua instituição mais autonomizada, e fundamento deste trabalho, a economia, em sentido amplo, baseia-se na premissa imaginária das

necessidades⁴. Persegue-se uma racionalidade, aliás, cuja função é ela própria um fim. Poder-se-ia argumentá-lo com o questionamento de para quê ou para quem se destina a eficácia do pleno funcionamento da economia, da produção.

As linguagens próprias de cada cultura são estruturadas nas suas significações imaginárias centrais. Isso tornará difícil a explicação de uma cultura para a outra na linguagem desta, por sua vez estruturada de maneira decisiva nas suas próprias significações imaginárias. Essa constatação ilustra o grande entrave de nossa compreensão do que é imaginário e racional em culturas anteriores ou contemporâneas. O princípio organizador de sua sociedade e que vai estruturar sua linguagem, ou seja, suas significações centrais, seu imaginário, é diferente do nosso imaginário enquanto sociedade capitalista e de nossa ilusão e aspiração de racionalidade.

Observações como essas precisam ser levadas em consideração (principalmente no meio de uma sociedade como a nossa, que se apresenta dividida e com sua ordem contestada) ao analisarmos um movimento que advoga o direito de uma existência fora da lógica do princípio econômico autonomizado dominante. Mesmo se tratando de pontos de vista diferentes numa mesma sociedade, não se pode negar a existência de uma mesma cultura, organizada de um modo que instaure a diferença.

O mundo burocrático é fechado em símbolos que muitas vezes não guardam relação com o que é real. É uma autonomização do símbolo desnecessária (com muita frequência) para pensar o real. O imaginário da cultura capitalista, quando ela funciona bem, segundo seus próprios critérios, é a eficácia, embora nunca se responda para quê ou para quem essa eficácia. Assim, o que constitui o “real” para cada sociedade é o seu imaginário, aquilo que especifica um sistema

⁴ As necessidades humanas como seres sociais não podem ser ditas racionais, visto que instituídas diferentemente em cada sociedade.

simbólico na infinidade das estruturas simbólicas existentes e nas que ainda podem ser derivadas dessas.

Querer entender toda a história do mundo através das categorias racional ou imaginária é característica de nosso modo de pensar, porque em nossa sociedade é que o racional tende a um momento autonomizado, o qual constitui o nosso imaginário. Não poderemos ter êxito na tentativa de imputar a todas as outras sociedades precedentes o nosso imaginário. Por outro lado, por sermos produtos da história, não conseguimos pensar de outra maneira, visto que as significações imaginárias fazem o ser de nossa linguagem, sem a qual não pensamos.

Ainda assim, a consideração da história reintegrada à nossa elucidação teórica do mundo humano permite-nos a mudança e a transformação desse mundo. Para Castoriadis (1982, p. 203), o social-histórico nunca pôde ser objeto de uma reflexão, justamente porque não é. Ser implica ser determinado, e o social-histórico, sendo movimento, “magma” de significações, escapa à determinação. Desse modo a lógica-ontologia ocidental reduziu o social histórico a uma categoria de ser primitivo já determinado, que já conhecesse ou que julgasse conhecer. Reduziu-o a uma variante, uma combinação ou uma síntese dos entes que já nominava: coisa, sujeito, idéia ou conceito. Ou seja, a sociedade e a história passaram a ser pensadas através de operações e funções lógicas aplicáveis a outra categoria de seres. E tais operações e funções lógicas são colocadas por várias áreas científicas como universais.

Assim, a sociedade é pensada como um ser homólogo a outros seres, sem ter uma característica diferente, segundo as determinações aplicáveis universalmente aos seres, o que se pode demonstrar pelas tentativas de se pensar a sociedade como organismo, como objeto das ciências naturais.

Mas se pensarmos o social-histórico em si, além das determinações do que já conhecemos ou julgamos conhecer, perceberemos que ele não se insere na lógica-ontologia tradicional que exige radicalmente um novo sentido para o “ser”.

Castoriadis nos mostra que há duas grandes correntes de pensamento sobre a sociedade e nos aponta os problemas de cada uma. A visão fisicalista reduz sociedade e história à natureza biológica do homem, e a organização social seria o conjunto das funções que visam à satisfação das necessidades humanas. Mas os fisicalistas não resolvem a questão de quais necessidades são essas, ignorando que as tais necessidades (salvo o mínimo de calorias para a manutenção corpórea) são socialmente instituídas e se alteram a cada sociedade (CASTORIADIS, 1982, p. 204)

A outra tendência é a racionalista, que vê na sociedade um grupo natural-lógico de elementos e suas combinações diferentes possíveis, baseando-se no pressuposto da indiscutibilidade dos elementos e de suas postuladas diferenças. Ou seja, a sociedade, na visão lógico-racional é um conjunto, uma soma de estruturas.

Vê-se, pois, a sociedade reduzida a uma unidade e identidade de um conjunto de organismos, ou de um hiper-organismo com suas próprias necessidades e funções; ou de um grupo natural-lógico de elementos; ou de um sistema de determinações racionais. Mas do sócio-histórico não há nada. A questão das significações imaginárias fica, portanto, nessas concepções, intocada, assim como a emergência da alteridade no tempo histórico.

À lógica que permite essas visões Castoriadis denomina identitária-conjuntista, a qual se apóia em duas instituições sem as quais não haveria vida social: o representar e o fazer sociais (CASTORIADIS, 1982, p. 210). A lógica identitária institui e se institui constituindo o representar (dizer e dizer-se) e o fazer (fazer-se). Essa lógica, ao mesmo tempo em que concerne a um primeiro estrato do

mundo natural onde surge a sociedade procura encobrir todo e qualquer estrato possível. É a lógica da determinação, da causa e efeito, meio e fim, ou da implicação racional.

Para essa lógica, ser significa ser determinado, predicável, ser pertencente a; por conseguinte, ser é ser conjuntizável. Portanto, para pensar o sócio-histórico, é necessário reconhecer que os fundamentos herdados da tradição lógico-ontológica só permitem entendê-lo como determinação, como conjunto. Se quisermos pensar o sócio-histórico no que ele tem de em si, é preciso fazê-lo nos fundamentos de outra lógica, não como conjunto nem como sucessão lógica.

É certo que o sócio-histórico se institui sobre a natureza — um primeiro estrato natural — como não poderia deixar de ser, mas a partir dessa primeira instituição, os próprios dados naturais passam a ser instituídos pelo imaginário radical criativo. Se esses dados naturais se apresentam como conjuntizáveis é justamente pela sua institucionalização.

Se pensarmos que a sociedade se dá como coexistência, como sistema em que conjunto de elementos distintos executam funções, então admitimos que esses conjuntos possam ser decompostos até o nível mínimo de unidade e identidade, distinto e definido: operação da lógica identitário-conjuntista. É pensar que a sociedade é reduzível ao indivíduo, ou seja, determinada por ele⁵. Mas pensar o indivíduo como fundamento do social implica dizer que ele já traz em si o social, quando, na verdade, ele só é o que é na sociedade.

Por outro lado, recusar o pensar a sociedade como coisa, como sujeito, como idéia ou como conjunto esbarra na própria linguagem, produto desse social e determinada por essa lógica de determinação. Nossa própria linguagem é de determinação e designação.

⁵ Trata-se da posição que Bakhtin (1986, p. 72) denomina subjetivismo idealista, que coloca o indivíduo e sua consciência como a origem da linguagem.

Entretanto o que é próprio do sócio-histórico é a relação entre sujeitos sociais que somente o são na medida em que instituídos pela sociedade. A idéia, pois, de organismo em que as partes teriam funções não se mantém, uma vez que a finalidade, o *telos* do social não pode ser determinado, único e comum a todas as sociedades. Nem podemos voltar à questão de satisfação de necessidades porque estas, como visto anteriormente, também são instituídas socialmente.

Castoriadis nos diz: “Não há articulação do social dada em definitivo” (CASTORIADIS, 1982, p.177). Cada sociedade vai se instituir e vai instituir seus modos de coexistência e de sucessão temporal. As instâncias existentes com certa autonomia em nossa sociedade não o são em todas. Dessa maneira, não se pode pensar o sócio-histórico a partir de um referencial dado em definitivo.

Pensar o social-histórico requer pensar um novo ser, pensar a emergência da alteridade, pensá-lo como *magma*, como algo que não tem análogo no seu ser e no seu modo de ser: uma organização de uma diversidade não conjuntizável. Certamente só poderemos pensá-lo usando a linguagem que é identitária e conjuntista, porém ressaltando que estaremos utilizando seus termos apenas como referência, não como efetivas categorias.

Se a história fosse apenas sucessão, o tempo seria apenas relação de ordem das partes de uma mesma totalidade. Uma teoria dessas se revela inadequada para se refletir a história, pois a história não se dá como seqüência determinada do determinado. Pelo contrário, a história se dá pela emergência do outro, pela criação de novas sociedades, e o tempo é justamente essa manifestação do novo, não o disfarce móvel da intemporalidade e dos rearranjos do mesmo sempre igual.

Se cotidianamente todos os homens lidam com a categoria do tempo de maneira suficientemente determinada, a ciência e a filosofia estão muito distantes

de uma determinação. Os homens dividem sua vida pela contagem de horas, dias e estações; percebem a passagem do tempo e mesmo sentem no próprio corpo seus efeitos.

Para Castoriadis (1982, p.246), tempo identitário é o tempo das medidas, das demarcações, enquanto o tempo imaginário (socialmente) é o tempo das significações. As demarcações do tempo identitário apóiam-se em dados do estrato natural, dos fenômenos espaciais (dia, mês, ano), mas não tardam a ser instituídos de maneira diferente pelas sociedades em função de elaborações lógico-científicas. Um exemplo disso é a diferença de calendários ao longo da história das civilizações. O ano chinês é contado de maneira diferente do que o ano ocidental, que, por sua vez, sustenta-se num número de dias incongruente com o ciclo solar. Mesmo a instituição das horas em relação a um ponto convencionalizado pode demonstrar essa elaboração científica.

O tempo imaginário e todas as suas significações não encontram suportes no estrato natural, são partes do magma de significações da sociedade consideradas. É nesse imaginário que se traçam os limites do tempo em que uma sociedade existe, já que no estrato natural não há criação ou fim do tempo. Já o tempo do fazer é aquele em que há ocasião e oportunidade de agir. É a instituição que permite o fazer social, que é indissociável do representar social.

A denegação do tempo como alteridade social é ela mesma uma instituição da própria sociedade tal como ela existiu até então. É sua maneira de encobrir sua temporalidade como instituída e de dar-se uma identidade imutável no tempo, e, assim, estender esse caráter de repetição de momentos no tempo a todas as outras instituições.

As reflexões sobre o tempo identitário nos serão úteis no que tange à argumentação contra as abstrações da sincronia e diacronia. História e sociedade

não podem ser separadas: o social é auto-alteração que se faz no tempo da história; a história é o surgimento da instituição de uma nova instituição. E termos como *atributo essencial da história* ou *pressuposto essencial da sociedade* se mostram insuficientes para uma definição. O mesmo se poderá dizer da elevação ao absoluto das abstrações da sincronia e da diacronia, uma vez que o que se passou a chamar sincronia era apenas uma tentativa de se eliminar o tempo da vida científica: passou-se a erigir momentos, presentes congelados à cientificidade absoluta.

Quando Mikhail Bakhtin (1986, p. 84-88) tece sua crítica à tendência de estudos que chama de objetivismo abstrato, principalmente a Saussure, podemos perceber que existe na tendência criticada o movimento de abstração do tempo e da ênfase em um sistema imutável que se sobrepõe aos sujeitos sociais, não permitindo a esses a criação na linguagem, apenas a submissão às normas, além de ignorar o caráter interacional da linguagem.

Mas a impossibilidade de distinção entre sincronia e diacronia, ou pelo menos a impossibilidade de total separação entre as duas dimensões aparece no social-histórico na relação entre a linguagem e as significações, pois estas sempre podem ser transformadas, não se esgotam na dimensão da sincronia. Enquanto código, a linguagem apresenta-se como um sistema de termos e de relações entre esses termos e das operações internas de engendramento de outros termos, e está sujeita à lógica identitária. No entanto, a linguagem não é apenas código, é também língua, com o que Castoriadis quer se referir às significações, as quais não são elementos, portanto não são conjuntizáveis; não podem ser matematizadas, visto não existirem partículas de significação, nem operações regulando sua produção. Entretanto a produção de novas significações é imanente à língua em todos os momentos de sua história, o que faz desmoronar a ilusão estruturalista de um sistema estável de relações opostas (CASTORIADIS, 1982, p. 277).

Nesse ponto, Castoriadis e Bakhtin coincidem: o filósofo russo denega as unidades fonéticas, morfológicas e mesmo a oração como unidades da língua. Essas podem ser muito bem unidades do código, mas a língua viva somente se realiza em enunciados. Mesmo a questão da temporalidade como emergência de alteridade pode ser vislumbrada nas páginas bakhtinianas: ao falar sobre tema e significação, Bakhtin atribui àquela o caráter de irrepetibilidade, ou seja, o tempo não se repete; há espaço para a criação.

É impossível um ponto de vista do sócio-histórico abstraindo-se o movimento e a posição social do pensador. Pensamos a história num instante histórico único e frutos desse instante, a partir de nossa posição nela. Não há, por conseguinte, observador neutro, que obtenha visão panorâmica de um ponto afastado dessas duas instâncias.

A sociedade, ou melhor, o sócio-histórico não é alcançado pelas categorias deterministas profundamente enraizadas em nossa linguagem. O ser, nessa lógica, só se define quando pode ser enquadrado em determinações. Como o sócio-histórico não se submete a elas, seriam necessárias outras categorias, ou sua redução para que se conforme às categorias existentes. A ansiedade em rotular idéias, posturas, fenômenos, é um evento desse último tipo. A originalidade precisa caber nas antigas categorias.

Toda a lógica identitária se estabelece pressupondo-se a si mesma: para a operação da distinção, é necessário partir-se das noções de identidade e diferença. Separar implica que algo se possa separar, ou seja, que já é separado. A lógica identitária se apóia nos aspectos conjuntizáveis da natureza para poder se instituir e, a partir de então, estende-se até tornar-se a lógica de se pensar toda a sociedade: como conjunto em que todos os elementos são suficientemente determinados. Mas não se pode confundir esse apoio como determinação na

medida em que a instituição de determinados conjuntos se dá de maneira diversa em diferentes sociedades. Além disso, no estrato natural os seres humanos fazem ser para eles uma parte do que está disponível. Assim certas sociedades elegem o que é comestível e o que é digno de comer, por exemplo. Formam-se conjuntos, portanto, a partir de coisas que, em parte, podem ser conjuntizadas, mas que de modo algum podem ser reduzidos apenas a esse aspecto.

Da mesma maneira, não se pode dizer que a instituição da sociedade reproduz o primeiro estrato natural, já que ela filtra os dados que lhe serão pertinentes, cabendo-lhe, pois, um papel diferente do que o da representação, de reflexo da natureza.

A sociedade se institui como um magma de significações, e essas significações retomam o estrato natural, que transubstanciado pelo investimento de significações, não será apenas dado natural. Enquanto estrato natural, é condição essencial de existência da sociedade, mas não responde à questão das significações e, nesse ponto de vista, deixa mesmo de ser uma organização.

Assim, toda ciência conjuntista tratou de eliminar a questão das significações, a qual não tem nenhuma sustentação nos dados naturais, que precisam ser explicados e interpretados pelas diversas sociedades. Além do mais, os próprios dados naturais são irregulares (e as irregularidades também são investidas de significações). As irregularidades ou lacunas dos dados naturais permitiram uma tendência das ciências de considerar as interpretações das sociedades primitivas como tentativas de preenchimento das lacunas na ordem racional do mundo, ordem essa que não passa de fantasia da própria ciência: ver no mundo uma ordem racional de conjunto de elementos plenamente determinados que a ciência está prestes a descobrir (CASTORIADIS, 1982, p. 276).

