

"A LUTA NAO FAZ PARTE DA VIDA...É A VIDA"
O PROJETO POLITICO - RELIGIOSO DE UM
ASSENTAMENTO NO OESTE CATARINENSE

ELISETE SCHWADE

FLORIANOPOLIS, MAIO DE 1993.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"A LUTA NÃO FAZ PARTE DA VIDA...É A VIDA"
O PROJETO POLÍTICO-RELIGIOSO DE UM
ASSENTAMENTO NO OESTE CATARINENSE

ELISETE SCHWADE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Profa. Dra. Mirian Pillar Grossi (Doutora em Antropologia), como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE em Antropologia Social.

Florianópolis, maio de 1992.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo orientador e membros da banca examinadora, composta pelos professores:

Miriam Pillar Grossi
cat-PG 9/1/92

PROFA. DRA. MIRIAM PILLAR GROSSI - ORIENTADORA

Maria Ines S. Paulilo

PROFA. DRA. MARIA IGNES S. PAULILO - MEMBRO

PROF. DR. JOSE V. TAVARES DOS SANTOS - MEMBRO

Dedico este trabalho, carinhosamente,

a meus pais Ivo e Laura.

AGRADECIMENTOS

O trabalho acadêmico, apesar de ter uma rubrica que indica a sua autoria, é, em muitos aspectos, realizado coletivamente. Inúmeras são as contribuições e, mesmo correndo o risco de omissão, quero neste espaço registrar algumas delas.

A dos residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", pela sua força e garra constantemente renovada, e pela acolhida no mesmo.

A da Profa. Míriam, que orientou o trabalho em todos os aspectos: dando contribuições valiosas desde a elaboração do projeto, acompanhando a pesquisa de campo - e me acompanhando, inclusive, em uma ida ao assentamento; pelas sugestões importantes; pela amizade que pudemos construir no decorrer do processo de orientação; pelo aprendizado que proporcionou.

A da Profa. Maria Inês, cuja discussão conjunta mostrou-me a importância de um olhar interdisciplinar. E ainda, por ter propiciado um aprendizado fundamental em pesquisa, nas disciplinas e na oportunidade de participar da pesquisa de campo. A maneira alegre e simultaneamente séria com que encara a pesquisa muito me ensinou.

A das profas. Neusa e Maria Amélia, pelo incentivo ao desenvolvimento da "vocaçãõ antropológica" ainda no decorrer do curso de graduaçãõ.

A das profas. Maria José e Alicia, com quem tive oportunidade de discutir o tema em diferentes ocasiões, e pelas

sugestões.

A dos professores e alunos do PFGAS, em especial ao Prof. Rafael, que acima de tudo ensinou-me o desafio de aprender.

Wagner, que acompanhou alguns períodos da angústia e alegria que envolvem a redação de uma dissertação. Pelo carinho.

Tereza e Saul, amizade que dura uma década e que continua sendo fundamental. Pelas acolhidas em sua casa me hospedando em Florianópolis inúmeras vezes. A convivência amiga e acadêmica com Tereza continua ensinando. A ambos, por tudo o que nossa amizade significa: palavras não conseguem expressar.

Néri e Cícero, Malú, cuja convivência continua ensinando as belezas da vida.

Lisa, Nemésio e Francisco, amizade compartilhada no decorrer do trabalho. Lisa e Nemésio pela digitação; Lisa pela leitura e sugestões.

Liliane, com quem divido a casa, angústias e alegrias e também a experiência, por estarmos redigindo dissertações no mesmo período. Liliane e Vilson, pela amizade, pela alegria que expressam. Pelo auxílio (fundamental) de ambos na correção e digitação; a Vilson, pela leitura e sugestões.

Cristina Denardi, que pelos limites da vida e hipocrisia dos seres humanos foi-se antes do trabalho estar concluído. Sua amizade inesquecível torna sua morte inaceitável.

A Márcia, pela disposição em ler os manuscritos, pelas sugestões. Também pela amizade e convivência, além da partilha das dores e delícias do ofício antropológico, agora também de ensinar antropologia. Rose, com quem tive a oportunidade de

compartilhar as amarguras e alegrias na reflexão sobre o trabalho de campo e sobre o "fazer antropologia".

Aos colegas da UNOESC/Chapecó, em especial à Profa. Arlene, pelas sugestões e disposição em discutir aspectos do trabalho. Também aos alunos junto aos quais aprendo enquanto ensino.

A John, com quem compartilhei a primeira etapa de pesquisa, o que proporcionou importantes reflexões. A João Paulo, por permitir o acesso a entrevistas que contribuíram para elucidar questões no trabalho.

A família: Ivo e Laura, meus pais; Eroni, Elenir, Odilo, Ornélio e Osmar, meus irmãos. A todos, e a papai e mamãe em especial, pelo apoio e incentivo. E a meus pais ainda, por incentivarem minhas escolhas e opções de vida; e também a eles, pelo auxílio financeiro, sem o qual a pesquisa certamente não teria acontecido.

A CAPES, pela bolsa de estudos.

RESUMO

Este trabalho constitui-se em um estudo de caso envolvendo um grupo de trabalhadores rurais assentados residentes no Extremo-Oeste de Santa Catarina que participaram do processo de "conquista da terra". A análise deste grupo no interior do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra privilegiou a interlocução com a Teologia da Libertação na construção de valores político-ideológicos que engendraram a luta.

O grupo estudado tem como princípio a "coletivização", a vivência igualitária do cotidiano, sem divisão da terra em lotes individuais, o que o torna singular frente a outros assentamentos. No interior do "viver coletivo" efetivado cotidianamente é possível observar tensões, que são aqui analisadas apontando as transformações e rupturas na história de vida dos atores sociais em luta pela terra, que tem como objetivo último a "transformação da sociedade".

Observando as práticas e representações no interior do grupo coletivizado, é possível apontar para o projeto de "construção da igualdade" enquanto sustentado pela "luta permanente". Esta luta, por sua vez, constrói-se no contexto do diálogo com valores político-religiosos, bem como a vivência dos mesmos.

ABSTRACT

This survey is based on a case study, involving a group of dwellers in a rural workers settlement in the Santa Catarina far west, who participated in the "land conquest" process. The analysis of this group inside the "Landless Rural Workers Movement" (MST) helped the interlocution with the Theology of Liberation in the construction of political-ideological values which engendered the fight.

The studies groups has as the main reason collectivism, the equalitarian experience of the everyday life, no land division in lots, what makes it unique comparing to other settlements. Inside the "collective living" done in the everyday life it's possible to observe tensions that are here analysed, showing the transformations and history ruptures of the social actors fighting for the land, that has as the utmost objective, that is, "the transformation of the society".

Observing the practices and representations inside the collective it's possible to point out "the equality construction project" while permeated by the "permanent fight". This fight, in turn, is built up in the dialogue context and political-religious values experience.

SUMARIO

INTRODUÇÃO	1
CAPITULO I: "DE BONS A MAUS COLONOS" NO OESTE CATARINENSE, TERRA DE DISPUTA PELA TERRA.....	27
1.1 - A "colonização" no Oeste Catarinense...	32
CAPITULO II: SITUANDO O TERRENO: "CAMPONESES", IGREJA PROGRESSISTA, LUTA PELA TERRA.....	42
2.1 - Oeste Catarinense, o cenário: A luta pela terra, os camponeses sem terra, a Igreja Progressista	45
2.2 - Igreja Progressista e a questão da terra	58
2.3 - Igreja Progressista no campo: O debate acadêmico.....	62
CAPITULO III: CONQUISTAR A TERRA: A MEMORIA DE LUTA.....	72
3.1 - "Ser sem terra": a identificação.....	77
3.2 - Viver a experiência de conquista (I): preparar a luta.....	84
3.3 - Viver a experiência de conquista (II):	93
3.4 - A vida no acampamento.....	99

CAPITULO	IV: NA TERRA CONQUISTADA.....	108
	4.1 - A chegada na fronteira.....	112
	4.2 - A necessidade do coletivo ou o discurso que justifica a prática	117
	4.3 - Um dia no assentamento.....	122
	4.4 - A família no interior do coletivo.....	133
	4.5 - A vivência igualitária: tensões e conflitos.....	142
	4.6 - "O lugar da religião".....	157
	4.7 - Ser "do" e "para" o coletivo.....	164
	CONSIDERAÇÕES FINAIS: TRANSFORMAÇÕES NA LUTA PELA TERRA.....	169
	BIBLIOGRAFIA.....	179
	ANEXOS.....	188

SIGLARIO

ABRA	Associação Brasileira de Reforma Agrária
ACARESC	Associação de Crédito e Assistência Rural de Santa Catarina
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EMFASC	Empresa Catarinense de Produção Agropecuária
FAO	Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
FATMA	Fundação de Amparo à Tecnologia e Meio Ambiente
FUNAI	Fundação Nacional do Índio.
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MASTES	Movimento dos Agricultores Sem Terra do Sudoeste
MMA	Movimento de Mulheres Agricultoras
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PNRA	Plano Nacional de Reforma Agrária
PR	Paraná
PPGAS/UFSC	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina
PROCERA	Programa de Crédito Especial Para Reforma Agrária
RS	Rio Grande do Sul
SC	Santa Catarina
UDR	União Democrática Ruralista
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

HINO DO MOVIMENTO SEN TERRA

Vem, façamos a nossa liberdade
Braços fortes que rasgam o chão
Sob a sombra de nossa valentia
Desfraldemos a nossa rebeldia
E planteamos nesta terra como irmãos

VEN, LUTEMOS
PUNHO ERGUIDO
NOSSA FORÇA NOS LEVA EDIFICAR
NOSSA PATRIA
LIVRE E FORTE
CONSTRUIDA PELO PODER POPULAR

Braço erguido ditamos 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 do triunfo que virá
Forjaremos desta luta com certeza
Pátria livre operária camponesa
Nossa estrela enfim triunfará!

INTRODUÇÃO

Os conflitos na e pela terra não estão circunscritos à região Oeste do Estado de Santa Catarina. Estendem-se por todo o país, assumindo contornos específicos, expressando valores simbólicos da terra no contexto dos diversos modos de vida em diferentes regiões do país.

Da mesma forma, não é unicamente no Oeste de Santa Catarina que a "Igreja Progressista" (ou "Renovada") (1) assume um papel crucial. Entretanto, é possível observar também especificidades, ainda que nesta região, na Paraíba ou em outras, pareça impossível falar em conflitos no campo sem mencionar a presença da Igreja Progressista (2).

Este trabalho tem como objetivo abordar significações da luta pela terra no Oeste Catarinense, privilegiando a

(1) Igreja Renovada/Progressista é denominação corrente utilizada para situar parte do clero e leigos católicos adeptos à "Teologia da Libertação", reformulação doutrinária do catolicismo. Utilizarei aqui a expressão "Igreja Progressista", e as especificidades e diferentes situações em que os termos "progressista", "renovada" ou "popular" apareça, somente serão mencionadas quando isto se fizer necessário para elucidar os objetivos deste trabalho.

(2) Uma discussão minuciosa do papel da Igreja Progressista no campo, localizando a atuação desta ala do clero católico na Paraíba, foi realizada por Novaes (1987). Ver ainda Paiva (1985), entre outros.

interlocução da Igreja Progressista.

Esta região aparece como referência constante quando se historiciza ações coletivas organizadas que reivindicam o acesso à terra, e situa-se enquanto espaço importante de gestação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que começa a aparecer de maneira estruturada no início da década de 80. Foram duas questões que me instigaram inicialmente nesta investigação:

- a) compreender as concepções de mundo e projetos dos envolvidos na luta pela terra, a partir da observação de suas experiências e do registro de suas falas;
- b) pensar a influência da Igreja Progressista, especialmente nas relações que podem ser observadas na vida na terra conquistada.

Realizei a pesquisa de campo no assentamento "Conquista na Fronteira" (3), localizado no Extremo Oeste de Santa Catarina, município de Dionísio Cerqueira. Trata-se de uma área de 1198,24 ha, com 60 cadastrados (4), divididos em dois grupos. A pesquisa envolveu especialmente um grupo de 35 cadastrados, que participaram do processo de conquista da terra através do MST. A opção por este grupo, bem como a escolha do assentamento "Conquista na Fronteira" faz parte do que chamo de "construção do objeto de pesquisa", que se deu no decorrer de minha

(3) Muito se tem discutido acerca dos significados da categoria "assentamento", no contexto de sua utilização para designar espaços específicos, envolvendo terras desapropriadas para fins de Reforma Agrária. A dificuldade de dar ao termo uma definição precisa está relacionada aos significados dos assentamentos, e que constitui-se enquanto objeto de estudo no decorrer deste trabalho. Quero enfatizar, portanto, que a princípio utilizarei o termo nas acepções que ele engendra em linguagem corrente, ainda que ciente das indagações que vêm sendo levantadas, por exemplo, nos estudos de Franco (1992), Andrade (1992); Revista ABRA (1992). No decorrer do trabalho voltarei a esta discussão.

(4) De maneira geral, fala-se em "famílias cadastradas". Utilizo o termo "cadastrado" porque, especificamente este assentamento, inclui grande número de solteiros. Dos casais, só um é cadastrado, normalmente o homem.

aproximação com o grupo.