A sociedade se institui engendrando significações, as quais têm seu suporte em imagens e figuras, em sentido amplo. É dessa relação entre o significado e seu suporte que trata o termo simbólico. No aspecto diretamente relacionado a esta pesquisa, parte das significações imaginárias sociais, as explicitadas ou explicitáveis, são instituídas por sua linguagem (CASTORIADIS, 1982, p.277).

A linguagem, segundo o filósofo grego, é língua no que diz respeito às significações, mas é código enquanto relação de termos conjuntizáveis. A conjuntização do mundo não é apenas uma operação da linguagem como código; é realizada na própria linguagem. Ela só pode realizar a operação de conjuntização do mundo sendo um sistema de conjunto, sendo pressuposta por qualquer outro conjunto ou operação de conjuntização. Entretanto o ser código da linguagem avança para o campo das significações, já que estas só podem “ser”, só podem entrar num discurso à medida que em um de seus estratos possam se apresentar como sendo algo definido e distinto. Uma significação é uma remissão interminável a outra coisa e seu léxico é universalmente aberto, visto que não se pode limitar a significação de uma palavra (CASTORIADIS, 1982, p.283). A falta de um limite não significa o caos, pois no *magma* das significações sociais, haverá sempre pontos mais ou menos sólidos nos quais se buscará apoio para a remissão. A significação escapa à lógica identitária em sua essência, mas esta ainda lhe conserva um domínio parcial.

A concepção de signo de Bakhtin vai ao encontro da filosofia de Cornelius Castoriadis quando se trata da formação social da consciência. No primeiro capítulo de *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1986), Bakhtin reforça o que Castoriadis chama de instituição social do indivíduo, ao afirmar que a consciência é formada pelos signos disponíveis no horizonte social do ser humano, contrariando a visão psicologista do signo como expressão dos conteúdos da consciência.

Para Bakhtin, signo é toda realidade material que aponta, que remete para outra coisa. Qualquer objeto pode ser investido de função sógnica, mesmo que em seu ser como objeto não seja apenas signo. Por ser realidade física, o signo deve ser tratado não apenas na sua reflexão da realidade, mas como parte dela e, por isso, por sua natureza material, estudado de maneira objetiva: sua realidade é a matéria (BAKHTIN, 1986, p. 32).

Os signos, que se constituem na interação entre seres sociais, ou seja, são socialmente instituídos, formarão a consciência individual e permitirão o seu desenvolvimento (BAKHTIN, 1986, p. 35). Contrariamente ao que propôs a tradição idealista, não é na consciência humana que está a explicação para os signos, mas nos signos está a explicação do que é a consciência. Ela nada será sem o material semiótico.

Aos situar dessa maneira consciência e signo, Bakhtin desloca o problema das ideologias, que não está sujeito a leis psicológicas, mas concerne diretamente à realidade social. Delimita, ainda, a palavra como o signo ideológico por excelência (BAKHTIN, 1986, p. 36), visto ser ela somente signo, não tendo nenhum outro uso que não diga respeito a sua função sógnica e também por ela ser capaz de desempenhar sua função em qualquer campo das ideologias: estética, ciência, moral, religião (BAKHTIN, 1986, p.37).

Além dessas características, a palavra se constitui no material da interação cotidiana e tem a vantagem de poder ser articulada pelo próprio corpo humano, sem necessidade de outros recursos, tendo por isso se tornado o “material semiótico da vida interior” (BAKHTIN, 1986, p. 37) e acompanhamento de toda manifestação ideológica. A palavra, nos diz o filósofo russo, é o maior indicativo das transformações sociais, é onde se sentem as mudanças sociais; não tanto por sua *neutralidade*, por sua ubiqüidade social, ou seja, porque penetra em todas as

relações entre indivíduos, sejam eles ou elas quais forem. Aquilo que Castoriadis chama de instituinte manifesta-se, pois, na palavra, que nos revela as transformações sociais mesmo que incipientes.

O signo é consenso entre os indivíduos instituídos como sociais nas condições em que acontece a interação entre eles (BAKHTIN, 1986, p.44). Alterações nessas condições, ou circunstâncias, determinarão alterações no signo. Jameson, ao refutar a caracterização do pós-modernismo como estágio do modernismo argumenta que, embora alguns signos feios dissonantes, obscuros e escandalosos daquele momento já estivessem presentes neste, “uma mudança na esfera da cultura tornou tais atitudes arcaicas” (JAMESON, 1997, p. 30)

As vozes de Castoriadis e de Bakhtin se harmonizam quando se trata de dizer o que pode ser signo. Se para o filósofo grego uma sociedade faz ser para si um grupo de objetos entre todos os disponíveis no estrato natural, o filósofo russo afirma que se encontram “grupos de objetos particulares que se tornam objeto da atenção do grupo social”. Mas não podemos supor aí um uníssono: diferentemente de Castoriadis, para quem a economia é só mais uma instituição, Bakhtin situa esses objetos ligando-os às condições sócio-econômicas essenciais do referido grupo. Enfatiza, assim, o caráter social do signo, que não está sujeito a arbitrariedades individuais: trata-se de valores socialmente instituídos.

A realidade social da interação, ou melhor, as condições de sua realização são o que Bakhtin chama de *tema* do signo, o qual possui, portanto, um índice de valor social e histórico, visto que irrepetível como a própria situação. Aqui podemos novamente aproximar Bakhtin e Castoriadis, na medida em que este nos propõe a história como alteridade, como surgimento incessante do novo. A diferença se dá em níveis terminológicos: o que Castoriadis chama de significação ou língua, contraposta ao código (como significante), Bakhtin os denomina temas e formas.

Porém, o filósofo russo também faz uso do termo significação, no sentido de que Castoriadis chama de apropriação das significações pela lógica identitária: o valor estabilizado convencional da significação, o que em última instância permite dizê-la. Dizer que cada enunciado possui o seu tema significa dizer que ele se constitui em determinadas condições, bem como constitui suas significações, que as consciências individuais vão assumir como suas, embora sua origem clara seja a sociedade e não a própria consciência. A significação e a própria consciência se dão como fenômenos interindividuais (BAKHTIN, 1986, p. 35).

Não só a significação e o tema são determinados sócio-historicamente, mas também as formas disponíveis para seu suporte, argumento que pode ser sustentado pela própria instituição da palavra como o veículo do discurso interior e também pelo fato de que a palavra ultrapassa as fronteiras de classe social, sendo utilizada por todas elas como principal código de comunicação.

Apesar de seu uso por todas as classes sociais, a palavra é a arena onde se dá a luta de classes, uma vez que a classe dominante “tende a conferir ao signo ideológico um caráter intangível” e alheio à diversidade social, com a finalidade de torná-lo monovalente (BAKHTIN, 1986, p. 47).

Para chegar ao objeto de uma filosofia materialista da linguagem, Bakhtin rejeita metodologicamente as concepções das duas grandes correntes do pensamento filosófico-lingüísticos de sua época, as quais ele denomina de subjetivismo idealista e de objetivismo abstrato. A primeira tendência coloca os fenômenos ideológicos subordinados à atividade psíquica, para a qual a linguagem é apenas a expressão material da vida interior metafísica do indivíduo. Bakhtin argumenta que é justamente a linguagem e a ideologia que darão vida à consciência enquanto tal. Segundo ele, essa tendência é fortemente influenciada pelo Romantismo, que entrevê no indivíduo uma atividade mental de cunho metafísico,

desviando o problema da ideologia para um meio hermético a uma pesquisa objetiva.

Bakhtin rejeita também a distinção comumente feita entre o individual e o social, atribuindo-se àquele o psiquismo e a este o ideológico. Defende que o indivíduo detentor dos signos de sua consciência (sínica) é um fenômeno sócio-ideológico (para Castoriadis, uma instituição social) e que a sua própria percepção como individualidade é decorrente de um contexto sócio-histórico (BAKHTIN, 1986, p. 58). O que acontece, segundo ele, é uma confusão entre os usos do termo indivíduo, como ser natural ou como personalidade social.

Assim, o conteúdo do psiquismo individual é tão social quanto a ideologia, e a ideologia é tão social como psíquica. O signo é território comum da ideologia e da vida psíquica, e entre eles há “uma interação dialética indissolúvel”: o signo ideológico exterior só permanece signo quando se integra ao mundo dos signos psíquicos interiores, que, por sua vez, vive desses signos exteriores, forma-se na ideologia (BAKHTIN, 1986, p. 65).

A segunda tendência criticada por Bakhtin, o objetivismo abstrato, caracteriza-se pela ênfase num sistema lingüístico estável de formas, dotado de uma identidade normativa, frente ao qual as manifestações individuais serão imperfeitas aproximações. Aí a língua é o sistema perfeito e acabado ao qual o indivíduo só poderá submeter-se. Para o objetivismo abstrato, há um sistema estruturado cujas leis não podem depender da consciência individual, e não há lugar para “quaisquer distinções ideológicas”. Trata-se de um fenômeno social generalizado e normativo para todos os indivíduos.

Bakhtin aponta como grande falha dessa tendência de estudos a questão da historicidade do sistema, já que ele certamente se altera, mas os teóricos não explicam como funciona essa lógica de alteração. Nesse ponto, novamente, a

dialética de Castoriadis e a de Bakhtin somam vozes: aquele ao apontar que justamente essa tendência, ao eleger o sistema como objeto, eliminou a questão do tempo como emergência de alteridade e condição do imaginário radical como possibilidade do novo. Este ao salientar que cada mudança no sistema cria um novo sistema, ou seja, a língua é história e não pode permanecer a mesma. O que ocorre é um congelamento de um momento da história da língua, leia-se uma abstração, de maneira absolutamente limitada, e a elevação desse momento ao status de a língua, sem vínculo algum com as mudanças ou com a possibilidade de desvios individuais se tornarem norma.

Como assinala Castoriadis (1982, p. 253), separar diacronia e sincronia é tentar uma abstração que pôde ter um valor como reação aos exageros dos estudos filológicos evolutivos em Lingüística e como a tentativa de Saussure para o estudo de uma língua contemporânea. Entretanto, cai-se no erro de exagerar ao tentar retirar o tempo e a evolução dos estudos lingüísticos.

Além de elidir a temporalidade, ou seja, a evolução, o objetivismo abstrato esvazia a língua de qualquer motivação ideológica, porquanto independente dos atos de criação, gosto ou intenção individuais. O sistema é alheio ao indivíduo, que dele só participará se aceitá-lo tal como é, lógico em sua relação interna, a despeito de toda e qualquer intenção significativa.

Aí valem as relações entre os signos em si, sua coerência e harmonia, desconsiderando as significações ideológicas, o que reforça o movimento dominante de esvaziar o signo de ideologia, de reiterar a neutralidade ideológica da palavra e, conseqüentemente, de imobilizar os sentidos.

Para a segunda tendência de estudos, portanto, o objeto da lingüística é um sistema lógico de relações entre os termos que, infelizmente, vem a ser perturbado justamente pelos atos individuais dos seres humanos que constroem a língua.

Poderíamos dizer que tal falácia corresponde ao que Castoriadis caracteriza como objeto regular das ciências conjuntistas identitárias, que se esforçam em ver nas instituições sociais apenas os aspectos regulares e conjuntizáveis, passíveis de plena determinação.

Se as tendências do pensamento filosófico-lingüístico de sua época apontavam para direções antinômicas (o ato criativo do indivíduo e o sistema social normativo), Bakhtin não opta por um deles, nem tenta sintetizá-los: rejeita as duas e indica um outro caminho, que podemos chamar de materialista histórico, uma vez que situa o objeto da filosofia da linguagem, ou seja, a língua, na sociedade, como produto do contexto sócio-histórico. A língua se constitui como um fluxo evolutivo ininterrupto (histórico) usado nas relações entre sujeitos concretos socialmente instituídos. Bakhtin argumenta que, sendo a consciência socialmente constituída por signos, a própria manifestação dessa consciência, seja para si ou para um interlocutor, será um dado social.

Castoriadis nos diz que assim como somos seres sociais, todos os outros seres e objetos a nossa volta são coisas sociais, visto que investidos de uma valoração social a partir do momento em que existem para uma sociedade. Torna-se aparentemente impossível, desse ponto de vista, a utilização de um signo que não seja social.

O objeto da filosofia da linguagem e de uma lingüística materialista é a interação verbal que se realiza através de enunciações, não a expressão de uma consciência inatamente formada. A interação constitui “a realidade fundamental da língua” (BAKHTIN, 1986, p. 123), sua função comunicativa. A troca entre indivíduos socialmente organizados, o diálogo entre eles é a realidade lingüística, e esse diálogo se dá por enunciados que permitem a identificação objetiva de suas fronteiras. Bakhtin adverte que diálogo deve ser compreendido não apenas como a

conversação entre dois falantes frente a frente e em voz alta, mas num sentido mais amplo, como toda interação verbal, já que toda enunciação é componente do fluxo comunicativo ininterrupto que é a língua, e funcionará como réplica, como comentário, confirmação ou negação das anteriores. Dessa maneira, as enunciações dialogam umas com as outras, como pessoas numa conversação.

Cada enunciação, pois, equivale a uma fala. Por mais completa que possa parecer, é apenas uma das falas do grande diálogo da língua. Assim se dá a evolução: na vida da língua, e não num sistema abstrato nem no psiquismo de cada falante.

Esclarece-se a perspectiva materialista em Bakhtin na medida em que a interação entre os sujeitos socialmente instituídos se dá em ligação estreita e mesmo condicionada pelo contexto em que se realiza. “O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas (da atividade humana), não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua (...), mas também e sobretudo, por sua construção composicional” (BAKHTIN, 2000, p. 281).

Para os propósitos deste trabalho, faz-se necessário ainda o suporte teórico para se pensar a situação em que se dá a interação formal. No caso dos discursos a serem aqui discutidos, não temos a interação entre falantes dialogando frente a frente, mas a transmissão dos discursos através de canais midiáticos. É preciso pensar, pois, as condições e a especificidade dessa interação, que tem seu ponto de partida num determinado espaço-tempo não correspondente ao espaço tempo em que é recebida pelos interlocutores.

John B. Thompson discute a noção de ideologia⁶ desde seu aparecimento na Revolução Francesa e propõe um conceito, pertinente às sociedades modernas,

⁶ Cumpre distinguir o uso de Thompson aqui descrito do uso da mesma palavra por Bakhtin que a utiliza no sentido de formas simbólicas culturais, do universo signico: a ciência, a estética, a filosofia, a religião..

que fornece a base para a análise concreta dos fenômenos sócio-históricos. Para ele, ideologia são “as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação” (THOMPSON, 1995, p.77). Assim ele estabelece uma fronteira entre simbólico e ideológico, visto que só se torna ideológico o fenômeno simbólico que serve para manter relações de dominação. Na linguagem de Castoriadis, poderíamos afirmar que o simbólico não é o que aliena a instituição, já que toda interação e toda relação entre indivíduos socialmente organizados têm um componente de imaginário. Thompson dirá que não se tem dominação apenas por ter-se o simbólico (THOMPSON, 1995, p. 77).

Thompson se aproxima de Castoriadis também quando estende a relação de dominação para além da fronteira da classe social, levando-a a todas as instituições sociais: nação, família, sexos, etnia, religião. E essa aproximação é maior quando Thompson defende que “as formas simbólicas estão, contínua e criativamente, implicadas na constituição das relações sociais como tais” (THOMPSON, 1995, p. 77); por isso, elas têm o papel criativo de estabelecer as relações. Para Castoriadis, as significações imaginárias sociais instituem as relações.

O que Thompson entende por formas simbólicas são construtos significativos que, poderíamos afirmar, correspondem aos enunciados em Bakhtin, embora, certamente, as formas simbólicas não se esgotem na linguagem verbal. Thompson exemplifica (THOMPSON, 1995, p. 81) como a ideologia opera, através de cinco modos gerais: *legitimação*, *dissimulação*, *unificação*, *fragmentação*, *reificação* e descreve suas estratégias mais freqüentes, ressaltando que nenhuma delas é intrinsecamente ideológica.