Meu primeiro contato com a situação de assentamento ocorreu em 1989, quando participei como entrevistadora da pesquisa intitulada "Pequenos Produtores Catarinenses: Projetos de vida" (5). A pesquisa envolveu o assentamento de Putinga, situado no município de Matos Costa - SC. Na ocasião, havia grande preocupação no interior do meio acadêmico em torno da realidade de assentamentos, tanto no que se refere aos aspectos técnicos, da produção, da viabilidade econômica, quanto em relação à organização social dos assentados, suas propostas, expectativas e perspectivas. Como a pesquisa da qual participei envolvia a organização do espaço-assentamento, questionamos, observamos e discutimos as práticas e propostas que estavam sendo efetivadas naquele assentamento, embasadas na organização comunitária, no trabalho coletivo. Esta face, a proposta de vivência comunitária-coletiva no assentamento me chamou muito a atenção, por ser vivenciada por "camponeses," e foi a motivação para o desenvolvimento do trabalho que aqui apresento.

A elaboração do projeto de pesquisa colocou-se como um momento de muitos questionamentos teóricos, envolvendo a bibliografia sobre "camponeses", "estrutura agrária", "organização e reivindicações coletivas dos residentes no meio rural". Nesta revisão teórica sempre tive presente o que havia observado no assentamento de Matos Costa, o que ajudou a "relativizar" grande parte destes conceitos.

Dentro da revisão de estudos já realizados, acrescida a

(5) Projeto de autoria da Profa Dra Maria Igenes Paulillo, da UFSC.

reflexão acerca daquela experiência de pesquisa, comecei a perceber o papel fundamental desempenhado pela ala progressista do clero católico, através da proposta doutrinária da Teologia da Libertação na construção da luta pela terra. Foi estabelecendo-se, então, a necessidade de entender os alcances e limites desta influência.

Na revisão bibliográfica sobre a relação Igreja Progressista / "camponeses", percebi que os estudos versavam principalmente sobre a organização e ações coletivas, e eu me perguntava: e como os integrantes destas organizações vivem esta influência? Como constroem sua relação com estes moldes de exercício de religiosidade, vinculando o religioso ao político, e o que muda em suas vidas, suas concepções de mundo, após a participação na "luta pela terra"? Foi tentando reponder a estas questões que estabeleci como tema de estudo as **significações da "busca da terra prometida"**, através da observação da situação que se configura atualmente, no assentamento.

A preparação da viagem etnográfica envolveu aproximação com questões teórico-metodológicas, que aparecem com evidência na pesquisa antropológica. Neste momento, quando procuro traduzir a experiência vivida no "contato", no "entrar no mundo do outro", é possível apontar semelhanças com aspectos levantados em outros trabalhos, que não necessariamente envolvem o meio rural. Quero mencionar especialmente a necessidade de decifrar a linguagem, os costumes, o que implica em criar condições de aproximação, não apenas com a "língua falada" - traduzindo-a, mas com a vida dos "nativos", que na fala encontra uma forma de expressão e

simbolização. Penso que a necessidade de aprender "a língua nativa" não extinguiu-se com a destruição progressiva dos limites geográficos, pressuposto anterior na pesquisa antropológica. Pois ao que se percebe, o estabelecimento de condições de aproximação com o grupo a ser estudado parece tão necessária em estudos de Antropologia Urbana, envolvendo grupos próximos (como mostra Zaluar, 1985 e Caldeira, 1984, entre outros), quanto àqueles que envolvem grupos distantes e que a princípio parecem situar-se "fora do nosso mundo". Diante de situações específicas, assim como Zaluar viu-se na necessidade de entender os significados da pobreza, abordada na distinção de espaços/classes sociais, colocou-se para mim o diálogo com a militância e suas implicações, para além do diálogo com militantes envolvidos na luta pela terra.

A construção de minha relação com o grupo residente no assentamento teve implicações anteriores ao contato direto na pesquisa de campo. Havia necessidade de estabelecer um canal de comunicação, e isto significou o diálogo constante com assessores do MST, do qual os residentes do assentamento participaram. O reflexo deste contato foi uma interação com aquilo que colocar-se-ia posteriormente como a "língua nativa", levantando questionamentos semelhantes aos que se fizeram presentes na pesquisa de campo. Trata-se de um diálogo que permitiu a criação de condições de aproximação com o objeto, através da sondagem que o grupo fazia de minha postura pessoal frente às suas reivindicações .

Como eu não participava diretamente das organizações que

envolveram os integrantes que seriam meus informantes, encontrava-me em situação distinta daquela vivenciada por Pontes (1987) ou Mac Rae (1990). Ambos (os autores) possuíam implicações diretas e pessoais com o objeto. Minha relação com o objeto, entretanto, foi-se construindo no decorrer dos encontros e diálogos com os assessores do MST e integrantes envolvidos no movimento, e foi nesta interação que se colocaram os critérios de minha aceitação pelo grupo. A identificação, enquanto possível militante, constituiu-se, desde o princípio, como principal valor na troca de informações.

Para construir esta relação com o "objeto" foi necessário, portanto, estabelecer valores e normas da troca antes do contato. Questionava-me constantemente acerca da minha postura pessoal frente ao grupo, e também sobre os objetivos do trabalho que iria realizar. A partir da construção de uma disciplina interior, onde eu me perguntava: Qual será a contribuição efetiva deste trabalho? A difícil resposta a esta questão me trouxe muitos conflitos. Conflitos que se inseriam nas malhas finas da subjetividade e que afloravam a todo momento. Mesmo sem solucioná-los, chegou a hora de arrumar as malas, os "equipamentos" e partir para a viagem etnográfica. Já estava ciente de que, além da bagagem contendo gravador, máquina fotográfica e cadernos de notas, carregava comigo uma bagagem invisível a olho nu, aquela que se compõe dos nossos parâmetros, dos valores do meio em que vivemos e que nos fazem dialogar desta ou daquela forma, ou que nos deixam aflitos por percebermos as diferenças que nós mesmos estabelecemos - trata-se dos valores que Dumont

(1985) denomina "ideologia moderna"(6). Percebia que, certamente, ao dialogar com a linguagem nativa estes parâmetros estariam presentes.

A escolha do assentamento envolveu sondagem com assessores do MST. O assentamento "Conquista na Fronteira" foi indicado como o "mais organizado", ou seja, na concepção destes, o assentamento já era apontado como "vanguarda". Depois de conhecer o assentamento, compreendi que a "vanguarda" significa o assentamento que melhor se enquadra no projeto destes assessores. Como meu estudo não previa um local pré-definido e com características específicas, este foi o assentamento escolhido.

Realizei minha primeira viagem ao "espaço dos nativos" em meados de outubro de 1990. O assentamento localiza-se no Extremo Oeste de Santa Catarina, município de Dionísio Cerqueira, entre fronteiras: com o Estado do Paraná e com o País vizinho - a Argentina. Na rodovia que é caminho para o município de Marmeleiro no Paraná, a mais ou menos 35 km da sede do município de Dionísio Cerqueira, encontra-se uma placa anunciando: "Assentamento Conquista na Fronteira - 4 km.". A placa contém também a bandeira do MST, indicando, para os "iniciados", que aquele espaço foi "conquistado".

As imagens que se seguiram após o percurso de 4 km de estrada de terra, onde foi possível identificar que havíamos chegado ao assentamento, em nada se assemelhavam a outra área de

(6) Ao discutir a sociedade em que estamos envolvidos, Dumont refere que, ao lançarmos nosso olhar sobre outras sociedades devemos estar atentos às diferenças, e destaca uma como sendo a mais importante: "aquela que separa o observador, como portador de idéias e valores da sociedade moderna, daqueles que ele observa" (1985, p.13).

terras desapropriadas que eu conhecia, em Matos Costa. O assentamento Putinga, em Matos Costa, situa-se em terreno acidentado, estradas com dificuldades de tráfego (pelo menos na época em que lá estive, em novembro de 1989). Além disso, a mata era quase inexistente, uma terra limpa e sem revestimento verde, sem pinheiros, pés de erva-mate e especialmente a grama que circunda as moradas dos residentes no "Conquista na Fronteira". Chegando ali na primavera, a paisagem era encantadora, e colocava-se para mim um contraste frente à imagem anterior de assentamento. A existência de grama e também de cercas de arame farpado (em grande quantidade) foi explicada posteriormente, quando soube que aquela área, antes da compra do INCRA para desapropriação, era utilizada para a criação de gado.

Era intervalo do almoço, um grupo de homens descansando à sombra de uma árvore informou a casa onde residiam as pessoas que haviam sido indicadas como contato pelos assessores do MST. Havia chegado o momento de livrar-me dos medos, assumir a postura de pesquisadora e encarar a situação de campo.

A chegada ao assentamento implicou, de imediato, no reconhecimento de que o diálogo que se estabeleceria envolveria o conviver, conversar e compartilhar e não apenas a coleta passiva de dados de pesquisa através de entrevistas. Todo estrangeiro que chega deve ser identificado e conquistar a confiança para que lhe seja permitido permanecer ali. A identificação sucedeu-se através do reconhecimento, de questionamentos acerca dos objetivos daquela viagem, das informações que desejava obter e especialmente: para quê? Penso

que a aceitação do grupo, permitindo a permanência, foi decorrente da aproximação propiciada pela identificação de pessoas de nossas relações comuns - minhas e do grupo. Estas pessoas eram conhecidas e reconhecidas pelo grupo - ou pelo menos para alguns dos residentes - pelo engajamento político, pela militância. E isso faz perceber como se deu a troca. Pois se antigamente os antropólogos levavam espelhinhos e outras especiarias para trocar por informações, aqui a constatação de minha simpatia pelo projeto do grupo colocou-se como possibilidade de negociação da recompensa. Os moldes da troca encontram explicação na história do grupo, que viveu uma trajetória de tensão ao longo da luta pela terra. Mas a ênfase na simpatia, na identificação de militante foi ressaltada, e apareceram situações em que ficou explícito que este era o critério de aceitação.

No intento de realizar uma pesquisa, dentro dos pressupostos metodológicos da antropologia, já estabelecemos "a priori" que o ingresso na forma de viver dos "nativos" é fundamental para aprendermos aspectos do seu cotidiano. E parece ser num contexto de negociação que se estabelecem laços de solidariedade: suspeitas e interpretações acerca de nossas intenções devem ser diluídas para que sejamos aceitos. Desta forma, Geertz (1978) ressalta que, para conquistar a confiança de seu "objeto de estudo" foi fundamental ter-se posicionado ao lado dos nativos no momento da repressão policial a uma briga de galos realizada na clandestinidade, no decorrer de sua permanência entre os balineses. O momento da aceitação, uma espécie de

manifestação de solidariedade, por ter fugido da polícia junto e da mesma forma que os nativos:

Na manhã seguinte a aldeia era um mundo completamente diferente para nós (...). Todos eles estavam satisfeitos e até mesmo surpresos por nós simplesmente não apresentarmos nossos papéis (eles sabiam sobre isso também) não afirmando nossa condição de visitantes ilustres, e preferimos demonstrar nossa solidariedade com os que eram agora nossos colegas (Geertz, 1978, p.282).

Mesmo pesquisando um grupo e espaço que fazia parte da cidade onde residia, e que até cruzava frequentemente, Zaluar (1985), em seu estudo acerca das representações de classe e da "pobreza", viu-se na necessidade de diluir identificações imediatas com a "imprensa sensacionalista". Esta classificava o bairro em estudo como perigoso reduto de criminalidade e de bandidos:

A desconfiança se explicava pelo fato de que o conjunto sofria um processo de estigmatização pela imprensa. Eles temiam que eu também estivesse à cata de histórias sensacionalistas para contar e me perguntavam, cheios de dignidade e indignação, se eu também ia explorar a miséria do povo. (p.14).

Entendo a conquista de confiança como um processo, onde aos poucos vamos percebendo que temos aceitação suficiente, por parte do grupo, para permanecer e aprender sobre sua vida. Entretanto, ainda assim estabelece-se uma negociação constante, a solicitação de favores ora colocando-nos do lado de fora, como alguém que pode fazer algo para ajudar, ora diluindo-se nas noções de uma reciprocidade necessária para viver no espaço do outro.

Retornando ao assentamento, é importante frisar o orgulho dos assentados quando apresentavam o espaço deles, onde

ressaltam a beleza e os investimentos na terra conquistada (a horta comunitária com muitas verduras e muito bem cuidada, o chiqueiro com base de alvenaria, as casas em reforma etc.). Esta exaltação desde o primeiro dia fez com que eu pensasse no significado especial **daquela terra**, e comecei a prestar atenção nos símbolos que a envolviam.

Na perspectiva antropológica de perscrutar a cultura nativa observando todos os aspectos, dediquei-me ao acompanhamento intensivo do cotidiano no assentamento. O assentamento conta com sessenta cadastrados, divididos em dois grupos: 35 que participaram do processo de conquista via MST, e 25 que foram assentados pelo fato de serem "sem terra" do município de Dionísio Cerqueira. Como os membros do grupo dos 25 (na linguagem nativa, "grupo I" ou "grupo do município") não haviam participado do processo de luta pela terra, e na medida em que minhas indagações envolviam o estudo dos reflexos da participação nesta trajetória (a "memória de luta", processo resgatado no decorrer do trabalho), dediquei-me ao "grupo dos 35" ("grupo II" ou "grupo de Itaiópolis", que apesar das 35 vagas tem 34 cadastrados).

O viver no "espaço dos nativos", na condição de antropóloga, parece implicar sempre na aceitação de suas regras de convivência. Como trata-se de um espaço onde seguir regras coletivamente construídas era condição para permanência, sempre havia alguém responsável (o "coordenador do núcleo") para definir a casa onde eu faria as refeições, onde eu dormiria etc. Isto parecia estabelecer certo controle pela circulação no

assentamento, mas simultaneamente afirmava-se o desejo de que conhecesse todos os residentes. Alguns, para os quais a pesquisa já se havia colocado como algo importante, uma oportunidade de divulgação da proposta do grupo, referiam claramente que era fundamental ouvir todas as versões. Longe de ser negativa, a forma de proteção estabelecida pelos nativos diante de minha incursão no espaço alheio, permitiu que eu percebesse o contraste entre discursos e práticas, as dificuldades vivenciadas no empenho de "construir a igualdade". Entendendo, como Magnani, que **"discurso e prática não são realidades que se opõem, uma operando com distorção com respeito à outra; são antes pistas diferentes e complementares para a compreensão do significado"** (1988,p.140).

Na condição de mulher pesquisadora, acompanhava efetivamente a movimentação no espaço doméstico. A preparação dos alimentos, a ordenha das vacas, a lavagem de roupas no tanque coletivo. Também participava das conversas com a família reunida, antes e durante as refeições. De casa em casa, foi possível conversar com praticamente todos os residentes, ainda que com alguns tenha estabelecido maior proximidade. Os solteiros "cadastrados" e que não têm família no assentamento vivem em uma casa coletivamente - uma "república" - e sua casa é uma espécie de referência, um lugar por onde todos passam e, frequentemente param para tomar chimarrão, ou para saber informações, na medida em que estes viajam mais que o restante do grupo. Especialmente no primeiro período de estada, minhas passagens e paradas nesta casa foram significativas. Tive oportunidade de participar de conversas informais importantes, onde aprendi aspectos

fundamentais da vida no assentamento.

Foi também no decorrer das estadas no assentamento que foram evidenciando-se especificidades que, pela sutileza, penso que só o sentir no encontro etnográfico permitem perceber. Refiro-me especialmente ao aprendizado que este encontro proporciona, dando a impressão de que é efetivamente nesta relação que delimitamos as questões que nortearão nosso estudo.

Em meu projeto de dissertação (7) visualizava a possibilidade de estudar religião no assentamento. Resgatei teorias e conceitos elaborados por Durkheim, Weber, Geertz entre outros, perseguindo pistas e levantando hipóteses. Mas, o que é a religião, especialmente na situação de assentamento? Entendia que, de alguma forma, ela se encontrava imbricada no seu cotidiano.

No decorrer da pesquisa fui percebendo que as noções de luta, compromisso e transformação, é que estavam revestidas de religiosidade, e aproximavam-se mais das questões que pretendia discutir. Neste sentido, perguntava-me acerca da relação da Teologia da Libertação - doutrina que norteia a presença e a ação da Igreja Progressista - com estas noções. Minha preocupação foi direcionada então no sentido de resgatar os valores da Igreja Progressista. Aos poucos, foi evidenciado-se a necessidade de abordar a religiosidade presente nas motivações ideológicas subjacentes ao movimento de luta pela terra, motivações estas permeadas por valores religiosos e políticos.

(7) O projeto tem como título: "Em Busca da Terra Prometida? Significações da religiosidade em um assentamento de trabalhadores rurais", e foi defendido junto ao PPGAS/UFSC em setembro de 1990.

Passei a perceber no entanto, a nível das representações dos assentados, que havia pouca valorização da religião enquanto doutrina (católica ou outra) ou como crença (nas acepções relacionadas ao estabelecimento de laços coletivos através do exercício desta, remetida ao transcendental). Durante uma conversa informal com um assentado, este afirmava-me que "religião é uma ilusão". Esta afirmação fez com que eu repensasse o esquema teórico que havia elaborado e passasse a prestar mais atenção às práticas cotidianas, ao modo de vida, à concepção de mundo vivenciada e experimentada. Pois parece ser no interior dos pressupostos ideológicos que norteiam esta vivência que a religião aparece como "ilusão ou alienação" - a esperança de resolução divina para os problemas acomoda e entra em confronto com a afirmação da necessidade de lutar. E neste sentido religião aparece como algo exterior, que não cabe no modelo de organização do assentamento. Diante desta questão, eu me perguntava acerca do que teria significado o viver da luta com a presença e ação da Igreja Progressista. Fui percebendo então que neste contexto é a luta que se reveste com caráter religioso, luta que é também política, luta que é a vida.

Procurei investigar então as significações do cotidiano, do viver específico daquele assentamento. Um cotidiano ordenado em símbolos, ritualizações que mudam no decorrer e após o processo de conquista da terra, mas cujos significados permanecem. Nas concepções em torno da terra, nas relações entre as pessoas a referência e presença da "memória de luta" (vivida em um contexto de interação com a Teologia da Libertação),

ressaltando valores, reelaborações de noções que envolvem o indivíduo e apontam a transposição para o "coletivo": "sacrifício", "vocaçãõ", "militância", "costume".

As relações com os residentes foram diferenciando-se no decorrer da pesquisa. Um dos aspectos que merece registro refere-se às "relações de gênero", enquanto relações estabelecidas pela pesquisadora - mulher - com seus informantes - homens e mulheres. Realizei a primeira etapa de pesquisa junto com outro pesquisador - do sexo masculino. Ficou nítida a distinção que envolvia assuntos e espaços. Ele - o "homem" - pesquisava "cooperação agrícola", assunto que estava na ordem do dia, que envolve o público, o econômico, a produção. Enquanto eu - a "mulher" - estava preocupada com as relações cotidianas no coletivo, fazia perguntas sobre família, sobre religião, noções e concepções consideradas periféricas. Assim, envolvia-me em conversas que giravam em torno de assuntos cotidianos, e que tinham lugar, por exemplo, nas rodas de mate-doce que eram formadas aos domingos. Nestes espaços de privacidade falava-se de coisas íntimas e as rodas eram, de maneira geral, formadas por mulheres. Era o momento de falar das crises que não eram mencionadas em outras conversas, de lembrar dos parentes distantes, de mostrar fotografias e também de fazer perguntas sobre minha vida particular. Minha presença parecia caracterizar então uma situação de visita: era mais uma mulher que sentava na roda ou na cozinha e com a qual se conversava. O contraste ficava evidente quando os homens estavam presentes (ou mulheres mais engajadas na militância), onde os assuntos eram sempre

direcionados para as questões políticas, as dificuldades vivenciadas pelo grupo, a necessidade de implementação da proposta do coletivo como solução para os problemas econômicos do meio camponês etc. Aqui a conversa era com a "pesquisadora", a "intelectual", e assemelhava-se à situação do pesquisador do sexo masculino pesquisando "cooperação agrícola". Mas o espaço das mulheres não está circunscrito e isolado, acima de tudo elas demonstram e relatam sua versão na participação da luta e, a sua maneira e com engajamento específico, exercem papéis fundamentais na militância, como poderá ser percebido no decorrer do trabalho.

O primeiro período de estada no assentamento estendeu-se por três semanas. A vivência diária do "coletivo", o reconhecimento da presença junto ao grupo, a partilha do cotidiano, tudo isso parecia ter propiciado uma identificação com o projeto de vida vivenciado no assentamento. Tratava-se de uma vivência permeada pela emoção e pelo conflito. A emoção do viver junto, acompanhando um grupo de 15, 20 pessoas que carregavam enxadas e caminhavam para a roça entre risos e brincadeiras. Mas os conflitos inerentes ao olhar crítico em momento algum estiveram ausentes. Ficou claro o contraste, onde o pesquisador aparece como o "outro" e, mesmo que viva temporariamente como os nativos, não faz parte da história deles. Compartilhava da precariedade da infra-estrutura das casas (água fria no chuveiro, falta de iluminação etc.), entre outras dificuldades do grupo, mas aquela era uma situação temporária. A impressão que fica, após este longo distanciamento, é que a tentativa de assumirmos uma postura engajada, visando à possibilidade de integrar-nos à

cultura nativa no momento da pesquisa, acaba na verdade sendo uma posição "neutra". Este fato me trouxe um forte sentimento de culpa, pois sempre soube que a situação de pesquisadora me colocava parâmetros que certamente não teria, caso estivesse ali apenas como "visita" ou "companheira de luta". Nosso envolvimento esbarra no limite real de ser pesquisadora. Penso que os nativos percebem isto, apesar de tentarmos esconder a distância, e nos identificam como um "outro", distante deles:

O pesquisador, mesmo próximo ou íntimo, ele é um interlocutor que não faz parte do grupo e, no limite, continua a ser identificado com o mundo dos cultos, dos ricos, dos poderosos, dos brancos, mesmo que de maneira sutil e matizada pela amizade construída no relacionamento diário (Zaluar, 1988: 123).

Na suposta identificação com o projeto do grupo, evidencia-se outro aspecto importante da relação pesquisador/pesquisado. Os residentes no assentamento exteriorizavam um discurso bastante homogêneo em relação a sua história, situação atual e perspectivas. Não foram raras as vezes em que fazendo determinadas perguntas, indicavam-me pessoas "mais entendidas" para responder. Desejo resgatar aqui as sugestões de Durham (1988) acerca da pesquisa participante. A autora sugere que, em se tratando de pesquisadores partidários ou integrantes de determinado grupo reivindicatório, haveria o perigo da seleção de informantes, onde o pesquisador acabaria por ouvir só "um lado da história". No entanto, penso que comigo aconteceu algo muito particular, uma tentativa de "manipulação" (pelo grupo) que procurava selecionar informantes e informações que lhes pareciam as melhores. No meu trabalho procurei investigar os dois lados - os integrantes do grupo indicados como os "mais entendidos" e

também aqueles que diziam não ter condições de falar sobre o projeto vivido pelo grupo. Estes últimos de maneira geral não ocupavam "cargos" (nas comissões de trabalho, "coordenação" etc.), e suas falas acabaram sendo uma das formas de perceber as fissuras do discurso homogêneo acerca da história do grupo e do viver "igualitário" no assentamento.

Todas estas questões colocaram-se na primeira etapa de pesquisa mencionada, acrescida de uma passagem rápida em dezembro de 1990, e mais duas semanas de estada em junho de 1991(8). O espaço entre as duas etapas de pesquisa me permitiu acrescentar questões importantes ao meu trabalho. Ao chegar ao assentamento em junho de 1991 percebi, a princípio, sensível melhora nas instalações, onde praticamente todas as casas haviam sido reformadas. A idéia da "cooperação agrícola" - projeto de investimento maior do grupo - havia deslanchado, e os primeiros resultados começavam a aparecer.

Quero ressaltar ainda outras mudanças que possuem uma relação mais direta com o tema em estudo. As mudanças no espaço de seis meses não envolviam somente a paisagem e melhorias nas estruturas das casas, mas também de pessoas, de famílias, de integrantes do grupo (9). Isto fez pensar um processo de exclusão e recrutamento progressivo, na medida em que se consolida e se racionaliza a proposta de vivência coletiva, grupal.

(8) Durante cinco dias, nesta segunda etapa, tive a companhia da Profa. Alicia Castells, que em muito me auxiliou para pensar as questões contempladas no trabalho.

(9) Maiores informações sobre quem saiu e quem chegou no assentamento neste intervalo serão acrescentadas no decorrer do trabalho.

Identificando as pessoas que saíram do assentamento, recordei as dificuldades de adaptação que alguns deles haviam mencionado na etapa de pesquisa anterior. Tal constatação instigou-me ainda mais a pensar nas diferentes concepções que envolviam a construção da igualdade naquele espaço.

Também neste segundo momento fiquei alojada todo o tempo na casa de uma única família (por opção minha, apesar de circular pelo assentamento). A instalação em uma única casa propiciou uma visão um pouco mais pormenorizada (enquanto exemplo) do cotidiano doméstico, do privado, entremeado a um discurso que sugeria a possibilidade de tornar tudo público.

No final da pesquisa havia acumulado 13 entrevistas gravadas, e grande quantidade de anotações de campo. Fui complementando informações das entrevistas com notas, na medida em que conversava em vários momentos com alguns informantes. Procurei entrevistar homens e mulheres e, às vezes, realizava entrevistas com o casal. No decorrer do trabalho utilizo nomes fictícios para distinguir as falas dos diferentes informantes: a não utilização do nome real foi uma opção por entender que não seria conveniente identificar e marcar as pessoas pelas suas concepções e percepções. Por outro lado, penso que se faz necessário tornar possível a localização das informações concedidas por uma mesma pessoa, daí o uso de nomes fictícios e não termos vagos como "assentado", "sem terra" etc. Os nomes não localizam apenas "entrevistados", pois utilizei-me também de falas registradas em conversas informais. O confronto entre duas fontes - o momento em que solicitamos às pessoas uma parada para

refletir e a observação direta dos aspectos que envolvem o discurso no cotidiano - propiciou a reflexão que aqui apresento.