A *legitimação* consiste em apresentar uma relação como legítima, através de estratégias como a *racionalização*, a construção de uma cadeia de raciocínios; a

universalização, apresentação de interesses individuais como servindo aos de toda a coletividade; e a *narrativização*, o uso de uma história para justificar o prosseguimento de uma tradição (THOMPSON, 1995, p. 82-3).

A dissimulação, segundo modo de operação ideológica, dá-se pelo *ocultamento* da relação de dominação, desviando-se a atenção dela, o que pode ser feito pelo *deslocamento*, transferência de atribuição a outro ser ou coisa próxima; pela *eufemização*, atenuação de características negativas; pelo uso dos *tropos* ou figuras de palavras, ou seja, dizendo aquilo que não é (THOMPSON, 1995, p. 83-5).

O terceiro modo de operação da ideologia é a *unificação*, a construção de uma unidade entre os indivíduos de uma coletividade, apesar de suas diferenças e divisões. Suas estratégias freqüentes são a *padronização*, por exemplo a de uma língua nacional; e a *simbolização da unidade*, a adoção de símbolos como bandeiras, cores, hinos para construir uma identidade comum. Aqui Thompson observa, e é de grande importância para este trabalho, que essa é uma estratégia comum “no caso de pequenas organizações e grupos sociais que são mantidos agrupados, em parte por um processo contínuo de unificação simbólica, através do qual uma identidade coletiva é criada e continuamente reafirmada” (THOMPSON, 1995, p. 86).

A fragmentação, quarto modo de operação ideológica exemplificada por Thompson, consiste na segmentação de um grupo e sua estigmatização. É atingida pelas estratégias de diferenciação, distinção entre pessoas e grupos com ênfase nas características que os separam; e pelo expurgo do outro, ou seja, a constituição do outro como um mal a ser combatido (THOMPSON, 1995, p. 87).

Por fim, Thompson cita a reificação como modo de operação da ideologia, a qual consiste em tratar o fenômeno sócio-histórico como natural, atemporal, imutável. Utiliza-se de estratégias como a naturalização: o estado de coisas é

atribuído à sua natureza própria; a eternalização: apresentação de fenômenos históricos como permanentes e inalteráveis; a nominalização: transformação de sentenças verbais em nomes, escamoteando a temporalidade e o agente; e a passivização: ênfase no paciente e não no agente. Essas duas últimas tendem a eliminar as referências aos contextos espaciais e temporais, numa tendência a minimizar o papel da história, do tempo como possibilidade de alteridade (THOMPSON, 1995, p. 87-8).

Thompson adverte que esses modos de operação e estratégias não esgotam a questão ideológica e que podem agir conjuntamente sobrepondo estratégias. Além disso, para se afirmar que as construções simbólicas estão estabelecendo e sustentando relações de poder ou ainda minando essas relações, é preciso examiná-las nos contextos sócio-históricos particulares (THOMPSON, 1995, p. 89).

Embora reutilize várias concepções herdadas para propor o seu tratamento do problema da ideologia, Thompson observa que a tradição de análises da ideologia é insuficiente para fazer face ao que acontece nas sociedades modernas, à medida que, nelas, as formas simbólicas vão se tornando mediadas pelos mecanismos e instituições de comunicação de massa e vão ocupando um lugar central na vida moderna. “As instituições e processos de comunicação de massa assumiram uma importância tão profunda nas sociedades modernas que nenhuma teoria da ideologia e da cultura moderna pode dar-se ao luxo de ignorá-las” (THOMPSON, 1995, p. 113) e não podem ser analisadas como apenas um dos aparelhos ideológicos de que o estado se utiliza para transmitir e inculcar a ideologia dominante.

Os novos meios técnicos de transmissão fizeram com que as mensagens verbais, sonoras e imagéticas se tornassem acessíveis a audiências bastante

extensas no tempo e no espaço. Ao mesmo tempo em que permite novos espaços para as mensagens gerenciadas de líderes, a mídia os torna “visíveis e vulneráveis” para um número maior de pessoas com maiores quantidades de informação e com maior poder de decisão, já que a audiência não é formada de consumidores passivos do espetáculo midiático. Thompson argumenta que tratar as audiências da mídia como massa, como consumidores passivos manipulados pela técnica é um pressuposto internalista: julga os receptores pela forma de produção das mensagens. Nada pode provar que as condições de recepção sejam as mesmas da produção (THOMPSON, 1995, p. 345).

Thompson propõe a análise dos fenômenos culturais como o estudo da constituição de significados e do contexto social das formas simbólicas, ou melhor, a interpretação das formas simbólicas por intermédio da análise dos contextos de sua produção, transmissão e recepção, o que ele chama de contextos socialmente estruturados, ressaltando que o termo “estrutura” não deve ser confundido com a aceção que tem no método estruturalista (THOMPSON, 1995, p. 181).

O autor distingue cinco características envolvidas na constituição das formas simbólicas, ou nos enunciados lingüísticos se adotarmos a terminologia bakhtiniana: o aspecto *intencional*, as formas são produzidas por um sujeito em função de um objetivo relativo a outro sujeito (constituir um objeto como forma simbólica equivale a pressupor nele a intenção de alguém); o aspecto *convencional*: a produção ou interpretação dos enunciados exige a aplicação de regras, códigos ou convenções sociais; o aspecto *estrutural*: as formas simbólicas são construções de elementos que mantêm relações uns com os outros, estrutura que pode ser analisada de modo formal, embora o valor de tal análise não deva ser superestimado (na terminologia de Castoriadis, dir-se-ia que as significações se apresentam no código, mas certamente o estudo do código não permitirá alcançar toda a significação); o

aspecto *referencial*: as formas simbólicas “simbolizam”, dizem o outro, representam o outro; e o aspecto *contextual*: os enunciados são produzidos, transmitidos e recebidos em contextos sócio-históricos específicos, nos quais adquirem sentido; para Thompson, as formas simbólicas podem carregar traços do contexto de sua produção (THOMPSON, 1995, p. 192).

John Thompson distingue três aspectos da transmissão cultural midiática: o meio técnico, o aparato institucional e o distanciamento espaço-temporal implicado na transmissão. O meio técnico são os canais utilizados para a produção e transmissão, importantes nesta pesquisa também porque podem permitir a fixação e armazenagem das formas simbólicas, bem como sua reprodução e o grau de participação dos indivíduos envolvidos na interação, isto é, que recursos se exige deles. No caso deste trabalho, o meio técnico utilizado é a Internet, o que exige que os envolvidos tenham acesso a um computador conectado a rede internacional de computadores e que detenham o conhecimento mínimo para manipulação desse equipamento (THOMPSON, 1995, p. 223).

O aparelho institucional de transmissão se compõe de articulações dentro de uma instituição, em que ocorrem relações hierárquicas de poder envolvidos na codificação das formas simbólicas e, conseqüentemente, os indivíduos terão diferentes graus de controle sobre a transmissão cultural (THOMPSON, 1995, p. 224).

O terceiro aspecto é o distanciamento espaço-temporal, isto é, há um hiato entre o contexto espaço-temporal em que as formas simbólicas são produzidas e aqueles em que elas são recebidas. Em função do meio técnico utilizado, pode ocorrer que o acesso às formas simbólicas seja incrementado, atingindo um número maior de receptores. É o caso da difusão por meios eletrônicos, que têm grande capacidade de fixar e armazenar os enunciados, bem como vencer as barreiras espaciais.

Thompson insiste em que a mediação é um processo fundamental nas sociedades modernas, uma vez que “o conhecimento que nós temos dos fatos que acontecem além do nosso meio social imediato é, em grande parte, derivado de nossa recepção das formas simbólicas mediadas pela mídia” (THOMPSON, 1995, p. 285). É o que podemos dizer do objeto principal desta pesquisa: o discurso do MST, que, em relação à significativa parte da população brasileira, a urbana, é conhecido pelo que reportam os jornais, o rádio e a televisão. É inclusive o ponto de partida da própria pesquisa, de caráter bibliográfico, por conseguinte midiaticizada.

Além disso, a própria instituição da mídia institui novas significações, o que se pode demonstrar com as ações que são levadas a efeito apenas para serem levadas a um grupo grande de receptores. Oferece-se, assim, aos líderes políticos, ou mesmo a pequenos grupos, a oportunidade de aparecerem para uma grande audiência, embora com o risco de não apresentarem a auto-imagem que gostariam de ver difundida.

Thompson propõe, para a análise da ideologia na era da comunicação de massas, um método interpretativo, constituído de três etapas: a análise do contexto sócio-histórico; a análise formal ou discursiva dos enunciados; e a interpretação/reinterpretação do que é representado. Assinala que a interpretação, transcendendo a análise sócio-histórica e análise discursiva, busca um significado

reinterpretando as formas simbólicas, estas já um campo pré-interpretado “pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico” (THOMPSON, 1995, p. 376).

Dessa maneira é que pretendemos prosseguir este trabalho, analisando os textos de identidade e de propósitos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, relacionando-os com outros textos do e sobre o movimento.

TERCEIRO CAPÍTULO

Do dialogismo: a possibilidade de construção de uma identidade

O surgimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é marcado pelas ações de camponeses organizados reivindicando a posse da terra e a sua sobrevivência como campesinato. Conforme vimos no primeiro capítulo, o movimento se organiza primeiramente nos estados do Sul e têm como interlocutores principais os governos regionais. Tratava-se de ações, portanto, espacialmente delimitadas.

A expansão do MST para uma organização nacional é também consequência daquilo que John Thompson denomina mediação da cultura, uma vez que as ações no Pontal do Paranapanema, as quais a imprensa do centro do país acompanhou de perto, deram grande visibilidade para o movimento na mídia.

Da ação localizada espacialmente do início, pois, passa-se a uma ação ainda mais midiaticizada e, com as novas tecnologias, a luta se dá também no mundo digital. Se no caso da grande mídia brasileira, de propriedade de conglomerados econômicos de interesse privado, cabia ao MST a tarefa de exploração (no sentido de se utilizar da cobertura da mídia), a comunicação eletrônica lhe oferece, via Internet, um canal de expressão de sua própria voz, ou, ao menos, de uma de suas vozes, já que não podemos supor homogeneidade no movimento.

A página eletrônica lhe permite agir no controle das emissões de suas formas simbólicas, constituindo, dessa maneira, uma nova forma de luta ideológica, sem delimitação de território, devido ao alcance planetário da rede de computadores.

Nesse novo contexto da luta do MST é que se insere este trabalho de pesquisa, no sentido de investigar como se apresenta o MST no meio eletrônico. Para isso, pretendemos analisar os textos *Quem somos: ser sem terra*; *Quem somos: nossos desafios*; *Quem somos: história do MST*; *Quem somos: hino do MST*; *Quem somos: objetivos gerais*; *Quem somos: programa de reforma agrária*; *Quem somos: linhas políticas reafirmadas no IV Congresso Nacional do MST – 2000*; e *quem somos: compromissos do MST com a terra e com a vida*, para fazer uma reflexão sobre como o MST realiza a construção da identidade como organização e que parâmetros sociais utiliza nesta construção.

Buscamos a resposta para perguntas como: quem é o sem terra e o que é um sem terra, tentando responder a elas a partir dos textos citados acima e na sua relação com o contexto. Buscamos também a compreensão de quais parâmetros são usados na construção da identidade de um trabalhador sem terra, já que a expressão continua a ser defendida pelo movimento mesmo nos assentamentos, cujos trabalhadores já têm a posse da terra.

Essa indagação sobre a posse da terra como parâmetro de construção de identidade conduz a outra correlata. Queremos verificar quais são os objetivos dos trabalhadores sem terra. É a propriedade da terra tão-somente? É uma nova estrutura fundiária? Ou uma nova sociedade? Que tipo de sociedade? Com que tipo de relações, de valores?

As respostas para essas perguntas não serão buscadas apenas na literalidade dos textos escolhidos, mas também na sua relação com outros textos do MST e sobre ele. Entendemos que os textos participam de um diálogo com outros textos, que respondem a eles, concordam ou discordam. Em outras palavras, os textos do MST não são, nessa perspectiva dialógica, um ponto de partida, já que se inserem no universo do discurso ideológico que tem no MST o seu grande

denominador comum. Assim, será preciso cotejar esses textos com algumas análises já existentes sobre o movimento e com outros textos do próprio MST.

Por outro lado, o corpus supracitado é, efetivamente, o nosso ponto de partida na análise, pois eles serão a porta de entrada ao discurso do MST. A partir deles é que estabeleceremos as relações com os outros textos e com o contexto.

Entre as várias manifestações disponíveis sobre os Sem Terra e mesmo entre as suas publicações, este corpus foi definido por estar sob o título *Quem somos*, ou seja, por ser o conjunto de textos que o próprio MST escolheu para identificá-lo. Embora em nossa perspectiva teórica não se considere a identidade apenas como a auto-identificação (conceito que retomaremos mais adiante), torna-se de especial relevância ouvir a voz do próprio MST. Sobretudo quando o maior volume de informações sobre o movimento nos chega pelas grandes empresas da mídia (redes de TV, rádio, a imprensa), externas ao MST e muitas vezes antagônicas a ele, visto que comprometidas com o interesse dos grandes grupos econômicos, normalmente seus patrocinadores ou mesmo proprietários. Além disso, outro propósito deste trabalho é conhecer mais sobre o movimento dos sem terra, tendo-o como fonte deste conhecimento, visto que o Brasil urbano, conforme frisamos acima, conhece o MST principalmente pelo que dizem dele os meios de comunicação.

Acreditamos, portanto, que é de grande validade partir da própria palavra do MST em sua fala de apresentação, sempre ressaltando, porém, que a identidade não é somente essa apresentação, mas a identidade se constrói no discurso que é resultado da relação entre os textos do MST e os dos outros e de todo um sistema de representações.

Corremos o risco de cair na armadilha da linguagem ao perguntar: Quem são os Sem Terra? Ou: O que é um sem terra? Castoriadis nos previne de que

utilizamos uma lógica identitária que quer a tudo determinar, a tudo reduzir a um tipo de ser, suficientemente determinado, com fronteiras definidas e estáveis. Essa lógica é inerente a nossa própria linguagem, e não temos como não utilizá-la. Entretanto, não utilizamos essas perguntas com a expectativa de que a resposta seja em termos de predicados nominais que iniciem com *é...* ou *são...* , mas como uma abordagem inicial em que, desde já, estabelecemos a possibilidade de seu próprio questionamento.

O corpus a ser analisado, em anexo, está disponível na página eletrônica do MST na Internet (<http://www.mst.org.br>), que traz uma variedade de textos e arquivos do e sobre o movimento: notícias, cartas, ensaios, pesquisas, manifestos, poemas, letras de músicas, anúncios, músicas para ouvir, fotos e vídeos para compra.

Nesse contexto midiático se encontram os textos de manifesto analisados aqui, em um tipo de suporte que enforma uma maneira peculiar de interação, a qual merece considerações em especial, na medida em que não apenas realiza o suporte do discurso, mas porque a interação entre os sujeitos socialmente instituídos se dá em ligação estreita e mesmo condicionada pelo contexto em que se realiza (BAKHTIN, 2000, p. 281).

Utilizando as categorias de John Thompson, apresentadas na revisão bibliográfica realizada no segundo capítulo, podemos delinear a modalidade de transmissão cultural constituída pela “home page”. Segundo o autor, três aspectos se distinguem: o meio técnico, o aparato institucional e o distanciamento espaço-temporal implicado na transmissão.

O primeiro aspecto, o meio técnico, são os canais utilizados para a produção e a transmissão das mensagens, ou formas simbólicas, no presente caso, o meio eletrônico de uma rede internacional de computadores. Três atributos gerais

do meio técnico devem ser examinados: o grau de fixação das formas simbólicas que ele permite; o grau de reprodução das mensagens e a natureza e amplitude da participação que ele permite ou requer dos indivíduos.

No que diz respeito à fixação, ou seja, da duração das mensagens, a página eletrônica permite uma grande capacidade de armazenamento de dados, com fácil acesso aos usuários, embora as mensagens possam ser retiradas ou alteradas a qualquer momento. Uma vez que tenham sido disponibilizadas, entretanto, podem ter sido armazenadas nos mais diferentes periféricos existentes para tal fim no atual estágio de desenvolvimento da informática. Em se tratando da página do MST, conforme a temos acompanhado desde o início de 2003, as atualizações ocorrem em periodicidade indeterminada, sendo mais freqüentes, como facilmente se compreende, nas notícias, no oferecimento de produtos. Já os textos de apresentação e identificação não sofrem alterações ou atualizações desde maio de 2004, o que será de substancial importância nesta pesquisa, permitindo-nos uma hipótese a respeito de como se trata a identidade dos sem terra.

Assim, podemos dizer que, quanto ao grau de fixação, o meio eletrônico é extremamente flexível, ficando ao critério dos emissores a decisão a respeito da duração das mensagens.

No que tange ao segundo atributo do meio técnico, o grau de reprodução das mensagens, a página eletrônica também oferece uma ampla possibilidade: pode-se, de acordo com os recursos disponíveis, reproduzir as mensagens de maneira simples, pode-se enviá-las para outro computador, convertê-la para outros meios, imprimi-las, exibi-las, tocar os sons, assistir aos vídeos, transferi-las para outra página eletrônica.

Porém, se nesses dois primeiros atributos do meio técnico, a página tem grande desempenho, não ocorre o mesmo no terceiro aspecto da transmissão: a

natureza e participação que ela permite aos indivíduos, ou requer deles, no seu emprego. Tal atributo diz respeito às habilidades e recursos necessários para a decodificação das mensagens.

Desse modo, além dos recursos de um microcomputador equipado, leva-se em conta a habilidade dos indivíduos no manuseio do equipamento e seu grau de controle sobre tempo e seqüência do que vê: sua escolha das seções, seu contexto espacial na recepção (normalmente sentado, sozinho, frente à tela); a escolha da mensagem imagética ou textual. Este atributo limita o alcance das mensagens, visto que o uso da Internet no Brasil ainda não chegou a um volume significativo quando se leva em consideração a totalidade da população, devido principalmente ao custo do equipamento⁷.

Como assevera Thompson, “além do meio técnico, a troca de formas simbólicas muitas vezes envolve um aparelho institucional de transmissão” (THOMPSON, 1995, p.223), ou seja, o conjunto de relações institucionais em que o meio técnico é elaborado e em que estão inseridos os indivíduos envolvidos na codificação e decodificação das formas institucionais. No caso da página, diferentemente do que ocorreria num jornal impresso ou numa emissora de televisão, as relações institucionais são simplificadas, reduzindo-se às relações hierárquicas do próprio MST, sem reguladores externos. Significa, neste caso, que a direção do movimento, ou os indivíduos por ela designados como responsáveis pela circulação das formas simbólicas, pode gerir livremente o meio técnico, administrando a fixação e a duração das mensagens, bem como sua reprodutibilidade.

⁷ Para se ter uma estimativa dessa participação, citamos a estatística disponível em *link* disponível na própria página do MST, sobre a visitação a partir de 25 de abril de 2003: 426.005 visitantes; dia de maior visitação: 26 de agosto de 2003, com 1.383 visitas. Desse total, 90,7% foram usuários que acessaram do Brasil; o restante de países como Estados Unidos, 1,8%; Uruguai, 1,6%; Espanha, 0,5%; Argentina, Portugal, França, 0,3% cada; outros, 4,7% (Nuevas características y actualizaciones en webstats4U, 20 de novembro de 2005).

O terceiro aspecto da transmissão cultural é o distanciamento espaço-temporal, que, em se tratando da página eletrônica, não ocorre num contexto de co-presença, ou seja, não requer o mesmo contexto espacial nem temporal. A interação se dá com o deslocamento das formas simbólicas de seu contexto de produção, o que Thompson denomina extensão de acessibilidade, uma vez que elas têm seu alcance ampliado no tempo e no espaço. A página do MST, produzida em São Paulo, onde está situada a sede do movimento, pode ser vista em qualquer lugar do planeta, e já está traduzida em inglês, francês, italiano, alemão, sueco, holandês e espanhol.

A modalidade de transmissão cultural da Internet, portanto, não pode ser considerada um simples suporte das formas simbólicas, e sim um elemento de seu contexto, logo de sua constituição. Da mesma maneira que as transmissões via televisão também são constitutivos das mensagens. Saber que uma mensagem ultrapassará o contexto espaço-temporal de sua produção pode vir a ser um elemento condicionante da própria elaboração da mensagem. Assim é que, em nossa época, muitos acontecimentos têm lugar apenas para que sejam mostrados na mídia. É o que se pode dizer das inaugurações por políticos antes da conclusão das obras e dos protestos “simbólicos”. Ao próprio MST é atribuída essa prática. “O MST precisa encenar suas reivindicações, torná-las fotografáveis e oferecer à imprensa os elementos que confirmarão sua natureza” (KUSCHICK, 1996, p.7). Segundo Fredric Jameson (1997) é uma característica da pós-modernidade a transformação das ações em acontecimento de mídia.

Nesse sentido, o espaço da página eletrônica oferece uma possibilidade imensa de transmissão, até pelo fato de que, diferentemente do aparato institucional que envolve uma emissora de televisão, qualquer instituição, ou mesmo qualquer pessoa física, pode ter a sua página, num movimento de inclusão em um amplo

circuito de comunicação dos sujeitos sociais que não têm como fazer ouvir sua voz nos meios de comunicação de massa.

Se por um lado, a mídia eletrônica é democrática, ficando as restrições de acesso apenas aos recursos de cada usuário, o excesso de informações compromete a sua eficiência comunicativa. Havendo tantas páginas disponíveis, não há seleção da qualidade da informação nem se discrimina sua origem, além de que a visibilidade de cada uma diminui entre tantas.

O signo, para ser reconhecido como tal, precisa ser relacionado com algo que não o seja. Se o relacionarmos apenas com outros signos, ele perde seu conteúdo. É o que ocorre no caso da Internet, em que o impacto dos signos se pulveriza em meio a tantos outros. Gregolin (2003, p.96) questiona: “como pensar a emergência da(s) identidade(s) na nossa sociedade, neste momento em que há uma imensa circulação de sentidos produzidos em inúmeros suportes midiáticos?”

Entretanto, e já nos utilizando da fala do MST, “Sem Terra tornou-se nome próprio” (QUEM somos: ser sem terra, em anexo). Em outras palavras, na quase infinidade de fontes que o meio eletrônico oferece, algumas obtiveram maior atenção por parte da sociedade, sobretudo quando se trata de uma proposta de transformá-la.

Essa transformação que o movimento propõe é nossa primeira abordagem de como ele constrói sua identidade, ou suas identidades. Adotamos, para o trabalho com a noção de identidade, a perspectiva dos Estudos Culturais, segundo a qual a identidade é relacional e marcada por meio de símbolos e pela linguagem (WOODWARD, 2003, p.).

O MST valoriza alguns símbolos nessa construção, como o punho erguido presente na letra do hino; o facão presente na bandeira; as cores vermelha, preta, branca e verde utilizadas na bandeira e em toda a página eletrônica; as marchas; o

boné. Tal adoção de símbolos demonstra o fato de que, conforme Woodward (2003, p.10), “existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa”.

Mas a identidade é marcada também socialmente, já que é preciso, no todo social, separar quem somos nós e quem são eles. “Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos” (WOODWARD, 2003, p.11). J. B. Thompson descreve essa estratégia como narrativização, o uso de uma história para justificar o prosseguimento de uma tradição (THOMPSON, 1995, p. 82-3), estratégia utilizada na operação ideológica de legitimação, no presente caso de uma identidade, de um passado comum que justifique a coesão do grupo.

Segundo Woodward, “a reprodução desse passado [...] sugere, entretanto, um momento de crise e não, como se poderia pensar, que haja algo estabelecido e fixo na construção da identidade” (WOODWARD, 2003, p. 12), uma vez que se está buscando uma forma de assegurar esta identidade para alguma finalidade no presente e no futuro. Se há fragilização desta identidade no presente, devido a fatores econômicos e culturais, como os provocados pela globalização, procura-se firmá-la num momento do passado. Encontramos aqui mais uma forma de sobrevivência do mito em nossa sociedade, provando que, como argumenta Castoriadis (1982), não nos reconhecemos em nosso próprio imaginário. Mircea Eliade (1972) aponta como característica das sociedades arcaicas, em que o mito era vivido como sagrado e verdadeiro, o prestígio dos tempos primordiais em que aconteceram os fatos modelares da existência da sociedade.

Buscar no passado uma definição essencialista da identidade sugeriria que existe um conjunto cristalino, autêntico, de características que todos os sem terra partilham e que não se altera ao longo do tempo. Entretanto, uma identidade não se

constrói em si, é sempre relacionada a uma outra, diferente. “Ao afirmar a primazia de uma identidade, parece necessário não apenas colocá-la em oposição a uma outra identidade que é, então, desvalorizada, mas também reivindicar alguma identidade ‘verdadeira’, autêntica” (WOODWARD, 2003, p.13). E esta é uma tarefa à qual o MST precisa se dedicar, visto que há toda uma imagem de violento e baderneiro, presente na mídia, que ele precisa suplantar.

“Com freqüência, a identidade envolve reivindicações essencialistas, em que ela é vista como fixa e imutável, baseada em alguma versão da história e do passado, em que a própria história é construída ou representada como uma verdade imutável.” (WOODWARD, 2003, p. 14). Mesmo que haja, sob outros parâmetros, muitas outras identidades, algumas diferenças podem ser obscurecidas, ou silenciadas, por exemplo, a hierarquia do movimento, os líderes, os militantes da base.

Woodward (2003, p.15) argumenta que o investimento na posição oferecida pelo discurso de identidade fundamentada numa história comum, legitimada por um momento mítico do passado, uma identidade fixa e imutável, é compatível com um projeto político, como a mobilização das pessoas para a ação. A admissão das identidades como fluidas e mutantes poderia comprometer esse mesmo projeto político.

Woodward (2003, p. 17) argumenta que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos por meio dos significados produzidos pelos sistemas simbólicos e das nossas práticas de significação. Ou seja, os discursos e os sistemas simbólicos de representação constroem a nossa posição de sujeitos. A partir deles é que podemos nos expressar. Para Castoriadis (1982), os sistemas simbólicos em que estamos são o Outro, o contexto sócio-histórico que nos envolve, os discursos a partir dos quais nos tornamos sujeitos.

Porém nossa tomada de posição como sujeitos não se dá de maneira livre no contexto sócio-histórico, investido de significações. “Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, 2003, p.18). Os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados.

Um exemplo dessas práticas de significação pode ser visto no estudo de Maísa Mendonça (2005), intitulado *O MST na mídia*, no qual a autora analisa as manchetes sobre o MST em jornais brasileiros de grande circulação, nas quais, repetidas vezes o movimento é apresentado como perigoso e violento. Tal prática significativa concorre para a criação de estigma e exclusão; criando um “saber” sobre o MST, apresentando-o como uma ameaça à ordem, à propriedade privada.

Temos, portanto, a polarização de dois discursos conflitantes a respeito do MST. Por um lado, a organização “se consolidou com uma estrutura capaz de expressar os interesses coletivos de uma considerável parcela dos trabalhadores do campo” (TORRENS, 1994, p. 145); por outro, temos a reação da elite proprietária rural, avessa a qualquer mudança, e das instâncias que ela consegue mobilizar para a defesa de seus interesses. Se a visibilidade potencial dos conflitos do campo consegue diminuir a repressão policial, que atingiu índices alarmantes nos anos de ditadura, uma nova arena de lutas se constrói na criação de significações. Isto é, ocorre uma luta ideológica para a construção de uma identidade de MST como uma organização de baderneiros, de agitadores, de vagabundos⁸. Essa imagem, essa

⁸ Essa disputa pelas significações só se pode desenvolver na sociedade contemporânea, na era das comunicações de massa. Por isso reiteramos a importância dos suportes midiáticos como constitutivos das mensagens. A própria existência do MST é um dos efeitos desse contexto: não se poderia ter uma organização social em nível nacional sem a extensão da acessibilidade das mensagens. Além disso, o MST precisa criar os fatos “fotografáveis” para ocupar espaço na mídia e mostrar seus objetivos (KUSCHICK, 1996).

voz pode ser lida na própria fala do MST, no texto *Quem somos: ser sem terra*: “Sem Terra tornou-se sinal do resgate da dignidade dos trabalhadores”, respondendo a uma outra voz “chamados vagabundos, chutados de um canto para outro”.

Martins (1983) já apontara que a designação dos trabalhadores rurais, antes de ganharem expressão através de sua luta, era feita por palavras como “caipira”, “caboclo”, “tabaréu”, entre tantas de significado ambíguo, com as quais se pretendia desqualificar os camponeses.

Percebemos, nesse trecho, pois uma luta pela significação Sem Terra, pelo que se demonstra uma posição recorrente em Bakhtin e Castoriadis no que tange ao signo lingüístico: “Sem terra tornou-se sinal do resgate da dignidade de trabalhadores...” Já que não se trata de um texto técnico de semiótica, com o emprego da palavra em seu sentido restrito, podemos entender “sinal” como signo. Pensando a questão do signo lingüístico e sua relação com a denominação dos sem-terra, significa que os sem terra passaram a ocupar, ou seja, conquistaram uma posição de destaque, de atenção do corpo social, tendo a sua própria denominação ultrapassado o simples nominar, alcançando a significação de seus objetivos e estratégias. Assim como no discurso de mídia combatido pelo movimento, o nome Sem Terra é usado com finalidade oposta, o objetivo de desqualificá-los.

Com a escrita de Sem Terra com iniciais maiúsculas, caracterizando o que em gramática é designado pelo processo de derivação imprópria, o MST realiza a apropriação de um signo. Ou seja, o substantivo comum “sem terra” se aplicaria a qualquer indivíduo que não fosse proprietário de terras. Na ótica do movimento, Sem Terra é quem se identifica com o MST, o termo é investido de uma nova significação, particularizada. Fabrini (2003, p. 11) afirma que “Sem-terra não é um

trabalhador despossuído de terra apenas, mas um trabalhador que, despossuído da terra constrói uma identidade” pela politização de sua situação.

Sem Terra passa a ser uma significação imaginária⁹ capaz de tornar os próprios militantes da organização seus significantes. O trabalhador rural, antes chamado vagabundo e chutado de um lado para o outro, “tornou-se, por causa do MST, um cidadão respeitado”.

Entretanto, podemos questionar essa afirmação nos seguintes termos. Se a identificação do trabalhador com o MST lhe dá a respeitabilidade, a dignidade “e o

⁹ Significações imaginárias não são significações ilusórias nem significações alienantes em si. Reconhecer que vivemos o imaginário não é admitir uma limitação ou um defeito de nossa sociedade. Pelo contrário, significa que demos um importante passo no reconhecimento de que a sociedade não é organizada pela razão. Significa que não devemos esperar a descoberta dessa racionalidade no todo da história, cujos acontecimentos não obedecem a uma lógica. Significa que não há uma ordem racional presidindo as diversas sociedades existentes no mundo neste momento nem aquelas que já desapareceram.

O imaginário não é ilusão porque os sistemas de representação que nos permitem um modo de existência e de manutenção como sociedade são reais para nós. O fato, por exemplo, de que nos identificamos como nação a partir de um passado comum que talvez não tenha sido exatamente assim, já que a própria história não é uma narrativa unívoca, não impede que nossas ações se justifiquem por essa noção. Ainda que os “velhos tempos” alardeados nas conversas saudosistas nunca tenham sido tão bons na realidade, isso não impede o sentimento de identificação partilhado pelas pessoas que viveram esses tempos.