Trata-se da abordagem do processo dinâmico de envolvimento na luta pela terra, observando a movimentação dos integrantes ao longo de parte desta jornada. Procurei localizar conflitos que aparecem como inerentes à mudança de concepções em torno da disputa de um espaço físico - a terra, pautando os resultados do processo de conquista, no contexto de uma reordenação dos significados que ela engendra. Destacando a influência da Igreja Progressista, o estudo acabou por resultar na discussão do projeto de vida construído no decorrer da luta, em uma palavra, a construção do "militante". Pois o fato de a luta não ter fim enquanto houver "um sem terra", como enfatizam os residentes no assentamento, demonstra que o projeto gerenciado durante todo o tempo de ocupação e assentamento provisório não se esgota agora, no assentamento definitivo, mas pressupõe continuidade. A descrição do projeto de vida e organização social sugere que a luta pela terra acabou construindo a "vocaçãõ" e dedicação na "transformação da sociedade". E neste sentido que penso no projeto vivenciado enquanto portador de valores político-religiosos: construído no decorrer da luta permeada pela religiosidade, e pela crença engendrando significados e ações políticas. Entretanto a construção e empenho nesta motivação intensa para a luta tem lugar no interior de situações ambíguas e conflituosas.

No decorrer da realização do trabalho procurei exercitar a perspectiva de uma antropologia no rural. Entendendo que se

trata de um estudo de caso e que as sugestões, ainda que seja possível estabelecer certos paralelos, não permitem generalizações acerca de outros espaços com as mesmas características. O contato com as experiências e situações vivenciadas pelos atores colocou-me diante de uma realidade complexa, com inúmeras interlocuções. Mesmo que tenha privilegiado a ação da Igreja Progressista, trata-se de um olhar, uma possibilidade que de maneira alguma esgota a realidade.

Acabei optando por trabalhar o processo de luta pela terra enquanto uma experiência vivida pelos atores. É preciso esclarecer o que entendo por estes termos - experiência e atores, na medida em que eles carregam várias conotações. A perspectiva de resgate da luta pela terra através da experiência vivida está relacionada aqui à idéia de construção histórica, o viver de um processo. Assim, a noção de atores vivenciando este processo não envolve um papel pré-estabelecido mas aproxima-se da idéia de auto-construção, do fazer-se ao longo de determinado processo (10).

A idéia do fazer-se leva em conta as críticas às concepções deterministas, enfatizando a negociação constante enquanto geração da experiência no vivido, no decorrer da luta pela terra, não se limitando às idéias (11). A construção da

(10) Cardoso (1991) discute a noção de "ator", e no sentido de um papel pré-estabelecido, alerta para o perigo de dar a esta noção uma concepção funcionalista. É importante também a discussão de Sader (1988), acerca das várias acepções do termo "sujeito".

(11) Esta noção relaciona-se ao estudo de Thompson, utilizada pelo autor quando se refere à formação da classe operária inglesa. Não pretendo sintetizar aqui a obra de Thompson. Na medida em que utilizo a noção de experiência, faço referência a este autor, uma vez que merece ênfase em sua obra, e ele dedica-lhe um capítulo especial em "A miséria da teoria" (1981). Meu contato com a obra como um todo deu-se especialmente através de uma resenha realizada por Renk (1993), que procura tecer possíveis aproximações da história com a antropologia. O conceito de experiência é operacionalizado por Thompson na "Formação da classe operária inglesa" (Thompson, 1987).

experiência, vista sob esta ótica, envolve todos os aspectos do tecido social, do contexto em que o processo é delineado, dos valores, das interlocuções possibilitadas, não se restringindo a luta pela terra a mero reflexo das condições econômicas. Nesta perspectiva, proporciona-se o espaço para pensar as reelaborações constantes de um modo de vida gerenciado pelos atores. Aparece assim a possibilidade de desnaturalizar o movimento de luta pela terra enquanto geração espontânea, decorrência de uma situação coletiva de carências - a ausência da terra - e atentar para a formação, para o processo, localizando novas atribuições de significados para os atores e interlocutores nele envolvidos. E neste contexto estabelece-se a possibilidade de pensar as várias dimensões que envolvem a vida dos integrantes em luta pela terra.

Minha inclinação e fascínio pela "aventura antropológica" foi decorrente, em especial, da atenção detalhada que esta disciplina procura conceder a todos os aspectos da vida do homem em sociedade. Mas, simultaneamente, coloca-se a necessidade de assumir todos os deslizes decorrentes desta postura, cientes de que mesmo na "descrição densa" (Geertz, 1978), estamos lidando com "interpretação das interpretações" (idem). Na necessidade de estranhar o processo de luta pela terra, entendendo que este não culminaria de maneira passiva com a assimilação de novas formas do viver na terra - o "trabalho coletivo/comunitário" - aliado ao detalhamento do movimento dos atores, a idéia de processo constituiu-se enquanto referência fundamental. Processo que implica em pensar a dinâmica, as transformações, continuidades e rupturas, os acréscimos de

informações, uma constante reelaboração de significados, que são observados na produção de valores e atitudes, dentro do espaço complexo em que tem lugar as relações no cotidiano (Durham,1977) (12). Assim, ao invés de restringir-me ao produto - às novas formas do viver na terra - preocupei-me com o processo de produção, espaço das ambiguidades, das contradições e dos conflitos. Especialmente porque a dinâmica que pode ser observada na situação de assentamento, sugere que as relações entre os atores que vivem neste espaço, bem como as concepções em torno da terra, não se situam enquanto produto, mas são permanentemente construídas.

No processo de construção da luta pela terra faz-se necessária a referência ao "movimento social". Foram importantes as leituras acerca dos "novos movimentos sociais", dentre os quais aponta-se o MST (conforme Sherrer-Warren e Krische 1987, e Lisboa ,1988) (13). Optei por centrar o estudo nos personagens, e neste sentido foi fundamental a leitura de Sader (1988). Mesmo em se tratando de situações revestidas de especificidades, na medida em que Sader estuda o contexto urbano, algumas noções desenvolvidas pelo autor foram significativas para refletir acerca das significações da luta pela terra. Cito como exemplo a referência à interlocução delineada em um cenário

(12) Estas relações engendram, simultaneamente, ação e representação: "Para entender a cultura do ponto de vista do sujeito que fala, o antropólogo precisa se valer tanto da representação quanto da ação, esta também reprodutora e transformadora a um só tempo" (Zaluar,1988,p.122). A autora enfatiza ainda a necessidade de perceber o diálogo entre os nativos, "...e é na interação entre eles que o antropólogo pode observar a eficácia de certas idéias, a recorrência a padrões ou mapas para ação, bem como o processo mesmo de contínua transformação da cultura" (idem).

(13) Quero enfatizar que não se constitui objetivo deste estudo a abordagem detalhada do MST e sua localização no contexto dos movimentos sociais no campo. Tal referência será feita na medida da necessidade para elucidar aspectos contemplados no decorrer do trabalho.

complexo, e que no referido estudo é situada nas nuances peculiares que emergem em espaços onde se inter cruzam concepções diversificadas. Desta forma, se torna possível pensar os atores e seu contato com a "matriz discursiva" (14), noção que extrapola a interpretação da presença de sindicatos, partidos políticos, Igreja Progressista ou outros interlocutores como simples apoio, serviço, e situa estas agências no terreno do vivido, como agentes sociais produtores de discurso. Assim, privilegiando a ação da Igreja Progressista, coloca-se a possibilidade de pensá-la enquanto influencia para o delineamento e reelaboração de concepções de vida, o que a meu ver vai além do reconhecimento das "condições materiais de existência", espraiando-se pelo terreno da ética, da moral, da política etc. E neste terreno que parece frutífero observar a reelaboração de significados, no que concerne aos atores, na configuração da militância.

Diante desta perspectiva, acabei por entender que constrói-se um modelo de militância no processo de luta pela terra, e que ocorrem significativas modificações nas aspirações dos "camponeses sem terra". Mudanças propiciadas no e pelo viver coletivo.

Por fim, foram de grande utilidade as leituras acerca de experiências similares, seja no que se refere ao processo de

(14) Sader fala em "matriz discursiva" no contexto em que procura localizar novas faces dos movimentos sociais gerenciados na década de 70 em São Paulo, em uma análise pautada na consideração do "novo sujeito" e das experiências por ele vivenciadas (cap. I). Quando faz referência às interlocuções (cap. III), sugere que "os sujeitos não são livres para produzir seus discursos, nem podem inventar na hora seus sistemas de comunicação. Eles recorrem a 'matrizes discursivas', em primeiro lugar a matriz da própria cultura instituída, reproduzida através de uma pluralidade de agências sociais" (p.143). E ainda, que as matrizes discursivas devem "...ser entendidas como modos de abordagem da realidade que implicam diversas atribuições de significado" (p.144).

conquista da terra e relação com a Igreja Progressista (Lisboa 1988; Zimmermann, 1989 entre outros), bem como as análises dos projetos de coletivização (a título de exemplo, Esterci, 1984; Cazella 1992, entre outros). E ainda, o debate mais amplo acerca da relação Igreja/Questão Agrária (Faiva 1985; Martins, 1989).

O trabalho conta com a seguinte estrutura: no Capítulo I, faço uma breve retrospectiva dos conflitos pela terra no Oeste Catarinense, localizando o contexto em que viviam os atuais residentes no assentamento. Penso na expropriação enquanto expropriação de um modo de vida, e observo os reflexos e implicações dos projetos "colonizadores" na região.

No segundo capítulo consta uma revisão bibliográfica acerca da "matriz discursiva" privilegiada: A Igreja Progressista, dentro da proposta teórico-teológica da Teologia da Libertação. Procuro levantar alguns aspectos do delineamento desta proposta no Oeste Catarinense, e faço uma breve revisão do debate acadêmico em torno da relação Igreja Progressista/Questão Agrária, pontuando questões relevantes para a análise proposta.

O terceiro capítulo trata da "memória de luta pela terra": através de dados obtidos em entrevistas e conversas com os informantes, acrescidos de pesquisa em jornais e documentos do MST, onde procuro traçar as visões dos atores, a construção do militante na luta pela terra. ?

A efetivação do assentamento e suas especificidades são apontadas no capítulo IV, onde ressalto concepções em torno do "viver no coletivo", privilegiando aspectos simbólicos da

organização do cotidiano. Através da abordagem das relações familiares, da religiosidade, da dedicação ao coletivo, procuro apontar as tensões entre os parâmetros construídos - o "modelo comunitário/coletivo" - e o viver cotidianamente.

As "considerações finais" são um indicativo das dificuldades de compreensão da realidade de assentamentos. Resgatando questões apontadas no decorrer do trabalho, procuro localizar as continuidades e rupturas que envolvem a passagem de "camponeses sem terra" a "militantes contínuos em luta pela terra", sugerindo aspectos que merecem maior atenção neste processo e, pela complexidade, não permitem proposições conclusivas.

CAPITULO I

DE "BONS A MAUS COLONOS" NO OESTE CATARINENSE, TERRA DE DISPUTA PELA TERRA

O resgate histórico do Oeste de Santa Catarina (1) descortina esta região como palco constante de conflitos, decorrentes da disputa pela terra. Os camponeses sem terra (2), que entram em cena no início da década de 80, talvez sejam apenas o segmento mais recente de uma história de expropriação.

Na descrição histórica linear do povoamento da região Oeste conta-se que ali viviam, inicialmente, povos indígenas. Estes aos poucos teriam sido "substituídos" pelos caboclos (3). Mas a ocupação efetiva da região é enfatizada como resultante da

(1) Quando falo em "Oeste Catarinense" refiro-me a "Meso-região do Oeste Catarinense", que compreende as Micro-Regiões de São Miguel D'Oeste, Chapecó, Xanxerê, Joaçaba e Concórdia, conforme mapa político anexo.

(2) Estarei utilizando a noção de "camponês", no decorrer deste trabalho, em um sentido genérico, para indicar a situação de trabalhador da terra, cultivando-a e nela residindo, sem a preocupação de distinguir "camponês" de "agricultor", "trabalhador rural", "pequeno produtor" entre outras. Não assumindo uma definição precisa, (são muitos os autores que trabalharam esta noção, a título de exemplo Woortmann, 1987; Heredia, 1979 entre outros), as especificidades referentes ao uso destas categorias serão explicitadas no decorrer do texto, sempre que se fizer necessário. Quanto aos "camponeses sem terra", no caso em estudo envolvem, no que se refere a sua relação com a terra, "arrendatários", "assalariados rurais", "pequenos produtores" com terras insuficientes e, especialmente, filhos de "colonos" (pequenos proprietários descendentes de europeus) em processo de formação de novas famílias. Outros aspectos que envolvem a situação de "camponês sem terra" serão apontados no decorrer do trabalho.

(3) Caboclos são os habitantes da região oeste que para ali vieram na condição de posseiros. Conforme Renk (1991), assim são chamados na literatura e pelos colonizadores e colonos italianos, enquanto auto-denominam-se brasileiros, categoria que é utilizada para indicar o pertencimento ao grupo étnico.

colonização, que trouxe descendentes de alemães e italianos do Rio Grande do Sul, a partir das primeiras décadas deste século.

Percorrendo as minúcias desta seqüência arbitrária, percebemos que a sucessão de ocupantes envolveu, no contato entre diferentes origens, conflitos constantes. Parece pertinente sugerir que estes atritos decorrem, em especial, do choque entre diferentes perspectivas de uso da terra, envolvendo conjuntos de valores específicos. Em uma palavra, é possível localizar a terra como portadora de diferentes significados, de acordo com o contexto e relações sociais que nela, enquanto espaço, se estabelecem (4).