Também não se pode falar de ilusão quando nos referimos ao simbólico, já que toda existência humana é inextricavelmente entrelaçada com o simbólico, o qual já se faz presente na própria linguagem. Usar qualquer sistema de signos supõe a operação do imaginário radical, ou seja, de imaginar o que é naquilo que não é. Dito de outra maneira, é presentificar o ausente.

Por essa mesma razão, as significações imaginárias não são alienantes em si, pois o imaginário é inerente ao homem. A alienação se dá justamente quando não se reconhece o imaginário nas instituições, o que equivale a dizer que não reconhecemos o imaginário naquilo que vivemos. Quando o homem do século XXI procura por regularidades no universo, por uma ordem racional da história, ele se mostra alienado por não reconhecer que essa busca pelo racional é característica do imaginário de sua época.

Falar das significações implica um movimento esquivo, dado que, assim como, no mito, Perseu não pôde olhar nos olhos da Medusa, não podemos encarar de frente as significações, só podemos parafraseá-las, da mesma maneira como Eni Orlandi em relação ao silêncio: não podemos fazer o silêncio falar. “O silêncio não fala, ele significa”. (ORLANDI, 1997, p. 105) Assim, algumas significações escapam às maneiras de dizer, escapam aos significantes, embora tenhamos alguns pontos de maior ou menor determinação que nos permitem delas falar, o que sustenta a nossa possibilidade de entendimento.

A questão das significações, assim como a do silêncio, a da história e a da sociedade, ou melhor, a questão do dizer a seu respeito, expõe os limites da lógica identitária de que nos fala Castoriadis (1982, p. 173). Como falar de um ser cujo modo de ser é diferente dos seres homogêneos e suficientemente determináveis a que nossa própria linguagem conduz através de formas verbais como é ou são?

As significações não cabem numa palavra, o que cabe numa palavra é um conceito, mas um conceito é uma abstração, é a retirada de todo elemento real, é a supressão do tema (no sentido que Bakhtin dá a essa palavra em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*) em função de uma característica essencial. E ao cair no essencialismo, esvaziamos a discussão sobre a realidade, apesar de que os conceitos nos permitam belos raciocínios.

MST nada mais é do que centenas de milhares de Sem Terra”, onde está a origem da dignidade? Nos próprios trabalhadores ou na significação MST?

É possível ver, nesse trecho, um modo ideológico de operação que John B. Thompson (1995, p.86) denomina unificação: “a construção, no nível simbólico, de uma forma de unidade que interliga os indivíduos numa identidade coletiva, independentemente das diferenças e divisões que possam separá-los”.

Percebemos, ainda, que a própria construção de identidade do MST se dá sobre o discurso do outro, sobre um interdiscurso, ou seja, sobre todo um discurso anterior existente sobre camponeses. É preciso afirmar a dignidade do trabalhador rural através de uma denominação como classe, como organização, como força, em resposta a todo um legado de palavras de vários sentidos que os caracterizava como simplórios, vagabundos. É necessário resgatar o território de vida dos trabalhadores rurais, “chutados de um canto para outro”, já que na história brasileira, o campesinato esteve alijado por muito tempo da posse da terra pela concentração da propriedade e também alijado do trabalho livre. Diferentemente do campesinato europeu, que perdeu suas terras na época das revoluções industrial e francesa, o campesinato brasileiro ainda luta para entrar na terra (MARTINS, 1983, p.13).

Os camponeses brasileiros, além da privação da posse da terra e do trabalho livre, não tinham direitos políticos, pela razão de, “entre outras, uma restrição essencial de ordem econômica para que alguém pudesse ser eleitor ou elegível” (MARTINS, 1983, p.40).

Se considerarmos o momento político brasileiro em que surge o MST, os anos finais da ditadura militar, poderemos compreender o que se diz em “O MST, aos poucos (sic.) consegue resgatar esta dignidade: consegue fazer seus documentos e registrar os filhos...” Foram anos de perseguição política e repressão

à organização dos trabalhadores. O MST, por conseguinte, responde a esse estado de repressão como uma possibilidade de voz para os trabalhadores rurais.

Não podemos deixar de observar, no entanto, que essa voz, esse canal de expressão dos trabalhadores rurais não é único. Torrens observa que várias estruturas organizativas dos camponeses, experimentados no conflito e resistentes à violência da ditadura e ao avanço capitalista, entrelaçaram-se dando surgimento ao MST, que “se consolidou com uma estrutura capaz de expressar os interesses coletivos de uma considerável parcela dos trabalhadores do campo” (TORRENS, 1994, p. 145).

Se no texto *Quem somos: ser sem terra*, o MST se apresenta categoricamente como a instância da respeitabilidade, “por causa do MST”, reconhece em *Linhas políticas reafirmadas no IV congresso nacional do MST* “os demais movimentos sociais existentes no campo, especialmente o MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores)”.

As identidades não são fixas, são fluidas. Bakhtin argumenta que cada esfera da atividade humana e cada situação em que os sujeitos são colocados em interação têm suas condições específicas e finalidades refletidas nas características dos enunciados lingüísticos produzidos em cada uma delas. (BAKHTIN, 2000). Além disso, John Thompson, comentando o conceito de campos de interação de Pierre Bordieu, demonstra que os indivíduos ocupam, sincronicamente, um espaço de posições (de sujeito) e, diacronicamente, um conjunto de trajetórias. (THOMPSON, J, 1995, P.1995). Para cada uma dessas posições ou para cada uma dessas esferas de atividade, o indivíduo ocupará uma posição de sujeito, de onde ele poderá falar, o que vai ao encontro do que diz Ernesto Laclau, citado por Woodward (2003, p.29): “há muitos e diferentes lugares a partir dos quais novas identidades podem emergir e a partir dos quais novos sujeitos podem se expressar”. De modo

que se torna inaceitável uma única força determinante das relações sociais e das identidades.

Há uma diversidade de sistemas simbólicos, dentre os quais cada sociedade, em seu imaginário, realiza suas escolhas. Cada sociedade investe o mundo de significações, aquilo que forjará sua identidade (CASTORIADIS, 1982) determinando suas escolhas, suas maneiras de viver. O raciocínio de Castoriadis pode ser adaptado para se pensar as diferentes posições de sujeito que cada indivíduo pode ocupar. Assim, cada um de nós pode atravessar campos de interação distintos com significações que nos darão diferentes identidades, apesar de continuarmos a mesma pessoa.

No texto Ser sem terra, lemos que o trabalhador “conquistou, pela sua opção de entrar na luta, uma identidade: sou Sem Terra. Tornou-se por causa do MST, um cidadão respeitado”. A concepção de identidade aqui presente leva em consideração um único padrão: entrar na luta, entrar no MST. Essa é, na verdade, apenas mais uma identidade, visto que, necessariamente, os indivíduos faziam parte de uma estrutura social com seus diferentes espaços e cada qual com sua trajetória.

Não podemos nos esquecer de que estamos ainda apenas na análise do que diz o MST. Há todo um não dito, todo um silêncio significando por entre essas palavras. Podemos entrever a insistência numa posição de entidade em função da mobilização para um projeto político, para o qual outras posições de identidade não interessem.

Nota-se que a própria fala do MST aponta para identidades diversas: há um corpus de textos sucintos denotando uma busca pela empatia da sociedade para o seu projeto popular (ainda que esse projeto ainda precise ser construído) e

proposições não muito definidas que apontam para direções opostas: o movimento de resgate do passado e o da busca do novo...

Nos textos da seção *Quem somos*, caracterizados pela forma sucinta e não muito detalhada das propostas, há um movimento constante representado pelo verbo desenvolver e seus cognatos, bem como por outras famílias de palavras que apontam para a necessidade de criação, de procura: “buscar”, “construir”, “planejar”, “elaborar”. Nos oito itens do *Programa de reforma agrária* (Anexo G), “desenvolvimento” consta cinco vezes; aparece uma vez em *Nossos Desafios* (Anexo C); e nove vezes em *Quem somos*: linhas políticas reafirmadas no IV Congresso Nacional do MST. “Buscar” e cognatos aparecem duas vezes no *Programa de reforma agrária*; uma vez em *Nossos desafios*; e duas vezes em *Objetivos Gerais* (Anexo D). “Construir” e “construção” figuram uma vez em *Nossos desafios* e nos *Objetivos gerais*; e quatro vezes nas *Quem somos*: linhas políticas reafirmadas no IV Congresso Nacional do MST

Essa reiteração pode demonstrar o estágio da organização dos propósitos do movimento, que parece não ter bem definidas os seus objetivos ou propostas, visto que suas próprias “bandeiras de luta” ainda estão em estágio de gestação, de desenvolvimento. Por outro lado, a ênfase na palavra “desenvolvimento” pode representar o quanto essa significação, largamente utilizada por governantes e economistas, é importante para os Sem Terra.

O item 8 do *Programa de reforma agrária* é exemplar dessa procura: “Buscar um desenvolvimento rural que garanta melhores condições de vida, educação, cultura e lazer para todos”. Trata-se de uma procura que identifica o movimento com os setores da sociedade que pretendem a transformação da sociedade, mesmo que estejam ainda na busca de como empreender a execução desse objetivo.

Essa tendência de desenvolvimento, aliada à aspiração de mudanças no que se tem já havia sido demonstrada no item 7: “Desenvolver tecnologias adequadas à realidade (...) com um modelo de desenvolvimento agrícola auto-sustentável”. Poderíamos nos perguntar a que realidade estamos nos referindo, o que nos conduziria a um número elevado de respostas, já que o que é a realidade depende de pontos de vista e de contextos específicos. Se o item, nesse contexto de apresentação do movimento, parece vago, a opção pela agricultura orgânica, pela conservação ambiental e mesmo a recusa da tecnologia dos alimentos transgênicos apontam caminhos que esclarecem que tipo de desenvolvimento o MST defende.

Voltando ao item 5, encontramos o tipo de discurso que será tomado de empréstimo pelas candidaturas eleitorais de várias tendências políticas, progressistas ou mesmo conservadoras. Entretanto, o uso desse discurso pelas instituições partidárias se constitui numa reelaboração estilizada, ou como nos ensina Bakhtin (2000), trata-se de um gênero secundário que se utiliza da manifestação primária, citando o discurso do outro sem referenciá-lo: “Levar a agroindústria (sic.) e a industrialização ao interior do país, buscando o desenvolvimento harmônico das regiões e garantindo geração de empregos especialmente para a juventude”. Esse item reflete um dos grandes problemas do MST: a organização da produção nos assentamentos. Ao defender a industrialização, parece aderir ao modelo empresarial capitalista e à produção para o mercado, o que de maneira alguma subverte o atual modo de produção ou a atual estruturação econômica da sociedade brasileira.

O programa da candidatura do PSDB nas eleições de 2002 apresentava propostas semelhantes: “o Governo José Serra combinará medidas de reforma agrária, de apoio à agricultura familiar e de fomento ao desenvolvimento integrado de microrregiões rurais” (PSDB, 2002). O caderno *Vida Digna no Campo*, programa

da campanha do atual presidente, também trazia tais propósitos, em itens como “Políticas de Promoção de uma Nova Matriz Tecnológica” (COLIGAÇÃO LULA PRESIDENTE, 2002, p.19) e “Incentivo às ocupações não-agrícolas no meio rural” (COLIGAÇÃO LULA PRESIDENTE, 2002, p.21), esta última se referindo também à atividade industrial, além de, possivelmente, aludir ao turismo, atividade crescente no campo.

Apesar de o *Programa de reforma agrária* ser introduzido por itens como “Modificar a estrutura da propriedade da terra” e “Subordinar a propriedade da terra à justiça social, às necessidades do povo e aos objetivos da sociedade”, apontando para uma mudança, as propostas vão sendo suavizadas num programa que visa apenas ao estado de bem-estar social. Se pensarmos nas necessidades do país, teremos que começar com as necessidades e aspirações (segundo Castoriadis, elas não diferem) da própria base do movimento, a militância. Os trabalhadores querem um lugar que lhes permita viver no atual sistema, com “preços compensadores, crédito e seguro agrícola” (item 4), não parecem querer uma nova sociedade.

Os “objetivos da sociedade”, no item 2, parecem ainda mais vagos, na medida em que, assim no singular, sociedade se refere à totalidade social. E essa totalidade, se é possível falar de um consenso, não poderia ter como objetivo sua própria transformação.

No *Programa de reforma agrária*, um item se sobressai em meio às proposições genéricas: “Aplicar um programa especial de desenvolvimento para região do semi-árido”, item 6. Como podemos entrever a partir do uso da palavra “especial”, é o único item que menciona uma particularidade regional do país. Entretanto, não há especificação ou maiores explicações, o que nos obriga o recurso ao que Eni P. Orlandi chama de interdiscurso, ou seja, à memória discursiva. Precisamos, pois, “ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz,

mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras” (ORLANDI, 2001, p. 59).

Se o semi-árido constitui um desafio devido às condições ambientais, outras regiões do país também merecem atenção especial por razões diversas, como a região amazônica, pela concentração fundiária e mesmo pelas razões ambientais.

A perspectiva de criação e desenvolvimento que mencionamos acima se faz presente principalmente nos breves itens de *Quem somos: nossos desafios*. A “elaboração de um programa para o campo” sugere que esse programa ainda não existe, ainda que surpreenda que as “centenas de milhares de sem terra” (*Quem somos: ser sem terra*) não tenham o seu programa para o campo. Por outro lado, pode-se ler o item denotando a necessidade constante de construção de um programa, reelaborado a cada passo dado na luta.

À luz dessa elaboração que precisa ser refeita periodicamente é que podem ou devem ser lidos os próximos itens. “Buscar unidade entre as organizações do campo e da cidade” é um objetivo que remonta à organização pretendida pelo Partido Comunista Brasileiro nos anos 50 e 60, trazendo à cidade a possibilidade do conhecimento do que acontecia no campo e proporcionando, aos próprios trabalhadores rurais, a aproximação com os outros de sua classe, característica dos trabalhadores urbanos.

“Intensificar a organização dos pobres” é um objetivo que pressupõe alguém não pobre como sujeito dotado da intenção de “organizar”. Supondo-se aqui os pobres da cidade e do campo em unidade (o que nos é permitido pelos itens anteriores), podemos novamente questionar em que função de que objetivo se dará essa organização.

A vaguidade das preposições nos conduz a tentativas de preencher os vazios, que o item “Ajudar na construção do Projeto Popular para o Brasil” não ajuda

a esclarecer. Pelo contrário, o infinitivo “ajudar” nos leva a indagação de quem é o ator coadjuvante dessa construção. Ainda, em nenhum outro item se havia mencionado o “Projeto Popular”, já tornado nome próprio pelas iniciais e conhecido pelo artigo definido.

Os próximos itens continuam vagos: “Desenvolver a solidariedade e os novos valores”. Não há nenhuma indicação do que seja tais “novos valores” ou de por que razão sejam novos, assim como não se explica com quem se deva ser solidário ou a quem se deva buscar a solidariedade. Algum esclarecimento o leitor encontrará na pasta Setores, subdivisão Cultura, nos textos assinados pelo coordenador do MST, Ademar Bogo, que propõe valores cooperativistas e solidários para que a sociedade possa ser modificada.

Quem somos: nossos desafios parece dizer para não dizer, o que Orlandi denomina silenciamento. “O silêncio corta o dizer”, dizendo calam-se outros dizeres, não se deixa dizer outros (ORLANDI, 1997, p. 55). É um texto de apresentação que tenta esconder o seu sujeito, mas que consegue mostrar, ao menos, uma faceta de alguém que quer organizar os pobres, da cidade e do campo, quer ajudar na construção, na elaboração de um programa e de um projeto, para o qual ainda não parece ter direção clara. Talvez fosse um caminho ouvir os pobres, os trabalhadores da cidade e do campo para deles saber qual o seu programa, qual o seu projeto.