O enfoque das relações inter-étnicas em estudos recentes, apontando para diferentes concepções de mundo propicia, a meu ver, uma nova ótica na abordagem dos conflitos pela terra. Demonstra, em primeiro lugar, que não se trata da substituição contínua e consecutiva de simples levadas migratórias, mas da existência de conflitos constantes, envolvendo tentativas de estabelecer relações diferenciadas com a terra. A "Guerra do Contestado", no início do século, é um marco neste sentido. O estudo da "pedagogia organizacional cabocla" (que pode ser observado no trabalho de Auras, 1984 entre outros), cuja aglutinação envolveu componentes messiânicos, demonstra claramente a resistência à expropriação, não apenas da terra, mas de um modo de vida característico dos residentes na região naquela época. Há exemplos mais recentes envolvendo conflitos

(4) Uma descrição detalhada da ocupação do solo oesteño, no que se refere a situação climática, institucional e populacional encontra-se em Campos (1987) e Renk (1990).

públicos e abertos entre "colonos" e grupos indígenas, e também aqueles mais sutis, que envolvem a convivência e contraste entre visões de mundo distintas (5).

Destacar as questões que fundamentam a "necessidade da terra" implica, por outro lado (e este é o segundo aspecto) em rever a noção de que a expropriação da qual são vítimas os que na terra residem e dela precisam para seu sustento, tem como explicação única o desenvolvimento de relações capitalistas de produção no campo. Este aspecto certamente não pode ser excluído, mas situá-lo enquanto exclusivo limita, a meu ver, o entendimento das relações sociais subjacentes ao processo de expropriação. E também deixa pouco espaço para as concepções formuladas em torno da necessidade da terra pelos sujeitos que a reivindicam. Tais explicações globalizantes dão conta dos moldes em que está inserido o desenvolvimento no meio rural, pautado na uso intensivo de tecnologia, e do direcionamento e incentivo para tal modelo de desenvolvimento.

A necessidade e reivindicação da terra não apenas como espaço necessário para o cultivo aparece com destaque nos estudos acerca das relações inter-étnicas. Mas não apenas: outras situações tem evidenciado a necessidade de elucidar que, na acepção do uso, o acesso à terra não é visto unicamente como acesso a um meio de produção. A título de exemplo, é importante observar a situação com as mudanças e vendas constantes de lotes em algumas áreas de

(5) Sobre os conflitos entre índios e colonos, ver entre outros Bloemer e Nacke (1992). Sobre a expropriação cabocla, o já citado trabalho de Renk (1990), e Poli (1991).

terras desapropriadas para fins de Reforma Agrária (6). A nível da sociedade envolvente, o estigma para quem abandona o lote com o qual foi "beneficiado" ou o vende, é a sua incapacidade de administrar, trabalhar, trata-se do "vagabundo". Constatando uma significativa quantidade de ocorrências (venda e troca de lotes) na Fazenda Annoni (Sudoeste do Paraná), estudos realizados (Vianna, 1990; Vieira, 1990) têm apontado questões que enriquecem o debate acerca dos diferentes significados que a terra pode assumir, quando não a situamos apenas como possibilidade de cultivo. Percebeu-se que, além da "terra de trabalho", pode ser também "terra de negócio". E os negócios com a terra, para aqueles que os realizam, encontram justificativas em especificidades inerentes a sua relação com a terra. Como exemplo (no caso da Fazenda Annoni), para solucionar problemas de relacionamento entre vizinhos, organização interna do espaço, e também a permuta por lotes de menor valor, visando a adquirir recursos para sobreviver "até a primeira safra" (Vianna, 1990).

Uma outra evidência do valor de uso da terra, enquanto espaço de reprodução social, é a reivindicação da terra como um campo simbólico. No Oeste Catarinense, por exemplo, para os índios Kaingang do Toldo Chimbangue, a demarcação daquela área de terras tinha relações com elementos de sua cosmologia, e uma das justificativas era a necessidade de não deixar fora da

(6) A referência às vendas e trocas de lotes - "desistências", em se tratando dos assentamentos, visa aqui unicamente ilustrar valores simbólicos em torno da terra. De acordo com relatório realizado pela FAO (1992), a média de desistências nos assentamentos é relativamente baixa, situando-se em 22%. Certamente há assentamentos com maior ou menor número de ocorrências. Quando falo nestas ocorrências aqui estou me referindo especialmente ao trabalho de Vianna (1990), que envolve a Fazenda Annoni no Sudoeste do Paraná, dados que talvez precisem ser relativizados em se tratando de outros assentamentos.

delimitação o cemitério (7). Não se trata, portanto, de valores econômicos relacionados ao cultivo, mas de concepções culturais, que confirmam relações específicas com o espaço. De maneira semelhante, para os residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" a terra a ser conquistada deveria ser no oeste catarinense (8), lugar em que viviam e trabalhavam, próximo aos parentes e onde já haviam criado raízes e relações subjetivas com o espaço. Assim, recusaram-se a permanecer no assentamento provisório, em Itaiópolis, alegando que era "no meio do mato". Um local sem infra-estrutura, comparado ao que estavam habituados antes de ir para a "ocupação".

Concepções distintas em torno da terra evidenciam-se ainda mais na expropriação progressiva do modo de vida dos brasileiros (caboclos) itinerantes, que na condição de posseiros saíam constantemente à procura de um novo lugar para derrubar o mato e fazer um roçado. O retalhamento e regularização do solo oesteino com base na propriedade privada tolheu esta possibilidade e, simultaneamente, o exercício de um modo de vida.

Oeste catarinense, terra de disputa pela terra. Vários marcós significativos, uma questão sempre presente: de quem é a terra? O que garante a posse, o uso, a propriedade, a organização social, a vida enfim, dentro desta reivindicação constante e, às vezes, com significados vagos e imprecisos: a terra? Quais são as concepções em jogo, quando determinado segmento populacional

(7) Esta informação consta em depoimento de membro do grupo Kaingang registrado em vídeo, UFSC, 1986.

(8) O grupo estudado é descendente de "colonos", os quais já possuem uma história de migração em busca de novas terras. Retornarei a esta questão no decorrer do trabalho, na medida em que aqui ela está relacionada com a reivindicação da terra em uma luta organizada.

reivindica a terra?

Este trabalho tem como objeto a abordagem de significações da luta pela terra para um segmento dos expropriados do Oeste Catarinense: os pequenos produtores, proprietários ou arrendatários. Cabe, inicialmente, localizar aspectos que elucidem a produção social deste conjunto de camponeses que, na década de 80, aparecem como "camponeses sem terra". Isto remete ao resgate dos moldes e conotações do processo de "colonização" da região Oeste Catarinense, patrocinada oficialmente, na medida que, especificamente no caso de assentamento objeto deste estudo, os residentes são na sua maioria relacionados de alguma forma aos resultados da efetivação do projeto de colonização nesta região.

1.1 - A " COLONIZAÇÃO" NO OESTE CATARINENSE

A nível de senso comum, desenvolve-se a noção de que o oeste catarinense foi "colonizado", ou seja, a ocupação efetiva e definitiva é considerada como resultante da chegada dos descendentes de alemães e italianos do Rio Grande do Sul. Pioneiros, desbravadores homenageados em monumentos, muitos relatos sugerem que, antes da "colonização", estas terras eram "desocupadas", " vazias".

Quais são as significações da colonização (9) no oeste de Santa Catarina? O que se pretendia com a vinda dos colonos e o

(9) É importante referenciar as noções gerais em torno do significado da "colonização". O trabalho de Bosi (1992), discute a origem do termo e a sua utilização para designar processos diversos. Ver cap. I.

estabelecimento das colônias?

A colonização indica, de maneira geral, a ocupação de certo espaço. Neste sentido, o colonizador homenageado no Oeste Catarinense é visto como agente da colonização. Seus méritos situar-se-iam especialmente no "marco histórico", a nível da atividade agrícola, iniciando o desenvolvimento do potencial agrário (de cultivo) das terras férteis desta região.

É importante observar que a colonização, enquanto marco, está intrinsecamente relacionada a uma concepção específica de uso do solo. Na classificação realizada por Ghelen (1990), o empreendimento colonizador parece encaixar-se na concepção de terra "enquanto uma fonte de produção de riqueza, um espaço de geração de lucros e de acumulação" (p.9) (10).

Além de uma concepção em torno do uso da terra, o processo de colonização traz junto a esta, e em seu bojo, outras implicações. Desejo resgatar aqui algumas concepções de Bosi (1992) em relação à colonização. O autor fala da "Dialética da Colonização", localizando questões gerais que historicamente engendram os empreendimentos e políticas colonizadoras. Afirma:

como se fossem verdadeiros ⁵ universais da sociedade humana, a produção dos meios de vida e as relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização. Mas o novo processo não se esgota na reiteração dos esquemas originais: há um plus estrutural de domínio, há um acréscimo de forças que se investem no designio do conquistador emprestando-lhes as vezes um tónus épico de risco e aventura (p. 12).

(10) O autor ressalta ainda três segmentos que se relacionam a esta concepção: "A burguesia rural; b) O empresariado rural; c) O semi-empresariado ou os colonos fortes".

Estas noções sugerem que concepções de pioneirismo encontram-se subjacentes ao processo de colonização, nos conteúdos ideológicos em torno da ocupação do espaço.

O que desejo ressaltar são as imagens da colonização no Oeste Catarinense, que concedem aos seus agentes - em especial aos dirigentes das "companhias colonizadoras", mas também aos "colonos" - status e distinção no novo espaço. O desnudar deste processo evidencia, ao lado do pioneirismo e do status, que não se trata de uma ocupação progressiva e espontânea, mas planejada e que encontra respaldo na racionalização do uso do solo, com base em um modelo específico: aquele que toma corpo e fundamenta-se após a Lei de Terras (1850), estabelecendo a compra como único meio de acesso, apropriação e uso da terra.

O público, alvo dos projetos de colonização no Oeste Catarinense, foi, inicialmente, o deserdado da terra no Rio Grande do Sul. Naquele estado a terra já havia se tornado um bem raro e escasso, na medida em que se expandia o cultivo e criava certa infra-estrutura, consolidando o cultivo para o mercado (11).

É importante observar também a presença do poder público e suas representações em torno do projeto de colonização. Segundo os ideais da administração pública (conforme levantamento efetuado por Renk, 1990), este projeto era bem visto, na medida em que se visualizava a possibilidade de tornar o Oeste Catarinense locus da "ordem e progresso". Em 1928, uma caravana

(11) Para uma retrospectiva histórica desta questão, visualizando a migração dos colonos italianos residentes no Rio Grande do Sul para as "frentes pioneiras" de Santa Catarina, ver Campos (1987). Outra referência importante é Tavares dos Santos (1984), que cita a migração para as frentes pioneiras de "colonos do vinho", visando a busca das "terras novas" de Santa Catarina (p. 151-155).

comandada por Adolpho Konder, na época governador do Estado de Santa Catarina, fez uma excursão ao que se visualizava como

...uma longínqua região (...) inculta e desconhecida, que banhada pelos rios Uruguay, Peperý-guassú e Chapecó, é como uma nova Canaan, convida assegurando remuneradores resultados, a cooperação da inteligência e o braço do homem disposto a trabalhar... (Boiteux, 1929, p.7 e 8).

Em um relato minucioso da excursão, faz-se referências constantes à presença dos colonos, menções que sugerem uma representação positiva:

Influenciados pela constante corrente migratória que procede do Rio Grande do Sul - e os novos colonos já são todos nascidos no vizinho estado sulino, descendentes de italianos e alemães, toda uma gente forte e decidida, disposta ao trabalho, levando àquelles rincões até a pouco incultos por abandonados a prosperidade e a riqueza, - os referidos lugares apresentam agora apreciáveis elementos de progresso... (idem, p.10).

A região era vista enquanto dominada pelo caos, e a desordem estava associada à presença do caboclo. Este contingente populacional exercia um modo de vida peculiar, que não visava ao estabelecimento fixo e à produção para acumular. Era visto como desordeiro que, enquanto habitante, degradava a imagem da região. O esforço direciona-se, então, no sentido de povoar - diga-se repovoar - trazendo colonos preocupados com o cultivo, com o desenvolvimento.

Nestes moldes a colonização representa o estabelecimento de uma nova ordem. A imagem do colono do Rio grande do Sul era a de um agente humano trabalhador, "...o que tem similitude com a imigração européia no país, tendo como protagonistas os colonos trabalhadores, construtores do progresso e da civilização" (Renk,

1990). A ordem aqui significa a racionalidade econômica, um modo de viver distinto daquele ao qual os caboclos estavam acostumados. Na disputa pelo espaço, concretiza-se a expulsão progressiva dos caboclos:

...com a progressiva colonização da região, os caboclos tornaram-se os primeiros deserdados da terra. A ocupação, o escasseamento das terras virgens, as cercas, o poder instituído. Os caboclos viram a destruição de suas tradicionais condições de vida. (Campos, 1987, p.69).

Outro aspecto da colonização, que merece a análise, é a disciplina de agentes humanos e espaços, apontada por Tavares dos Santos (1991) através da noção de "colonização de novas terras". Conforme sugere o autor, os projetos de colonização fazem parte da história de resolução dos conflitos agrários no Brasil, e trazem consigo a necessidade de disciplinar e estabelecer um modelo unívoco de agricultura: o modelo da "modernização agrícola". Ainda que estas questões sejam levantadas tendo como base estudos de projetos de colonização recentes, no norte do Brasil, considero pertinente pensar a vinda dos colonos gaúchos para Santa Catarina com base nesta noção. Talvez não se tratasse exatamente do estabelecimento da "modernização agrícola" nas décadas de 30, 40 e 50, mas é sugestiva a idéia de racionalização do solo, enfatizando o cultivo intensivo como marca da colonização, e neste sentido pode ter significado o embrião de uma nova lógica de cultivo, a "modernização agrícola" nos moldes atuais. É conveniente ainda a análise dos efeitos da disciplina, do "controle do espaço", e "controle dos homens": **"...o desenvolvimento de um processo de seleção social, acompanhado de uma exclusão social"** (Tavares dos Santos, 1991, p.75). Vejamos

como isto pode ser verificado na produção dos deserdados da terra no Oeste Catarinense.

O processo de exclusão, atingindo inicialmente índios e caboclos dá-se em um contexto em que oscilam as "imagens de si" dos colonos. Enquanto oriundos dos projetos de colonização, os colonos tornam-se ocupantes legítimos (a nível jurídico), o que é reforçado pelo modelo de utilização da terra - a produção para a acumulação, o "desenvolvimento". Diante do contraste com grupos indígenas e caboclos, especialmente em situações de conflito, reivindica-se esta imagem, que encontra semelhanças na construção do "ser colono", observada por Seyferth (1992), para o vale do Itajaí-Mirim: o distintivo frente ao caboclo (ou brasileiros), onde atribuem e reconhecem em si valores relacionados ao trabalho, a dedicação e cultivo da terra, aspectos que identificam o bom e verdadeiro colono (p.80). Tais aspectos são exaltados e situados como marcas distintivas dos outros - os não colonos (12).

/ Conflitos que persistem, onde aparece o peso da construção de uma imagem - a do colono pioneiro -, como habitante único da região, com dificuldade de aceitar a presença de agentes humanos antes de sua chegada.

Para os "pioneiros" da colonização foi possível fixar-se nas terras oestinas, produzir e viver o auge do "milagre

(12) No Oeste Catarinense, além do contraste e conflitos entre o "ser brasileiro" (caboclo) e colonos, ressaltado por Renk (1990), é importante observar também a persistência de conflitos entre colonos e grupos indígenas que residem na região, onde a imagem do colono acima descrita é exaltada. Recentemente, isto pôde ser observado em mais um conflito, envolvendo a demarcação de terras indígenas no município de Seara - SC; segundo informações do Grupo de Trabalho designado pela FUNAI para a realização do laudo antropológico para delimitação da área indígena.

brasileiro" com fartura. O Oeste Catarinense, com a sua presença, passa a ser situado como "paraíso da pequena produção", local do desenvolvimento, da ordem, do progresso. É elucidativa a representação em torno desta conotação relacionando-a à concepção de trabalho. A imagem de que o empreendimento colonizador deu certo está associada "**às colônias que deram certo ou aos colonos que se fizeram**" (Renk, 1990, p.158). Neste sentido, a autora refere-se às imagens e justificativas da ascensão:

Esta ascensão será sempre justificada e ilustrada como uma tarefa árdua, carregada de sacrifícios e penúrias. O trabalho e a representação do trabalho ocupam o espaço privilegiado no discurso dos colonos e ex-colonos de origem, como uma marca étnica de ascensão, quando esta ocorreu o seu papel será sempre o de honra, admiração e respeito, porque o trabalho só é compreensível na lógica do sacrifício e da recompensa (idem, grifos da autora).

A recompensa pelo trabalho parece esvaziar-se aos poucos quando, entre uma grande quantidade de famílias de "camponeses sem terra" que aparecem no início da década de 80, é significativa a presença de descendentes dos colonos de origem (alemães e italianos) (13).

Uma das interpretações possíveis é de que a colonização, nos percursos de sua efetivação, esbarra nos limites da escassez e da concentração de terras, tolhendo a possibilidade de dar continuidade ao desenvolvimento, através do trabalho árduo que leva ao sucesso os colonos de origem (14). Sem dúvida há um

(13) Um estudo efetuado por Moser (1992) resgata evidências desta presença. No grupo pesquisado em D. Cerqueira, em especial nos residentes no Grupo dos 34 que participaram do processo de conquista da terra, a descendência de origem italiana predomina.

(14) A expressão "colono de origem" indica o descendente de alemães e italianos, e é utilizada em especial para estabelecer o distintivo entre estes e os brasileiros (caboclos).

processo de expropriação desencadeado pela "modernização agrícola" (15), que estes mesmos colonos representavam (16). Mas preocupa-me aqui em especial a imagem, os aspectos simbólicos: como no assentamento em estudo trata-se especialmente dos descendentes imediatos (filhos de pequenos produtores) italianos, os pais daqueles que se consideravam os "bons colonos" vêem seus filhos na condição de "camponeses sem terra", de excluídos do campo. Como refere Tavares dos Santos (1991), "...aqueles mesmo que haviam sido considerados 'pioneiros' e 'bons agricultores' passam agora a ser 'maus colonos': isto indica que a produção social da exclusão é uma das dimensões constitutivas do processo de colonização" (p.78). Trata-se da expropriação de um modo de vida e de uma auto-imagem positiva. Pois o estigma para quem reivindica a terra é frequentemente a incapacidade administrativa (sua ou de seus pais), a pouca vontade de "produzir" e, no limite, a ausência de vocação para o trabalho. A exclusão implica em não-enquadramento - nem sempre, é preciso dizer, por vontade própria - na disciplina e ordem preconizadas pela colonização.

Destrói-se a imagem do colono trabalhador que se dedica arduamente ao trabalho: "De modo geral, o trabalho é apresentado como segredo da fortuna, a causa do progresso e da honrabilidade. O oposto à indolência, o não aproveitamento correto do tempo

(15) As circunstâncias atribuídas à exclusão, que fazem com que o camponês seja privado de seu meio de produção - a terra -, são referenciadas de maneira geral como decorrentes do estabelecimento de relações capitalistas no campo. Ainda que a discussão que desenvolvo no decorrer deste trabalho não envolva em especial a contextualização das condições econômicas dos camponeses, é importante a referência. Especialmente para o Sul do Brasil, Grzybowski (1985) enfatiza que "na realidade o capital está recolonizando a região sul. Este conceito de recolonização visa, precisamente, dar conta das transformações em curso na estrutura agrária e nas relações de dominação no campo como resultado da expansão agro-industrial e subordinação da agricultura à sua lógica" (p.251-252).

(16) Ver argumentação de Cazella (1992) e Campos (1987), entre outros.

excluirá o grupo e o transformará num outro" (Renk, 1990, p.161).

Neste contexto, os descendentes dos "bons colonos" aparecem como resultado do insucesso de seus pais que, não podendo beneficiá-los com o acesso à terra, correm o risco de romper com a imagem de "bons", passando a "maus colonos". Pois as famílias numerosas não têm como dividir o lote entre os filhos, na medida em que o módulo médio na região envolve 25 ha. Desta forma, constrói-se, aos poucos, a resistência à exclusão da ordem preconizada pela colonização.

Aqueles que aos poucos vão hasteando a bandeira da reivindicação e do direito de acesso à terra com embasamento distinto da ordem vigente, onde a terra é comercializada e a ela tem-se acesso através da compra, serão classificados como elementos da desordem. Para aqueles com que identificam-se - os "de origem" - que tiveram sucesso, serão "maus colonos". Mas a "imagem de si" envolve uma nova argumentação: a do "camponês sem terra", que se mostra ciente de que não se encontra nesta situação por vontade própria, ou de seus pais. Levantando como necessidade a posse, o direito à terra pelo uso como parte de seu projeto de vida, a reivindicação encontra semelhanças, ainda que em contextos e momentos históricos distintos, à argumentação do caboclo frente à destruição de seu modo de vida na terra sem fim: "A terra é dos brasileiros" (fala dos caboclos, Renk, 1991); "A terra é de quem nela trabalha" (organização camponesa, década de 80).

A luta pela terra, que envolve o reconhecimento das significações em torno do "camponês sem terra", não ocorre de

maneira espontaneísta, e sim constrói-se socialmente, envolvendo a organização social em movimento. No processo de construção e auto-afirmação no interior da luta, aparecem novas concepções em torno da terra, enquanto espaço físico e simbólico. O delineamento destas significações dá-se através da participação no processo de conquista. Antes de descrever a "memória de luta", envolvendo as concepções dos residentes no assentamento, objeto deste estudo, faz-se necessário tecer algumas considerações em torno do contexto. No próximo capítulo apresento dados acerca do Oeste Catarinense no início da década de 80, quando emerge a reivindicação coletiva da terra.

CAPITULO II

SITUANDO O TERRENO: "CAMPONESES", IGREJA PROGRESSISTA, LUTA PELA TERRA

A década de 80 assiste a uma infinita irrupção de "movimentos sociais", no campo e na cidade. Ao que parece, no interior do silêncio imposto pelo regime político ditatorial pós-64, vedando todas as possibilidades de expressão, foram gestadas respostas novas frente à vida e o cotidiano em todo o país, na década de 70.

O "novo" das ações e organizações coletivas explicita-se no debate acadêmico na década de 80, onde procura-se analisar a sua emergência reelaborando antigos "paradigmas" explicativos: a análise dos "novos movimentos sociais" (1), onde sugere-se possibilidades de compreender as transformações em curso. Em última instância, partindo do pressuposto de que há um "novo", procura-se defini-lo. (2).

(1) Acerca dos "novos movimentos sociais" e a reelaboração de paradigmas, cito como exemplo a coletânea organizada por Scherer-Warren & Krische (1987). Lisboa (1988) também refere-se à análise do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem terra no Oeste Catarinense, como incluído nesta categorização.

(2) Na referência ao "novo" que representaria os movimentos sociais, especialmente em se tratando dos camponeses, Sigaud (1989) aponta para a necessidade de observar em que medida o "novo" não representa uma oposição hierarquizada em relação a um suposto "velho" (p.165). Alerta também para uma possível redução das questões em jogo, quando na abordagem dos "novos movimentos sociais" o novo aparece como sinônimo de "melhor" (p.179). Por fim, a autora alerta para as continuidades e descontinuidades: ao aumento dos canais de expressão estaria associado um investimento anterior na organização política (p.165).

Uma das especificidades apontadas nas análises são as iniciativas e focos de organizações coletivas que se espalham por todo o tecido social (3). Tornou-se lugar comum falar da diversidade destas formas de organização, questionando a possibilidade de determinar aprioristicamente um agente único de transformação social, e passou-se a ventilar a hipótese da incerteza, através da análise do processo de produção das ações e manifestações coletivas, e não apenas do seu produto.

O enfoque da forma através da qual constituem-se as ações coletivas dá outra dimensão à análise e demonstra o risco de considerá-las enquanto reflexo imediato e de emergência espontaneísta diante de um sistema adverso - no que se refere às condições econômicas, políticas ou sociais (4).

Aos poucos, emerge a necessidade de dar conta das significações, e em vários sentidos. Pergunta-se: em que condições processa-se a mobilização? Quem são os atores e interlocutores que dela fazem parte? Quais são os recursos utilizados para a interpretação de uma realidade, evidenciando a necessidade de "ir à luta"? Como esta prática localiza-se nas representações que aparecem como parte constituinte das ações?

No contexto de abordagens privilegiando sutilezas e minuciosidades que envolvem estas questões, vêm sendo realizados

(3) Refiro-me aos estudos de caso específicos, que procuram dar conta das diversas formas de organização popular e reivindicativa. No meio urbano, a análise das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) aparece como exemplo, conforme observa Macedo (1986). Outra referência importante é Sader (1988), em sua análise dos "novos personagens que entraram em cena". Poderíamos situar ainda os grupos minoritários, étnicos e sociais. Mas o que desejo exemplificar são as formas de análise, levando em conta a constituição cotidiana, o contexto, a experiência.

(4) É significativa a crítica à utilização da teoria "marxista" enquanto orientação explicativa, especialmente no que se refere à explicação das ações coletivas enquanto reflexos imediatos da "estrutura", e o "determinismo". O já citado trabalho de Sader (1988) é um exemplo desta discussão.

estudos empenhados no entendimento da constituição cotidiana das ações coletivas. As noções desenvolvidas em torno do "sujeito coletivo" (5), singular pela sua própria produção no decorrer de sua história e redefinindo-se constantemente, têm revelado a riqueza das múltiplas faces das organizações coletivas. No descortinar de um cenário que ao primeiro olhar parece homogêneo revelam-se nuances peculiares, que indicam a existência de projetos individuais dos vários personagens integrantes das ações coletivas, bem como a utilização de diferentes recursos nas lutas dos movimentos sociais.