Apesar da vaguidade e do pouco esclarecimento, o texto *Quem somos: nossos desafios* permanece, na página eletrônica, o mesmo desde agosto de 1996.. Seus sete breves itens encontram eco e desenvolvimento em *Quem somos: linhas...*, também datado de agosto de 2004.

Enquanto em *Nossos desafios* se lê “Fazer lutas massivas” e “intensificar a organização dos pobres”, separadamente, em *Quem somos: linhas...* temos “Intensificar a organização dos pobres para fazer lutas massivas em prol da reforma

agrária”, o que nos remete ao que diz Navarro sobre a transformação do MST de movimento social em organização nos moldes leninistas em que um grupo dirigente centraliza as decisões (NAVARRO, 2002). Aqui se percebe um objetivo específico para a organização: fazer lutas massivas, pelo que podemos entender tanto um caráter de repetição e insistência na luta quanto lutas com um grande contingente de pessoas nelas envolvidas. E mais uma vez temos a indeterminação do sujeito pelo infinitivo, que, nesse caso, na sua indeterminação, a diferenciação para com os “pobres” que vão ter sua organização intensificada, identificados esses pelo substantivo em terceira pessoa.

Precisamos retomar o que dissemos sobre a reiteração da família da palavra “desenvolver” nesses textos, acrescentando a ela outro verbo bastante presente: “organizar”, que junto ao substantivo “organização” remete àquela idéia de criar, de dar forma, padrão, de dar uma ordem racional e funcional às ações das pessoas.

Os infinitivos impessoais continuam ao longo das linhas políticas, juntamente a outras palavras carecendo de determinações, como em “desenvolver **novas** formas de luta” (item 2), apesar da grande versatilidade dos procedimentos do MST. Nesse mesmo item, encontramos: “Ajudar a construir e fortalecer os demais movimentos sociais existentes no campo”, o que contradiz “a postura ‘etnocêntrica’ por parte dos dirigentes do MST (...) que conduziu o MST a um progressivo isolamento e a intensificação dos ‘estremecimentos’ com as organizações com quem potencialmente poderia se aliar” (TORRENS, 1994, p. 152-3). Em relação a outros movimentos, Navarro (2002, p. 204) aponta dissensões e conflitos “nas relações com outros movimentos sociais e organizações do chamado ‘campo popular’, neste último caso em virtude do aprofundamento das diferenças políticas e ideológicas”.

Mesmo se a prática e o discurso não são coerentes, é válida a menção a outros movimentos populares do campo no próprio discurso do MST, o qual ocupa um espaço de grande visibilidade na mídia, como referência obrigatória quando o assunto é reforma agrária. Na era da cultura mediada pelos meios de comunicação de massa, não surpreende que parte da opinião pública considere o MST como o único movimento expressivo na luta pela terra. Navarro (1997, p. 88) observa que considerar o MST “a única expressão social organizada no país, com capacidade de arregimentação” é uma tese que “encontra uma quase unanimidade, em todo país”, tanto entre os setores sociais de esquerda quanto entre os de direita.

O item 3 de *Quem somos: linhas...* começa especificar o que quer, afinal, o MST, embora ainda careça de determinações. “Combater o modelo das elites”, ao mesmo tempo em que funciona como um discurso de forte apelo entre a base social, incitando-a à luta, marca uma diferenciação, estabelecendo um outro, frente ao qual os militantes podem se identificar. É o que acontece na seqüência, com o uso da primeira pessoa do plural: “Projetar na sociedade a reforma agrária que **queremos...**” A finalidade, inclusive, da reforma agrária é colocada “para resolver os problemas de trabalho, moradia, educação, saúde e produção de alimentos para todo povo brasileiro”. O que se pretende é uma reforma agrária no sentido da inclusão social; o que se quer são melhores condições de vida, não uma transformação radical da realidade. Tal objetivo não difere do imaginário social defendido pelos programas partidários das mais diversos setores da sociedade, nem que seja apenas discursivamente. Entretanto, deve-se assinalar o compromisso dos Sem Terra com o ambiente, diferente do modelo predatório das elites.

Preocupações ecológicas também figuram nas linhas políticas do MST (Anexo B), com o combate aos produtos transgênicos, uma bandeira luta polêmica, visto não haver ainda estudos conclusivos sobre essa tecnologia e suas

conseqüências para a saúde das pessoas e para o ambiente. Economicamente, há a posição da União Européia, que rejeita tais produtos, o que poderia, sobretudo num país exportador para aquele mercado, justificar a opção de não os produzir ou não permitir sua comercialização.

A responsabilidade e o cuidado com o ambiente são detalhados nos dez itens de *Compromissos do MST com a terra e com a vida* (Anexo F), de agosto de 2000. Mais uma vez, os enunciados iniciados por infinitivos permitem a leitura de compromisso ou de injunção, bem como uma pretensa neutralidade, sugerida pela não identificação do sujeito, para que os compromissos soem como um acontecimento natural (J. Thompson, 1995, p. 88).

As abstrações e generalidades retornam no item 4 de *Quem somos: linhas políticas...*, apesar da tentativa de imprimir a concretude e a dinamicidade no discurso: “Desenvolver linhas políticas e ações concretas na construção de um novo modelo tecnológico, que seja sustentável do ponto de vista ambiental, que garanta a produtividade, a viabilidade econômica e o bem estar social”. Nesse período, as orações restritivas dizem o que a principal esconde: o objetivo é garantir a produtividade, a viabilidade econômica e o bem-estar social. A oração principal traz as generalidades de aparência transformadora embutidos num vocabulário progressista: “ações concretas”, “novo modelo tecnológico”. Por trás desse vocabulário, as instituições continuam as mesmas, já que modelo tecnológico “que garanta a produtividade” e a viabilidade econômica não representam transformação da sociedade, apenas sua instrumentação para continuar a ser o que é. O termo “ações concretas” tem o efeito contrário ao significado das palavras, já que é o verdadeiro clichê do vocabulário eleitoral dos homens “que fazem”, sem muita oratória. Aqui “ações concretas” transformam-se em puro discurso entre “linhas

políticas” e “construção de um novo modelo tecnológico”, precisando ainda ser desenvolvidas.

Não se discute, portanto, até esse item, a transformação do sistema capitalista; busca-se, na verdade, a inclusão neste, com melhores condições de vida. Mesmo que, para isso, precise-se apresentar um discurso com algumas características de transformador.

O item 5 de *Quem somos: linhas...* contempla uma outra dimensão na construção da identidade dos sem terra: “Resgatar e implementar em nossas linhas políticas em todas as atividades do MST e na sociedade, a questão de gênero”. A participação da mulher no MST e própria questão da identidade da mulher constituem o único outro parâmetro de identificação do MST nesses textos, se desconsiderarmos a menção à situação do semi-árido.

Mesmo a explicação das figuras e cores da bandeira já enfatizava “a necessidade da luta ser feita por mulheres e homens, pelas famílias inteiras” (*Quem somos: nossa bandeira*). Entretanto, nada mais é dito sobre o papel da mulher no restante do texto ou mesmo nos outros textos deste corpus. Ficamos apenas com o que nos dizem os verbos “resgatar” e “implementar”. Um apontando para o passado da questão de gênero, outro para o seu futuro, num item que, no esquema visual da página, prescinde de destaque, como um período curto entre dois outros itens mais elaborados.

Uma postura messiânica se desenha no item 7 e suas especificações: “Planejar e executar ações de generosidade e solidariedade com a sociedade desenvolvendo novos valores e elevando a consciência política dos trabalhadores Sem Terra”. Percebe-se o MST fora da sociedade e, mesmo assim, planejando ser solidário com ela. Além disso, é generoso, oferecendo-lhe aquilo de que ela precisa, elevando a consciência dos trabalhadores.

Nesse item, ocorre um uso dúbio do termo “sociedade”, a princípio como sendo o que não faz parte do MST, como se pode depreender a seguir em “organizar viveiros de mudas para distribuir nas cidades”, o que também pode explicar o que se entende por “generosidade”. Mas quando se diz “elevando a consciência política dos trabalhadores Sem Terra” não se esclarece se eles fazem parte dessa sociedade ou se terão sua consciência política elevada pela execução das ações de generosidade planejadas pelo movimento.

Além de não se especificar o que são os “novos valores” a ser desenvolvidos, a própria noção de solidariedade é um tanto confusa, uma vez que faz parte de uma linha política, a ponto de ser organizada por um calendário permanente de atividades, ou seja, nas próprias palavras do texto, é uma solidariedade executada.. Dessa maneira, tornam-se ações em busca de solidariedade.

Se a separação entre MST e sociedade aparece ainda no item 6: “Desenvolver na nossa base e na sociedade ações políticas contra a repressão política...”, as ações solidárias continuam no item 7, espraiando as ações da organização também para o meio urbano. Note-se, também, caráter didático da direção sobre os militantes, que se pode inferir de “desenvolver na nossa base”. O que denota que um corpo diretivo define os rumos da militância.

Os organismos internacionais a serviço do imperialismo também são alvo das ações do MST: FMI, OMC, BIRD, ALCA... No item 8, o movimento reafirma a luta pelo não pagamento da dívida externa e contra as privatizações das estatais brasileiras; compromete-se, ainda, a defender “a cultura brasileira frente as agressões culturais imperialistas”. Infelizmente, não há detalhes sobre os procedimentos dessas lutas nem sobre quais são “as agressões culturais imperialistas”, assim como, no item 9, não se explique o que é o “Projeto Popular para o Brasil”.

A generalidade retorna ao texto ainda no item 10: “Resgatar a importância do debate em torno de questões importantes como meio ambiente, biodiversidade...” A própria aproximação dos assuntos é hesitante: “Resgatar a importância do debate em torno de questões importantes”, embora se enfatize a necessidade de esse resgate/importância/debate/questões tornar-se “bandeira de luta para toda a sociedade”.

As generalizações, provavelmente, mais do que uma falha no texto ou negligência de informações, podem estar a serviço de uma intenção dos emissores, visto que todas as formas simbólicas (enunciados) são produzidas por sujeitos que intencionalmente produziram tais formas. Porém, os enunciados não precisam ser lidos apenas pelo que dizem. Devemos considerar, por outro lado, que o dito não é necessariamente o que se quis dizer, nem o não dito, nem o que foi silenciado.

John B Thompson (1995, p. 181-182) afirma que as formas simbólicas são produzidas por um sujeito em relação a outro, mas que as características da produção não precisam coincidir com as da interpretação, visto que se trata, aqui, de uma interação mediada, em que a recepção se dá em contextos diferentes.

Orlandi (1997) argumenta que o dizer é uma escolha na possibilidade de todos os outros dizeres, que ficam, assim, silenciados. Dizer a generalidade é uma escolha que envolve o silenciamento de outros dizeres.

A generalidade do discurso do MST reflete possivelmente o caráter geral que o movimento quer dar a si próprio: uma organização em nível nacional com um discurso homogêneo, o que somente se consegue se não se entrar em detalhes ou particularidades. A inclusão desses detalhes ou particularidades envolveria a especificação de identidades particularizadas na organização do movimento.

O detalhamento das particularidades do programa especial da região do semi-árido ou mesmo da questão de gênero, aventadas nas linhas políticas,

demandaria a construção de identidades particularizadas por outros parâmetros, como o das características de cada região brasileira, o que abalaria a noção de discurso nacional homogêneo.

Se o discurso do movimento começa enfatizando a luta pela reforma agrária, paralelamente, percebe-se uma natural dispersão para outros aspectos da vida social, que, na verdade, não poderiam ser isolados dos outros: a ecologia, as artes, a educação, a saúde. Castoriadis (1982) argumenta que algumas instituições se autonomizam em relação à vida social quando sua dimensão imaginária predomina sobre a sua funcionalidade. Exemplifica com a economia, que, na sociedade capitalista é colocada como uma instância à parte das outras, agindo como causador de todas as outras relações.

No corpus que analisamos, a reforma agrária alcança, como fato econômico, essa dimensão autonomizada, a partir de cuja realização ocorreria a correção dos problemas da vida social brasileira. O imaginário também se manifesta na separação entre as instâncias diversas da vida social, já que a aludida questão de gênero não constitui um momento separável na vida dos seres humanos. Em nosso contexto sócio-histórico, não há maneira de se tratar as relação entre sexo masculino e feminino ou do “papel” da mulher sem relacioná-lo à outras instâncias sociais. Conforme o que discutimos no segundo capítulo, essas significações, essas instituições nos são permitidas por nossa linguagem, por sua vez instituída e instituinte dessas significações.

A lógica de nossa linguagem é o que Castoriadis denomina lógica conjuntista e identitária, que se demonstra na separação que fazemos das instâncias da vida social. Nossa linguagem nos dá como separadas e suficientemente determinadas as instâncias da economia, da religião, da cultura, da saúde, entre outras. Tais divisões somente são assim em nossa cultura, em nosso imaginário social.

No conjunto de textos analisados, percebemos a mesma constituição, as mesmas instituições autonomizadas, não ocorrendo, por conseguinte, a fissura do imaginário social. Estamos diante de um sujeito que partilha o mesmo imaginário, que deseja uma colocação mais justa na mesma estruturação social.

Essa aspiração pode mesmo revestir-se de discurso de transformação, mas logo retorna como a busca de melhores condições nesse mesmo espaço. As descrições das cores e desenhos da bandeira do MST exemplificam esse movimento em *Nossa Bandeira* (Anexo I). A cor vermelha “representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela reforma agrária e pela transformação da sociedade”. A memória discursiva da cor vermelha está associada ao socialismo e ao comunismo, às revoluções russa e chinesa do século XX e aos partidos nelas inspirados. O vermelho é a cor do sangue, que, junto à “disposição de lutar” indica que se trata de luta no sentido do confronto, de uso de violência, com derramamento de sangue, idéia reforçada mais adiante no luto pelos “que tombaram, lutando pela nova sociedade”.

Ao começar as descrições pela cor vermelha e seu caráter marcial e transformador, o texto aponta para uma disposição radical. Porém, essa intenção transformadora é equilibrada pela descrição seguinte, da cor branca, que “representa a paz pela qual lutamos e que somente será conquistada quando houver justiça social para todos” e da cor verde, “que representa a esperança”. Assim, temos a contraposição da luta radical com a paz e a esperança. A cor verde, inclusive representa uma esperança de retorno: “A cada primavera, depois do inverno provar ao homem de sua solidão e sua precariedade, desnudando e gelando a terra que ele habita, esta se reveste de um novo manto verde que traz de volta a esperança” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2002, p. 939).

Aparentemente, a escolha dos símbolos é feita de uma maneira racional, já que nesse simbolismo tudo responde a uma funcionalidade. Cada item está ali para representar algo de maneira indubitável. A cor preta “representa o luto”; o mapa do Brasil “representa que o MST está organizado nacionalmente”; o casal “representa a necessidade da luta ser feita por mulheres e homens”; e o facão “representa as nossas ferramentas de trabalho, de luta e de resistência”.

Castoriadis (1982) argumenta que compreender a escolha que uma sociedade faz de seu simbolismo exige ultrapassar as considerações formais e questionar as escolhas. Desse modo, não se trata apenas do que representa cada elemento, mas de por que, entre tantos outros, eles foram escolhidos. Por exemplo, o vermelho “representa o sangue que corre em nossas veias”. Por um critério como esse, o vermelho poderia ser escolhido por qualquer tipo de sociedade humana, inclusive as que se propõem a proteger a vida de animais (visto que alguns deles também têm sangue).

O mapa do Brasil, do mesmo modo, presta-se a símbolo para qualquer instituição brasileira ou identificada com o país. Por outro lado, entre todas as ferramentas de trabalho rural, o facão deve responder a alguma significação específica, visto que se trata de uma escolha racionalmente elaborada, ainda que nem todo trabalho rural exija um facão. O texto nos responde: “nossas ferramentas de trabalho, de **luta** e de **resistência**”, numa possível alusão ao uso do facão como arma.