Falar nas condições em que as pessoas ingressam e mobilizam-se no interior de "movimentos sociais" significa remeter, na linguagem nativa, aos "militantes" (6). Em se tratando da luta pela terra e suas significações, algumas questões podem ser levantadas: Como os "camponeses" tornam-se militantes na luta pela terra? Que pressupostos ideológicos são utilizados para interpretar a necessidade de ir à luta? Como esta experiência é vivenciada?

Na tentativa de responder estas e outras questões, faz-se necessário inicialmente observar o contexto e articulações que se fazem presentes no desencadeamento do processo de luta.

(5) Refiro-me a esta noção nos termos em que a define Sader (1988): "Quando uso a noção de sujeito coletivo é no sentido de uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas" (p. 55). Alerta que não se trata de um sujeito do qual se pudesse captar o sentido de toda história e toda a sociedade, "mas de uma pluralidade de sujeitos, cujas identidades são resultado de suas interações em processos de reconhecimento recíprocos, e cujas composições são mutáveis e intercambiáveis" (idem).

(6) Entendo por militantes os integrantes de movimentos sociais, empenhados em organizações coletivas. No decorrer do trabalho estarei preocupada com a construção da militância na medida em que, ao que se pode perceber, o reconhecimento do "ser militante" depende da constatação da adesão e dedicação efetiva. Questões as quais retornarei nos próximos capítulos.

Observando o Oeste Catarinense, estamos longe de um meio rural dividido em comunidades isoladas, onde no início da década de 80 teria emergido, espontaneamente, uma vasta mobilização e reivindicação coletiva da terra. Ao contrário, o cenário é complexo, envolvendo relações diferenciadas com a terra e entre aqueles que nela vivem.

Por outro lado, em se tratando de atentar para o processo de produção das ações coletivas, torna-se evidente a necessidade de perceber as diversas interlocuções junto aos camponeses. Neste trabalho proponho-me, como já disse, a pensar especificamente significações da ação da Igreja Progressista, procurando compreender a vivência desta interlocução de parte dos sujeitos, e a reelaboração de conteúdos no decorrer do processo de luta, que vai se mostrar como sendo permanente.

2.1 - DESTE CATARINENSE, O CENÁRIO: A LUTA PELA TERRA, OS CAMPONESES SEM TERRA, A IGREJA PROGRESSISTA

Inicialmente cabe resgatar alguns elementos presentes no cenário onde processa-se a mobilização e luta pela terra. No capítulo anterior, sugeri que o engajamento no processo de conquista envolve à organização social no "movimento dos sem terra". Também me referi a colonização, na medida em que o grupo pesquisado constitui-se basicamente de "colonos sem terra". Portanto, faz-se necessário agora situar as condições em que a organização se processa, com o envolvimento da Igreja Progressista: no interior do clero, as reformulações

doutrinárias; de parte das comunidades, o vínculo estabelecido historicamente através do componente religioso.

Entendo que a mobilização em torno da reivindicação da terra no Oeste Catarinense constitui-se em bom exemplo para reconhecer na organização de ações coletivas a arregimentação de recursos cotidianos. Recursos estes que implicam na redefinição de visões de mundo construídas ao longo da experiência de vida dos atores, alterando-as e transformando-as em instrumentos eficazes para dar embasamento e justificativa à necessidade de resistir a situação em que se encontram. Em última instância, uma operação de mudanças no interior dos valores existenciais e culturais.

A vivência religiosa do catolicismo parece situar-se neste contexto. Com componentes específicos, envolvendo momentos históricos e condições distintas. Já na Guerra do Contestado atesta-se a importância do "catolicismo rústico" (7), dando embasamento à pedagogia organizacional dos caboclos e desencadeando um processo de resistência (8). Em estudo acerca dos caboclos (9), foi observada a utilização de um discurso mítico-messiânico para explicar os malefícios que teriam se desencadeado desde a chegada dos italianos: eles teriam trazido um "outro tempo", a pobreza, a expropriação, restringindo a posse da "terra dos brasileiros".

(7) Sobre o "catolicismo rústico", Queiroz (1988) situa-o dentro da "criação religiosa espontânea" no Brasil, devido a falta de padres (p.65), onde criavam-se "figuras santificadas". Refere-se à distinção do catolicismo dos sertões frente ao litoral urbanizado, no início do século, num contexto em que procura situar as distinções internas do catolicismo brasileiro desde a época colonial.

(8) Sobre a Guerra do Contestado e elementos da pedagogia organizacional cabocla, ver especialmente Auras (1984).

(9) Conforme Renk (1991).

Com a colonização entra em cena o "catolicismo oficial". A organização em comunidades passa a ter a Igreja como referência, em torno da qual constróem-se as vilas. A Igreja, tal qual a escola, fazia parte da propaganda efetuada pelas companhias colonizadoras para que os lotes a serem vendidos fossem atraentes. Como afirma Renk (1990),

outra estratégia utilizada foi a criação de um certa infra-estrutura, para atrair os compradores, como doação de área para a Igreja, escola e construção das mesmas, seja direta ou indiretamente, estimulando e contribuindo com parte dos recursos (p. 125).

Neste contexto o catolicismo se constrói de forma severa, delimitando o espaço e atestando o pertencimento à comunidade, tal como explicita Renk: **"a fé católica pode atuar como delimitadora de área das comunidades rurais"** (1990, p.175) (10). Estas informações fazem crer que o catolicismo, enquanto vivência religiosa, faz parte da vida dos colonos residentes no Oeste Catarinense, com maior evidência em se tratando dos descendentes de italianos (11). Para estes, especificamente, a literatura assinala que os traços religiosos - católicos - preveniram inclusive o "acaboclamento", distinguindo-os dos brasileiros: **"... o fator que lhes permitiu a reconstrução de seu modo cultural, devidamente adaptado, foi a religião"** (Boni & Costa, 1982 apud Renk, 1993, p.9). Também no que se refere à "vocaçào religiosa" - apresentada como peculiar aos imigrantes -

(10) A pesquisa realizada pela autora envolve os colonos italianos, e observa-se uma delimitação entre "católicos" e "crentes". Em regiões de colonização alemã no Oeste Catarinense, tem presença marcante a Igreja Luterana.

(11) Boni (1980) faz referência aos moldes do catolicismo de imigração italiana no RS, no que se refere à reprodução do clero e universo confessional.

pode ser percebida a evidência e importância dos traços religiosos-católicos junto aos descendentes europeus (idem) (12). A ressalva deste aspecto é importante, na medida em que permite visualizar uma possibilidade explicativa para a influência do elemento religioso na organização dos camponeses sem terra. Entendendo as relações sociais e os sujeitos nela envolvidos enquanto histórica, parte de um processo, no decorrer do qual foram descartando-se concepções e acrescentando-se outras. Ou seja, se a religiosidade vai ser um elemento aglutinador na organização e luta, ela já existia anteriormente.

Certamente há diferenças importantes entre as práticas religioso-católicas que acompanharam a chegada dos descendentes de italianos do Rio Grande do Sul, e aquelas que serviram de base para a organização em torno da luta pela terra. Um contexto distinto, tanto no que se refere à vida dos camponeses quanto nas orientações doutrinárias do catolicismo (13).

De parte do clero e da doutrina religiosa, há adoção dos preceitos da Teologia da Libertação, que é formulada a partir da década de 60. Os camponeses, por outro lado, encontram-se na situação de "sem terra": é a Teologia da Libertação que permite conciliar a reivindicação da terra com as prerrogativas e exigências aos fiéis enquanto exercício da religiosidade.

(12) Por um lado, a presença da "vocação religiosa" junto aos descendentes europeus fez com que um grande número de seminários fosse instalado na região de imigração européia, no Sul do País. Por outro, encaminhar filhos de colonos ao seminário constituía-se enquanto parte de estratégia para a reprodução social do campesinato. Conforme Renk (op cit); Grossi (1990).

(13) A importância em observar a religiosidade pré-existente em se tratando do estudo da influência da Igreja Progressista na organização camponesa foi assinalada por Novaes (1987), acerca da Igreja na Paraíba (p.303).

A efetivação da Teologia da Libertação implica em reelaboração dos valores católicos tradicionais. O catolicismo vem passando por transformações ao longo de sua história. Mudanças que inovam a interpretação da vida, mas que simultaneamente exigem a vivência destas interpretações por parte dos adeptos.

O advento desta nova proposta doutrinária - a Teologia da Libertação - coloca-se como mais uma das adequações do catolicismo à realidade de seus fiéis. Procura criar a proximidade, respondendo aos anseios de um segmento populacional marginalizado e privado do exercício da cidadania. A resposta consiste em uma interpretação da realidade social, chamando os fiéis à fé em um mundo novo, mais humano e mais justo.

O delineamento da proposta teórico-teológica que envolve a ação da Igreja Progressista tem como época o final dos anos 50, início dos anos 60. A nível mais geral, envolvendo a totalidade dos membros eclesiásticos, o marco estabelecido é o Concílio Vaticano II, convocado no final da década de 50. Especificamente para a América Latina, duas reuniões do episcopado Latino-americano, que tiveram lugar em Puebla e Medellín (1968 e 1979, respectivamente), vão delinear a atuação do clero, fundamentada na "opção pelos pobres" (14).

Apesar do esforço para constituir-se enquanto bloco monolítico, a religião católica em momento algum parece ter conseguido realizar esta intenção. A adoção dos preceitos da

(14) Alguns teólogos invocam a constatação do embrião da Teologia da Libertação com data anterior, exemplificando a atuação de segmentos do clero. Ver Löwy (s/d) e Gutierrez (1979).

Teologia da Libertação evidencia, uma vez mais, esta contradição do catolicismo enquanto enfatizando uma doutrina ampla e com pretensões universalistas, mas que ecoa de maneira diversa de acordo com o contexto, conjunto de fiéis e, penso que de modo especial, o clero.

Em se tratando do Oeste Catarinense, onde se reconhece a atuação efetiva do clero progressista, faz-se necessário mencionar a atuação do Bispo Diocesano de Chapecó, D. José Gomes. As inovações que delineiam uma nova orientação em torno da doutrina social e espiritual da Igreja são documentadas enquanto parte de suas preocupações desde 1975: **"D. José convive com os problemas da terra desde 1975, quando assumiu a presidência do Conselho Indigenista Missionário - CIMI - "** (JST, julho de 1984, p.8) (15). Em 1979, noticiam-se pronunciamentos de D. José alertando para as conseqüências oriundas da construção de barragens no Rio Uruguai e também revelando suas preocupações em torno da causa indígena (16) .

Desta forma, a presença da Igreja apoiando iniciativas e preocupando-se com problemas sociais, especialmente no que se refere à terra no Oeste Catarinense, aparece desde a década de 70. A disseminação progressiva do vínculo entre o religioso e o político, associando ao exercício do catolicismo a prática cotidiana e atuação frente às injustiças em condições desumanas, resultam em um envolvimento já histórico da Igreja Católica com

(15) D. José é Bispo Diocesano de Chapecó desde 1968. Em um texto elaborado por ocasião da comemoração dos 25 anos da Diocese de Chapecó, assinala-se que desde esta época a Igreja toma outros rumos no Oeste. Tedesco, mimeo., s/d.

(16) Revista Ceileiro Catarinense, set/89, no.15, p. 8, 27 e 28.

questões sociais na região. Junto as questões que envolvem a população rural, refere-se o engajamento especialmente após a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT):

Nas duas últimas décadas a Igreja no oeste catarinense teve profundas mudanças nos seus objetivos pastorais e metodologia de ação (...). Diversos fatores favoreceram o nascer de uma prática nova. Merece destaque a grave situação dos agricultores (...). Naquela conjuntura, a Igreja organizou a Comissão Pastoral da Terra, que marcaria presença junto aos trabalhadores rurais (ORO, 1992, p.15-16).

É interessante observar que os registros em torno da atuação da Igreja Progressista no Oeste Catarinense aparecem com maior evidência no meio rural. Possivelmente, por tratar-se de uma região onde as tensões sociais concentram-se no meio rural, dada a existência de poucos centros urbanos significativos.

A historização da ação da ala progressista do clero católico no Oeste Catarinense evidencia elementos semelhantes ao que se afirma ser o impulso para a reorientação doutrinária - o advento da Teologia da Libertação - na América Latina. A reorientação é localizada enquanto resultante do pensar acerca das condições concretas dos fiéis. Situaria-se como síntese de uma práxis anterior, e uma reflexão sobre ela: **"Expressão/legitimação de um vasto movimento social, que se liberou no início dos anos 60, bem antes das novas obras da teologia"** (Löwy, s/d). A Teologia da Libertação, na sua acepção doutrinária e envolvendo um conjunto de escritos, é considerada assim produto espiritual de um movimento social anterior, fornecendo-lhe uma doutrina religiosa coerente (idem). Sugere-se que a reorientação doutrinária envolve um diálogo com o contexto histórico.

No Oeste Catarinense, como já me referi anteriormente, aponta-se para a preocupação efetiva do clero para com os problemas sociais ainda na década de 70. As primeiras intervenções significativas coincidem com a constatação da grave situação de quem vive no meio rural, ou de maneira mais ampla nos problemas em torno da terra: a questão das terras indígenas, a construção de barragens no rio Uruguai. Já no início da década de 80, situa-se o marco da organização e luta pela terra, envolvendo os camponeses sem terra.