Apesar de toda a justificativa para cada um dos elementos da bandeira, com exceção das formas retangular e circular, a ênfase ocorre na luta, ainda que pela paz, no caso da cor branca. Além disso, os símbolos não se ordenam de maneira igualitária, ou seja, de forma proporcional; há o predomínio do vermelho, tanto na bandeira quanto nos bonés usados pelos Sem Terra em diversos eventos. Segundo

Jean Davallon (1999, p. 30), “a imagem é um operador de simbolização” que teria “capacidade para integrar os elementos que a compõe em uma totalidade”. Essa integração produz o apagamento das passagens dos componentes, proporcionando a interdição do reencontro da maneira como o efeito estético é produzido (Davallon, 1999, p. 31). Assim, os elementos significantes na bandeira se integram numa nova significação total que, mesmo sem depender daqueles significantes, cria sua própria memória como significação.

Tal predomínio nos reporta à memória de discurso do próprio MST. No contexto em que surge o movimento, a era dos meios de comunicação de massa, o MST é identificado por, além das ocupações, manifestações de massa em que predomina o vermelho nos bonés, bandeiras e camisetas, o que concorre para a criação de um imaginário de movimento radical.

A história do MST (Anexo A), no entanto, aponta para uma outra direção, já que o movimento começa com “camponeses que acreditavam que podiam se organizar e resistir na terra”. A resistência como camponeses na terra aos poucos vai dando lugar a uma nova prioridade: “descobriu-se que a luta não é apenas contra o latifúndio; é contra o modelo econômico neoliberal”.

A luta pela posse da terra se expande para a luta por “crédito, moradia, assistência técnica, atendimento à saúde e outras necessidades da família sem terra”.

Nesse ponto acontece um dos maiores problemas internos do MST, na medida em que os trabalhadores rurais da base do movimento aspiram ao modo de vida camponês dentro do atual sistema de produção, com liberdade de decisão de como se associar e como produzir. Já a direção do movimento quer “conscientizar”

os agricultores assentados de que eles precisam produzir nos moldes cooperativos do MST.¹⁰

O que era um movimento de camponeses com o propósito de se organizar para resistir na terra dá lugar, em alguns anos, a uma organização que se autonomiza em relação as aspirações de sua base, instituindo-se como representante dos interesses dos trabalhadores e orientador de suas ações, promovendo a unificação através de estratégias como a padronização, ou seja, como explica John Thompson (1995, p. 86), procurando desenvolver uma identidade coletiva entre grupos de trabalhadores diferenciados, simbolizando sua unidade com a construção de símbolos “oficiais” como o hino, a bandeira, a história compartilhada, além de projetar um destino coletivo.

Apesar de defender um projeto popular e de se propor o combate ao modelo das elites, uma postura diversa se desenha em “Quem somos: nosso hino” (Anexo E). Ao dizer que o hino não é uma música de animação festiva, o texto nos remete a uma consideração que tece Umberto Eco sobre o apodo “espetáculo” atribuído à cultura que não seja séria ou elevada (ECO, 1984, p. 214). Ou seja, se há participação ou divertimento popular a cultura deixa de ser séria. No presente caso, o hino não deve ser cantado em “ocasiões festivas”, ou seja, o símbolo oficial é separado da alegria e do divertimento do povo, de onde se depreende o conceito de cultura como algo oposto ao popular: cultura de elite.

O hino se constrói como uma forte marcação de identidade. A primeira pessoa do plural (pronomes e verbos) se repete doze vezes (sete vezes apenas o possessivo “nossa”), estabelecendo um nós que se diferencia dos outros (“sufocando com força os opressores”). O outro se faz presente no diálogo com o Hino Nacional: “nossa pátria” x “pátria amada”; “braços fortes que rasgam o chão” x

¹⁰ Sobre o modelo cooperativista do MST e a resistência dos camponeses, consultar Brenneisen (2002) e Fabrini (2003).

“consequimos conquistar com braço forte”; “despertemos esta pátria adormecida” x “deitado eternamente em berço esplêndido”. Também dialoga com o Hino da Independência: “nossa valentia” x “brava gente”, “pátria livre”.

A referência à bandeira também é comum entre o Hino do MST e o Hino Nacional, embora “hasteemos a bandeira colorida” permita o entendimento como se referindo ao “verde-louro desta flâmula” ou ao vermelho da bandeira do MST. Assim, mais uma vez temos a construção da identidade pela identificação ou diferenciação com os signos do outro, o que comprova o papel dos símbolos nesse processo.

A identidade, portanto, além do processo de identificação e arrolamento de caracterizações se constrói em relação aos signos utilizados e às ressignificações de objetos tornados signos como o próprio trabalhador e a trabalhadora, ou mesmo como ferramentas de trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo, neste trabalho, foi verificar de que maneira se mostra o MST no seu discurso de apresentação: numa perspectiva dialética, expondo suas diversas facetas e a heterogeneidade de seus integrantes; ou como bloco concentrado em atributos comuns.

A identidade do movimento sem terra, no corpus analisado, nos é apresentada como homogênea, a partir de uma característica comum a todos os seus integrantes: a necessidade de luta pela terra. Apesar de em sua maior parte os textos apresentarem essa descrição dos sem terra, pudemos perceber diferentes vozes atravessando esses textos, o que vem reforçar nossa hipótese inicial de que diversas vozes compõem esse discurso.

Nos anos iniciais da história do MST, conforme o texto Quem Somos: História do MST (Anexo A), tratava-se de um grupo de camponeses lutando pela manutenção de seu modo de vida na terra; nos anos atuais, temos uma organização atuante em vários campos e distanciada da manutenção da vida camponesa. Seu objetivo professado de lutar contra o modelo econômico neoliberal é contradito em itens de seu Programa de Reforma Agrária em que se demonstra a necessidade de levar a industrialização ao campo. Historicamente, o avanço do capital industrial sobre o campo foi o que provocou a expropriação do campesinato, o qual, contraditoriamente, tem sobrevivido por necessidades do próprio capital.

A identidade dos trabalhadores rurais sem terra depreendida dos textos da seção Quem Somos, da página eletrônica do movimento na Internet, é também genérica, como resultado de apresentar a organização unificada em todo território nacional, o que configura um outro aspecto em que os textos insistem. Mesmo que esteja presente na maioria dos estados brasileiros, ou mesmo por causa disso, não

significa que as características dos trabalhadores sem terra sejam as mesmas, já que as condições da expropriação são diferentes nas várias regiões do país, conforme vimos no primeiro capítulo.

O mesmo processo de unificação que se usa nas construções de significações como a nacionalidade, da qual resultam abstrações como a “alma brasileira” ou mesmo “o brasileiro”, é utilizado para identificar o sem terra. Conforme discutimos no segundo capítulo, entra em operação nesse processo a lógica identitária, que precisa reduzir os seres a um denominador, que precisa determiná-los em conceitos, em características essenciais suficientemente determinadas, mesmo quando essa categorização se revela inadequada.

A construção das identidades como resumíveis a uma unidade é fruto dessa lógica, enraizada no imaginário social. Há um esforço por determinar, circunscrever; mas as identidades se movem no tempo, deslocam-se nos diferentes contextos. O MST evoluiu, e para sustentar essa evolução basta-nos que o contexto sócio-histórico tenha mudado. O outrora movimento de camponeses hoje é uma organização com um projeto político, atuante em diversos setores, que não apenas a luta direta pela posse da terra. O MST tornou-se, ainda, um sujeito com voz própria no discurso midiático, através de sua revista, seu jornal e da página eletrônica, que lhe permite, além de ser assunto da mídia, ser fonte das notícias.

Nossa reflexão, longe de uma análise da totalidade da fala do MST, permitiu-nos uma aproximação do discurso político do movimento, de sua trajetória e de seus objetivos. Não pretendemos identificar a organização à maneira de colocação de um rótulo, mas tão somente situar sua posição no fluxo comunicativo midiático, tarefa não concluída neste trabalho, já que o assunto permite outras abordagens que, observando por outro ângulo, levantassem diferentes possibilidades.

Entre as diversas maneiras de se tentar entender o MST, poderiam ser aventadas as leituras de sua produção cultural, os textos dos seus boletins ou as entrevistas de seus líderes e militantes. A pesquisa, longe de ser conclusiva, abre, na verdade, várias possibilidades de aproximação ao seu objeto, que, por sua dinâmica e constante movimento, não permanece o mesmo e se mostra diferente conforme a metodologia de abordagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Textos Escolhidos**. São Paulo. Abril Cultural ("Os Pensadores"), 1975.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 3ª ed. São Paulo : Hucitec, 1986.

BRENNEISEN, Eliane C. **Relações de poder, dominação e resistência** : o MST e os assentamentos rurais. Cascavel : Edunioeste, 2002.

CAUME, David José.. **Assentamento 16 de março**: discurso e práticas instituintes de um espaço agenciado pelo poder. Porto Alegre : UFRGS, 2003.

_____. **Memórias da luta e lutas pela memória**. (texto inédito)

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 1982.

CHEVALIER; GHEERBRANT, **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro : Jose Olympio, 2002.

COLIGAÇÃO LULA PRESIDENTE. **Vida digna no campo**: desenvolvimento rural, política agrícola, agrária e de segurança alimentar: Programa de Governo 2002. São Paulo, 2002. Disponível em <<http://www.pt.org.br/site/assets/vidadignanocampo.pdf>> Acesso em 22 mar. 2005.

_____. **Meio ambiente e qualidade de vida**: programa de governo 2002 São Paulo, 2002. Disponível em <<http://www.pt.org.br/site/assets/cadernomeioambiente.pdf>> Acesso em 22 mar. 2005.

DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte da memória? In: ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. Campinas, SP : Pontes, 1999.

ECO, Umberto. **Viagem na irrealidade cotidiana**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1984

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo : Perspectiva, 1972.

FABRINI, João E. **A resistência camponesa nos assentamentos de sem-terra**. Cascavel : Edunioeste, 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário. O acontecimento discursivo na mídia: metáfora de uma breve história do tempo. In: GREGOLIN, Maria do Rosário (org.). **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos : Claraluz, 2003.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **A crise agrária**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções**: Europa 1789-1848. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1982.

_____. **A era do capital: 1848-1875.** Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1982.

_____. **A era dos impérios: 1875-1914.** Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio.** São Paulo : Ática, 1997.

KUSCHICK, Christa Liselote Berger. **Campos em confronto: jornalismo e movimentos sociais.** As relações entre o movimento sem terra e a zero hora. USP, 1996. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/berger-christa-campos-5.html>>. Acesso em 23 abr. 2005.

MARTINS, José de Souza. **A sociedade vista do abismo.** Petrópolis : Vozes, 2003.

_____. **O poder do atraso.** Ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo : Hucitec, 1994.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil.** Petrópolis : Vozes, 1983.

_____. **Reforma agrária: o impossível diálogo.** São Paulo : Ed USP, 2000.

MEDEIROS, Leonilde, Os trabalhadores rurais na política: o papel da imprensa partidária na constituição de uma linguagem de classe. In: COSTA, Luiz Flávio Carvalho & SANTOS, Raimundo (org.) **Política e reforma agrária.** Rio de Janeiro : Mauad, 1998.

MENDONÇA, Maísa. **O MST na mídia.** Disponível em <<http://www.mst.org.br/biblioteca/textos/midia/mstnamidia.html>> Acesso em 20 nov. 2005.

MARX, KARL; ENGELS, Friedrch. Obras escolhidas. Lisboa : Edições Avante, 1982.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TERRA. **Quem somos.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/sumario.html>>. Acesso em 06 jul. 2003.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TERRA. **Quem somos.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/sumario.html>>. Acesso em 20 nov. 2005.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES SEM TERRA. **Quem somos: a história do MST.** Disponível em: <<<http://www.mst.org.br/historico/sumario.html>>. Acesso em 19 set. 2005.

_____. **Quem somos: hino do MST.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/hino.html>>. Acesso em 12 set. 2005.

_____. **Quem somos: objetivos gerais.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/objetivos.html>>. Acesso em 12 set. 2005.

_____. **Quem somos: linhas políticas reafirmadas no IV Congresso Nacional do MST - 2000.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/congresso19.html>>. Acesso em 12 set. 2005.

_____. **Quem somos: compromissos do MST com a terra e com a vida.** Disponível em: <<http://www.mst.org.br/historico/congresso19.html>>. Acesso em 12 set. 2005.

NAVARRO, Zander. Mobilização sem emancipação — as lutas sócias dos sem-terra no Brasil. In: SANTOS. Boaventura de Sousa (org.). **Produzir para viver : os caminhos da produção não-capitalista.** Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Sete teses equivocadas sobre as lutas sociais no campo:** o MST e a reforma agrária. In: São Paulo em perspectiva, v. 11, n 2, 1997.

NUEVAS características y actualizaciones en webstats4U. Disponível em:<<http://www.webstats4u.com/s?tab=1&link=1&id=2297185>> Acesso em 20 de nov. de 2005.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. Campinas, SP : Pontes, 2001.

_____. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Discurso e leitura.** São Paulo : Cortez ; Campinas, SP : Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1996.

PSDB. **O novo Brasil rural:** programa de governo 2002. São Paulo : 2002. Disponível em <http://www.estadao.com.br/ext/eleicoes2002/programa_ser/pg_0023.htm> Acesso em 22 mar. 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse; ROSSIAUD, Jean. **A democratização inacabável: as memórias do futuro.** Petrópolis : Vozes, 2000. (entrevista com José de Souza Martins)

STÉDILE, J. P. (org.) **A questão agrária hoje.** Porto Alegre : Editora da Universidade/UFRGS. 2002.

THOMPSON, Edward P. **A formação da classe operária inglesa:** a maldição de adão. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna:** teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis, RJ : Vozes, 1995.

TORRENS, João Carlos Sampaio. O processo de construção das linhas políticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. In: MEDEIROS, Leonilde et al. **Assentamentos rurais: uma visão multidisciplinar.** São Paulo : Editora da Unesp, 1994.

WOODWARD, Kathlyn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis : Vozes, 2003.

ANEXOS

Anexo A — Quem Somos: História do MST

Foi em 1984, durante o 1º Encontro dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, em Cascavel (PR), que o MST foi fundado oficialmente. No ano seguinte e já organizado nacionalmente, acontece o 1º Congresso Nacional dos Sem Terra.

Contando desta forma parece que foi tudo muito fácil. Mas o MST não surgiu do nada ou da cabeça de apenas uma pessoa. Esta história começou no final da década de 70, em plena ditadura militar. O país vivia o chamado “milagre brasileiro”, que para os pobres do campo e da cidade estava mais para “praga brasileira”: desemprego e migração dos camponeses para as cidades. A intensa mecanização da agricultura introduzida pelos governos militares expulsou assalariados, arrendatários e parceiros do campo.

Mas haviam camponeses que acreditavam que podiam se organizar e resistir trabalhando na terra. Assim, em 7 de outubro de 1979, agricultores sem terra do Rio Grande do Sul ocupam a gleba Macali, em Ronda Alta.

Ao mesmo tempo, lutas semelhantes foram acontecendo nos demais estados do Sul, Mato Grosso e em São Paulo. Em cada Estado surgiam ocupações de trabalhadores rurais e a notícia se espalhou. A sociedade brasileira aderiu e as ocupações dos sem terra foi uma das manifestações pela volta da democracia em todo o país.

O MST, no entanto não é o primeiro movimento a lutar pela terra no Brasil e na América Latina. Muito antes, as famílias agricultoras já se organizavam em busca de terra e melhores condições de trabalho e vida. Podemos citar como exemplo, as Ligas Camponesas e o Master (Movimento dos Agricultores Sem terra) entre 1950 e 1964; Canudos e Contestado no final do século 19. A revolução mexicana, no início

do século 20 e a cubana, em 1959, também foram sinônimo de “terra para quem nela trabalha”. Estas e outras lutas inspiraram o MST a seguir lutando por um Brasil sem Latifúndio.

Aos poucos o MST foi entendendo que conquistar a terra é importante, mas não basta. É preciso conquistar também crédito, moradia, assistência técnica, escolas, atendimento à saúde e outras necessidades da família sem terra que também precisam ser supridas. E mais: descobriu-se que a luta não é apenas contra o latifúndio; é contra o modelo econômico neoliberal.

Assim, foram organizados acampamentos, ocupações de fazendas, sedes de organismos públicos e de multinacionais, destruição de plantações transgênicas, marchas, greves de fome e outras ações políticas.

Eventos como a Marcha Nacional por Emprego, Justiça e Reforma Agrária, partindo de diversos estados e chegando a Brasília em 17 de abril de 1997 (um ano após o massacre de 19 trabalhadores em Eldorado dos Carajás – PA) e o 4º Congresso Nacional também em Brasília, com a participação de 11 mil sem terra, em agosto de 2000, ainda estão presentes na memória da sociedade quando o assunto é MST em uma época em que Reforma Agrária só acontece nas propagandas do governo.

Hoje o MST atua em 23 estados, envolvendo mais de 1,5 milhão de pessoas, cerca de 350 mil famílias foram assentadas através desta luta e outras 80 mil vivem em acampamentos.

Em números, podemos confirmar que a Reforma Agrária dá certo. Existem hoje cerca de 400 associações de produção, comercialização e serviços; 49 Cooperativas de Produção Agropecuária (CPA), com 2299 famílias associadas; 32 Cooperativas de Prestação de Serviços com 11.174 sócios diretos; duas

Cooperativas Regionais de Comercialização e três Cooperativas de Crédito com 6521 associados.

São 96 pequenas e médias agroindústrias que processam frutas, hortaliças, leite e derivados, grãos, café, carnes e doces. Tais empreendimentos econômicos do MST geram emprego, renda e impostos beneficiando indiretamente cerca de 700 pequenos municípios do interior do Brasil.

Aliada à produção está a educação: cerca de 160 mil crianças estudam da 1ª a 4ª série nas 1800 escolas públicas dos assentamentos. São cerca de 3900 educadoras/es pagos pelos municípios e desenvolvendo uma pedagogia específica para as escolas do campo. Em conjunto com a Unesco e mais de 50 Universidades, o MST desenvolve programa de alfabetização de aproximadamente 19 mil jovens e adultos nos assentamentos.

Estão em andamento, em sete Universidades (PA, PB, SE, ES, MT, MS e RS), cursos de Pedagogia e Magistério para formar novos educadoras/es. Há também a formação de técnicos em administração de assentamentos, cooperativas e em magistério para colaborar com o trabalho desenvolvido nos assentamentos através da Escola Técnica Josué de Castro, em Veranópolis (RS). Em 2001 iniciou-se também o curso técnico em Enfermagem e em 2002, o curso em nível médio para militantes do setor de Comunicação.

Com o apoio do Ministério do Meio Ambiente desenvolvemos um Programa de Educação Ambiental para lideranças, professores e técnicos de áreas de assentamentos. Junto do fotógrafo Sebastião Salgado estamos construindo uma escola técnica ambientalista no município de Aimorés - MG. E em parceria com o governo cubano, 48 militantes do MST cursam hoje medicina na Escola Latino Americana de Medicina, em Cuba.

Conscientes da necessidade de preservar o meio ambiente e ao ser humano, as famílias Sem Terra lançaram em setembro de 1999 as sementes Bionatur, produzidas sem a utilização de nenhum tipo de agrotóxico ou insumo químico. Há ainda diversas experiências de preservação de mata, como no Pontal do Paranapanema - SP, e a produção de ervas medicinais. Em solidariedade aos povos que sofreram com desastres naturais, o MST enviou sementes à Venezuela e Cuba.

O MST iniciou 2002 participando da abertura da Campanha Continental contra a Alca, em 4 fevereiro, com uma marcha que contou com a participação de mais de 50 mil pessoas durante o Fórum Social Mundial. A marcha foi organizada pela Via Campesina (organização camponesa internacional) em sintonia com a Via Campesina no Brasil (composta por diversos movimentos do campo).

A campanha organizada nacionalmente por diversas entidades, movimentos e pastorais sociais da igreja, do campo e da cidade, teve seu auge durante o Plebiscito Nacional sobre a Alca, no qual mais de 10 milhões de pessoas disseram três vezes não ao projeto norte-americano de dominação das Américas.

Consolidando o caráter internacionalista de solidariedade aos povos oprimidos, três membros da Via Campesina (entre eles, um do MST) passaram três semanas sitiados dentro do quartel general de Yasser Arafat na Palestina durante o mês de abril. No Brasil, as famílias trabalhadoras sem terra promovem diversos atos junto à comunidade palestina, pedindo a paz e o fim dos ataques de Israel. Vale ressaltar que 100 bolas de futebol produzidas pelo MST foram entregues às crianças palestinas.

O MST não está isolado na luta por um Brasil e uma América Latina livres. Além de estar em sintonia com diversos movimentos do campo e da cidade no País,

o MST sempre teve contato com movimentos e países que abraçam a mesma causa. É o caso de Cuba, que nos ensinou grandes lições sobre cooperativismo.

Juntamente com todos os movimentos camponeses da América Latina, o MST faz parte da CLOC (Coordenadora Latino-americana de Organizações Camponesas), que foi organizada a partir de 1992, com as comemorações/protesto dos 500 anos da invasão da América Latina.

Durante a Semana Nacional de Cultura, de 18 a 24 de março de 2002, no Rio de Janeiro, o músico Uruguaio, Daniel Viglietti, conhecido como cantor de protesto e autor da música “A desalambar” se apresentou na noite de homenagem à América Latina. Foi nesta semana que o MST também conquistou a simpatia e a amizade de toda a sociedade carioca, promovida em parceria com a UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro). Foram dias de debates sobre cultura (e agri-cultura) e apresentações culturais, resgatando a riqueza do povo brasileiro. Acampados e assentados do Brasil todo participaram e mostraram os frutos da Reforma Agrária.

Em 2003 o MST seguirá em sua luta pela Reforma Agrária, por um Brasil justo, soberano e igualitário e por um continente livre da Alca.

Anexo B — Linhas políticas reafirmadas no IV Congresso Nacional do MST - 2000

1. Intensificar a organização dos pobres para fazer lutas massivas em prol da Reforma Agrária

2. Construir a unidade no campo e desenvolver novas formas de luta. Ajudar a construir e fortalecer os demais movimentos sociais existentes no campo, especialmente o MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores).

3. Combater o modelo das elites, que defende os produtos transgênicos, as importações de alimentos, os monopólios e as multinacionais. Projetar na sociedade a reforma agrária que queremos para resolver os problemas de: trabalho, moradia, educação, saúde e produção de alimentos para todo povo brasileiro.

Realizar debates com a sociedade em geral, nos colégios, etc..

Promover campanhas para evitar o consumo de alimentos transgênicos pelo povo.

Realizar ações de massa contra os símbolos do projeto deles, e deixar claro qual é o nosso projeto para a sociedade.

4. Desenvolver linhas políticas e ações concretas na construção de um novo modelo tecnológico, que seja sustentável do ponto de vista ambiental, que garanta a produtividade, a viabilidade econômica e o bem estar social.

5. Resgatar e implementar em nossas linhas políticas e em todas atividades do MST e na sociedade, a questão de gênero.

6. Planejar e executar ações de generosidade e solidariedade com a sociedade desenvolvendo novos valores e elevando a consciência política dos trabalhadores Sem Terra.

Organizar calendários para as atividades solidárias.

Implementar ações de solidariedade com trabalhadores de outros países(de todo mundo).

Desenvolver ações de solidariedade com crianças abandonadas.

Organizar viveiros de mudas para distribuir nas cidades.

Transformar a prática da solidariedade como uma forma permanente de nossas atividades.

Desenvolver na nossa base e na sociedade ações políticas contra a repressão política, que atinge militantes e organizações sociais.

7.Articular-se com os trabalhadores e setores sociais da cidade para fortalecer a aliança entre o campo e a cidade, priorizando as categorias interessadas na construção de um projeto político popular.

Desenvolver com os trabalhadores desempregados a ocupação das áreas ociosas nas periferias das cidades e organizar atividades produtivas.

Realizar atividades de formação política em conjunto com jovens da classe trabalhadora.

Apoiar os movimentos de luta pela moradia.

Organizar acampamentos

8.Desenvolver ações contra o imperialismo combatendo a política dos organismos internacionais a seu serviço como: o FMI (Fundo Monetário Internacional), OMC (Organização Mundial do Comércio), BIRD (Banco Mundial) e a ALCA (Acordo de Livre Comércio das Américas). E lutar pelo não pagamento da dívida externa.

Lutar contra as privatizações das empresas brasileiras.

Defender a cultura brasileira frente as agressões culturais imperialistas.

9.Participar ativamente nas diferentes iniciativas que representem a construção de um projeto popular para o Brasil.

10. Resgatar a importância do debate em torno de questões importantes como: meio ambiente, biodiversidade, água doce, defesa da bacia de São Francisco e da Amazônia. Transformando em bandeiras de luta para toda a sociedade, como parte também da reforma agrária.

Articular-se com os demais setores sociais para desenvolver esse trabalho, e intensificar o debate na nossa base e escolas de assentamentos.

Desenvolver e participar de campanhas nacionais em torno destas questões.

Desenvolver campanha de preservação do meio ambiente em todos assentamentos.

Promover o desenvolvimento de políticas específicas a situação do cerrado e do semi-árido.

11. Continuar conscientizando a população do campo e da cidade sobre a importância da Reforma Agrária.

12. Preparar desde já, junto com as demais forças sociais e políticas, uma jornada de lutas, prolongada e massiva para o primeiro semestre de cada ano. (tendo como referência dia 17 de abril).

Anexo C — Nossos desafios

Elaboração de um programa para o campo

Buscar unidade entre as organizações do campo e da cidade

Fazer lutas massivas

Intensificar a organização dos pobres

Ajudar na construção do Projeto Popular para o Brasil

Desenvolver a solidariedade e os novos valores

Impulsionar a revolução cultural

Anexo D — Objetivos gerais

1. Construir uma sociedade sem exploradores e onde o trabalho tem supremacia sobre o capital.
2. A terra é um bem de todos. E deve estar a serviço de toda a sociedade.
3. Garantir trabalho a todos, com justa distribuição da terra, da renda e das riquezas.
4. buscar permanentemente a justiça social e igualdade de direitos econômicos, políticos, sociais e culturais.
5. Difundir os valores humanista e socialistas nas relações sociais.
6. Combater todas as formas de discriminação social e buscar a participação igualitária da mulher.

Anexo E — Hino do MST

O nosso hino foi definido em 1989, no 5º Encontro Nacional do MST. Ele é mais um instrumento para consolidar a identidade entre os sem terra e a sociedade. Como todo símbolo oficial de uma organização social, o hino deve ser tratado como tal. Não se trata de uma música de animação festiva. É tocado e cantado nas solenidades do MST, nos momentos fortes da luta, como manifestações e ocupações.

Letra: Ademar Bogo

Música: Willy C. de Oliveira

Vem teçamos a nossa liberdade
braços fortes que rasgam o chão
sob a sombra de nossa valentia
desfraldemos a nossa rebeldia
e plantemos nesta terra como irmãos!

Vem, lutemos

punho erguido

Nossa força nos leva a edificar

Nossa pátria

livre e forte

construída pelo poder popular

Braço erguido ditemos nossa história

sufocando com força os opressores

hasteemos a bandeira colorida

despertemos esta pátria adormecida

o amanhã pertence a nós trabalhadores!

Nossa força resgatada pela chama
da esperança no triunfo que virá
forjaremos desta luta com certeza
pátria livre operária e camponesa
nossa estrela enfim triunfará!

Anexo F — Compromissos do MST com a terra e com a vida

Os seres humanos são preciosos, pois sua inteligência, trabalho e organização podem proteger e preservar todas as formas de vida.

Amar e preservar a terra e os seres da natureza.

Aperfeiçoar sempre nossos conhecimentos sobre a natureza e a agricultura.

Produzir alimentos para eliminar a fome na humanidade. Evitar a monocultura e o uso de agrotóxicos.

Preservar a mata existente e reflorestar novas áreas.

Cuidar das nascentes, rios, açudes e lagos. Lutar contra a privatização da água.

Embelezar os assentamentos e comunidades, plantando flores, ervas medicinais, hortaliças, árvores...

Tratar adequadamente o lixo e combater qualquer prática de contaminação e agressão ao meio ambiente.

Praticar a solidariedade e revoltar-se contra qualquer injustiça, agressão e exploração praticada contra a pessoa, a comunidade e a natureza.

Lutar contra o latifúndio para que todos possam ter terra, pão, estudo e liberdade.

Jamais vender a terra conquistada. A terra é um bem supremo para as gerações futuras.

Anexo G — Programa de Reforma Agrária

1. Modificar a estrutura da propriedade da terra
2. Subordinar a propriedade da terra à justiça social, às necessidades do povo e aos objetivos da sociedade
3. Garantir que a produção da agropecuária esteja voltada para a segurança alimentar, a eliminação da fome e ao desenvolvimento econômico e social dos trabalhadores
4. Apoiar a produção familiar e cooperativada com preços compensadores, crédito e seguro agrícola
5. Levar a agroindústria e a industrialização ao interior do país, buscando o desenvolvimento harmônico das regiões e garantindo geração de empregos especialmente para a juventude
6. Aplicar um programa especial de desenvolvimento para região do semi-árido
7. Desenvolver tecnologias adequadas à realidade, preservando e recuperando os recursos naturais, com um modelo de desenvolvimento agrícola auto-sustentável
8. Buscar um desenvolvimento rural que garanta melhores condições de vida, educação, cultura e lazer para todos.

Anexo H — Quem Somos: Ser Sem Terra

Muita gente quanto ouve falar em Sem Terra imagina que são os trabalhadores rurais, os meeiros ou os pareceiros que não tem terra.

Sem Terra tornou-se nome próprio. Nome de trabalhadores organizados lutando pela Reforma Agrária e para transformar a sociedade.

Sem Terra tornou-se sinal do resgate da dignidade de trabalhadores e trabalhadoras chamados vagabundos, chutados de um canto para outro. Conquistou, pela sua opção de entrar na luta, uma identidade: sou Sem Terra. Tornou-se, por causa do MST, um cidadão respeitado. E o MST nada mais é do que centenas de milhares de Sem Terra.

A sociedade atual, chamada de neoliberal, exclui os mais pobres, deixando-os sem trabalho, sem direitos e sem dignidade. O MST, aos poucos, consegue resgatar esta dignidade: consegue fazer seus documentos e registrar os filhos; aprende a ler e escrever a realidade e vê os seus filhos participando da Escola; consegue um teto para a família;

Mas isto é pouco. Só conseguiremos nossos objetivos quando a Reforma Agrária for uma luta de todos.

Anexo I — Quem somos: nossa bandeira

A bandeira tornou-se símbolo do MST em 1987, durante o 4º Encontro Nacional. Ela está presente nos acampamentos e assentamentos, em todas as mobilizações e lutas, nas comemorações e festas, nas casas dos que tem paixão pelo Movimento.

Significado das cores e desenhos que compõem nossa bandeira:

cor vermelha: representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela Reforma Agrária e pela transformação da sociedade.

cor branca: representa a paz pela qual lutamos e que somente será conquistada quando houver justiça social para todos

cor verde: representa a esperança de vitória a cada latifúndio que conquistamos

cor preta: representa o nosso luto e a nossa homenagem a todos os trabalhadores e trabalhadoras que tombaram, lutando pela nova sociedade

mapa do Brasil: representa que o MST está organizado nacionalmente e que a luta pela Reforma Agrária deve chegar a todo o país

trabalhador e trabalhadora: representa a necessidade da luta ser feita por mulheres e homens, pelas famílias inteiras.

facão: representa as nossas ferramentas de trabalho, de luta e de resistência.