Na adoção dos preceitos da Teologia da Libertação, procura-se estruturar aos poucos a nova postura assumida pela ala progressista do clero católico. É importante observar que a ação não se restringe ao clero, evidenciando-se a participação de leigos, "agentes religiosos liberados" aos quais compete a reflexão crítica acerca da realidade à luz da doutrina cristã, bem como a socialização desta reflexão. Relatos orais daqueles que atuaram como "agentes religiosos" no início da década de 80 no Oeste Catarinense (17) referem-se àquele tempo evidenciando a atuação da CPT. Sugerem que, a nível da CPT, objetivava-se a mobilização em torno da luta pela terra. Trata-se de um momento em que os conflitos entre a CPT e outras formas de reivindicação pela terra ainda não haviam se evidenciado (18), o que pode ser

(17) Refiro-me a relatos de integrantes e atuantes da CPT, que atuaram no início da década de 80. É importante frisar que se trata de uma reflexão sobre uma prática, que certamente sofreu acréscimos na distância de uma década. As visões expressas foram retiradas de entrevistas realizadas por João Paulo Strapasson, a quem agradeço por permitir o acesso.

(18) Vários estudos têm apontado para uma relação conflitiva entre a CPT e o MST atualmente. Nas entrevistas acima mencionadas, afirma-se que este conflito inicia ainda em meados da década de 80. Voltarei a esta questão no decorrer do trabalho.

constatado na leitura de um dos agentes, quando diferencia a "luta" e o "movimento". A luta teria tido lugar através do processo de reconhecimento desencadeado pela reflexão acerca de noções como "justiça", propiciadas no contexto de aproximação da Igreja com os problemas sociais cotidianos e concretos. O "movimento" seria algo posterior, resultado da conquista de "autonomia" na luta pela terra, e possibilitado pela organização do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem terra (MST) (19).

Estas questões sugerem leituras acerca dos moldes em que se configura a inter-relação entre o religioso e o político, suas continuidades e descontinuidades. O que interessa observar, para os propósitos deste trabalho, é a presença da Igreja Progressista na luta pela terra. Proponho-me a uma análise das significações desta ação observando como ela opera na vivência da experiência, à nível dos sujeitos envolvidos. Antes de refletir sobre esta experiência, no entanto, faz-se necessário recuperar elementos significativos acerca do que se espera dos fiéis na Teologia da Libertação.

A nível da doutrina, a interpretação da realidade através do religioso implica em vivenciar a fé enquanto prática cotidiana e constante. A Igreja deixou de ser o único espaço, e o clero único agente da salvação. São os próprios fiéis que devem buscá-la, através de sua vivência. A salvação não é atingida através do arrependimento e da confissão, e nem pode ser relegada ao futuro. O reino de Deus, nesta nova acepção, realiza-se aqui na terra, viabilizando-se com a eliminação da pobreza e das

(19) A análise de "luta" e "movimento" como categorias sequenciais aparece em Touraine(1987).

injustiças sociais. O que garante a salvação é, em última instância, o empenho dos fiéis na transformação da sociedade.

Nestes moldes, o exercício religioso deixa de ser individual, estabelecendo-se perspectivas coletivas. O reino é atingido no momento em que todos tenham uma vida digna. A miséria é considerada pecado social, e portanto coletivo, fruto da ação humana. Solicita-se o "engajamento" de todos os fiéis para a superação deste "estado pecaminoso"; o processo de libertação do pecado, resultando no estabelecimento de uma sociedade justa e igualitária. A responsabilidade atribuída aos leigos no contexto desta proposta acaba por desembocar na tentativa de superar a representação do sagrado no clero ou outros agentes religiosos ritualmente designados. "Deus presente em todos" é um lema tradicional do catolicismo, mas ver Deus no pobre e, para ter direito a salvação, entregar-se à sua causa aparece como elemento inovador. Bem distante da caridade cristã de "dar pão a quem tem fome", a orientação aqui começa no livro do Êxodo, na necessidade de libertar o povo da escravidão: Egito na antiguidade, e as condições de injustiça na atualidade.

Para embasamento da doutrina utilizam-se como referência explicativa teorias veiculadas nas ciências sociais. A interpretação conjuga vivência religiosa com a necessidade de transformar a sociedade, e chama os fiéis a esta prática. Em certas colocações, o religioso parece mesmo se esvanecer, confundido com a expressão e participação política. Esta junção entretanto encontra sempre a justificativa necessária: o cristão verdadeiro não deve fechar os olhos perante a situação de pobreza

e miséria em que vivem milhões de pessoas, mas deve auxiliar na superação deste estado de coisas. Trata-se de um comprometimento que não envolve apenas a assiduidade aos rituais religiosos e momentos de reflexão, mas extrapola o espaço do sagrado - a Igreja - e realiza-se nos militantes dos movimentos sociais populares. Optar pelo pobre enquanto lema significa libertar-se do "eu", num processo de conversão para o outro: "...optar pelo pobre é entrar no mundo da classe social explorada, de seus valores, de suas categorias culturais. E fazer-se solidário com seus interesses, com suas lutas" (Gutierrez, 1979, p.256). Significaria assim o exercício essencial da vivência cristã: o amor ao próximo (idem).

A adoção destas práticas de parte do clero parece constituir-se enquanto fundamental, para que se realizem as intenções decorrentes desta nova postura. Os votos de pobreza, de desapego material têm agora um novo significado. Não raramente os membros do clero trocam o conforto das Casas Paroquiais ou Seminários pela vivência no barraco da favela.

Os fiéis são convocados a aderir aos novos propósitos, multiplicando as instâncias de participação. No que se refere a necessidade de ir à luta pela terra, situa-se que o reconhecimento teria sido propiciado na intervenção da CPT, via agentes liberados para tal fim, no espaço de reflexão religiosa. As reuniões de jovens, os "grupos de reflexão" (20). Segundo informações dos agentes religiosos que atuaram na CPT no início

(20) Os "grupos de reflexão" envolvem famílias que residem próximas, e reúnem-se periodicamente para reflexão acerca de determinado tema. A CPT participa da elaboração do material a ser utilizado, bem como das reuniões com os coordenadores dos grupos.

da década de 80, ocupava-se o espaço e estrutura da Igreja, reunindo lideranças de grupos de jovens, discutindo a Reforma Agrária, os problemas da terra, os problemas dos agricultores. Além disso, participava-se de encontros de "catequistas", "ministros da eucaristia" (21).

Dentro deste contexto de proximidade com os movimentos populares estabelecido pela Igreja Progressista no Oeste Catarinense é que se situa a referência a sua influência decisiva na organização dos camponeses sem terra (22) no início da década de 80, dentro das reformulações doutrinárias (23). No contexto das bases de mobilização camponesa, como sugere Martins (1989), aparece a referência "...as instituições tradicionais de seu pequeno mundo: a família, a vizinhança, a Igreja. Mais ainda: tem mobilizado a sua cultura tradicional, inclusive a cultura material" (p.62). Esta citação é importante, na medida em que permite pensar a ação da Igreja Progressista não enquanto ocorrência espontânea, mas que se situa como reelaboração de algo que é parte do cotidiano. É certo que há necessidade de citar a reformulação doutrinal de parte do catolicismo, mas parece evidente também que os "maus colonos" (24)

(21) Catequistas são ministrantes do "catecismo". As crianças católicas, obedecendo uma classificação por idade, solicita-se a frequência a uma preparação religiosa para cada ritual ("primeira eucaristia", "crisma" etc.). Já os Ministros da Eucaristia são pessoas preparadas e autorizadas para distribuir a Eucaristia nas celebrações em que o padre não está presente, bem como em cerimônias de casamento, funeral etc.

(22) O estudo realizado por Lisboa (1988) enfatiza esta influência na organização do MST.

(23) Quero enfatizar que não estou negligenciando aqui outras influências, como a organização sindical, por exemplo. No Capítulo III, que versa sobre a experiência de luta pela terra para os atuais residentes no assentamento, objeto deste estudo, retorno a esta questão.

(24) Parece clara uma ação mais enfática da Igreja a nível das situações limites de carências. Neste caso, ela volta-se em especial para os camponeses sem terra. Quando se trata de situações como o episódio do Toldo Chibanguê em 1986, no município de Chapecó, referenciam-se hostilizações de parte dos "colonos" (pequenos produtores) ao Bispo D. José, em função da defesa que este assumia, junto ao grupo Kaingang. (Conforme Jornal O Estado, Fpolis, 19.01.86, p.9).

encontraram na Igreja Progressista uma possibilidade de pensar acerca de sua situação, no interior do exercício da religiosidade que constituía-se enquanto parte de suas vidas, e que aparece como elemento aglutinador na comunidade.

Os atuais residentes no assentamento Conquista na Fronteira enfatizam o envolvimento com a Igreja Progressista: "*A gente participava da CPT (...) Toda a discussão que a gente tinha na CPT era a questão bíblica, comparava o povo de Deus com o povo de hoje, discutia a situação do país e tal, uma das prioridades da CPT era organizar os sem terra para lutar pela terra...*" (Júlia, solteira, 31 anos). Ou ainda: "*Nóis tava direto na Igreja, grupo de reflexão (...) tinha o livrinho, que era o livro que vinha prá refleti na discussão do grupo, a maior parte era prá discuti sobre os sem terra...*" (Ana, casada, 34 anos).

Ainda que não seja o único, a CPT aparece como um canal importante através do qual se estabelece o diálogo entre a Igreja Progressista e os camponeses. No espaço de atuação desta entidade pastoral, voltada especificamente para os problemas de quem vive na terra, é que são veiculadas concepções em torno do uso e posse da terra, bem como de seu significado, apresentando-se propostas para a interpretação da realidade material dos camponeses. Sempre no interior de uma doutrina que se pretende global. Assim, as ações da CPT envolvem também elaborações de conteúdo veiculadas nos rituais religiosos, como "o grupo de reflexão" referenciado acima. É importante observar estes conteúdos.

2.2 - IGREJA PROGRESSISTA E A QUESTÃO DA TERRA

As propostas para os camponeses, relacionadas à posse, uso e vivência na terra estão contidas no projeto social global da Teologia da Libertação, que propõe-se a voltar os olhos para os empobrecidos da sociedade. Mas se o projeto é global e a doutrina unívoca, as entidades que visam à aproximação com os fiéis estão revestidas de especificidades. Minha preocupação aqui localiza-se nos conteúdos veiculados pela CPT na interlocução junto aos camponeses, e não a sua atuação enquanto entidade pastoral mediadora da organização. Interessa, portanto, resgatar as concepções em torno da terra.

"A luta pela terra é a luta fundamental de todos os empobrecidos. No campo, eles lutam por um pedaço de terra para plantar. Na cidade, lutam por um pedaço de terra para morar..." (CPT/CESEP, fascículo I, 1986, p. 3).

A Comissão Pastoral da Terra surge em 1975, como "serviço da Igreja para apoio à organização e resistência dos posseiros que estavam sendo expulsos" (idem, p. 5). Inicialmente, sua atuação voltava-se para a Amazônia Legal, e aos poucos estende-se por todo o Brasil (25).

Trata-se de uma entidade que desenvolve o trabalho pastoral embasada em uma interpretação da realidade dos camponeses, e que se preocupa em reunir dados sobre a mesma. Especialmente no que se refere a incidência de conflitos no

(25) Ressalte-se que a CPT possui um caráter ecumênico, e em especial na inter-relação com a Igreja Luterana, que em 1986 participava da Diretoria Nacional, através de um Pastor enquanto Vice-Presidente (Conforme CPT/CESEP, 1986). Durante a pesquisa no assentamento, frequentemente a Igreja Luterana era referenciada, mencionava-se que ela estaria contribuindo na elaboração de material para catequese.

no campo (26). Como sugere Gaiger (1987), "a criação da CPT inscreve-se em um período onde os conflitos sociais relativos à posse da terra multiplicaram-se rapidamente e puseram em evidência as desigualdades e as relações sociais predominantes no meio rural" (p.33). É importante citar textualmente os objetivos da CPT, na medida em que esses enfatizam a concepção em torno da posse e uso da terra contida na proposta pastoral (27):

I- Viver na solidariedade e com criatividade o serviço pastoral de nossas Igrejas aos pobres da terra, para que a possuam em paz e com seus frutos.

II- Promover e valorizar o direito à plena cidadania aos socialmente excluídos e o reconhecimento do seu direito à diferença.

III - Acolher o grito novo de esperança do povo e celebrar em comunidade a fé no Deus da Terra e da Vida.

Dentro destes objetivos o empenho da CPT situa-se na interpretação das condições materiais de existência dos trabalhadores da terra, fornecendo subsídios para explicitar a origem destas condições. Enfatiza-se a posição de organismo pastoral que presta um "serviço":

assumindo as contradições e carências dos camponeses e trabalhadores rurais, a CPT entende ser tarefa importante colaborar para que haja um crescimento político nas lutas e na organização no campo. Animando os trabalhadores a bem analisar sua situação, as contradições presentes nas lutas, a conjuntura econômica e política nacional" (Poletto, 1985,p.148).

Para que o "serviço" seja eficiente e produza resultados, necessita de embasamento quanto ao direito de uso da terra. Afirma-se que "Deus destinou a terra e tudo o que nela contém para uso de todos os homens e povos" (CPT/CESEP, 1986, p.12).

(26) Além dos documentos produzidos especificamente para cada região, a CPT possui publicações nacionais, como por exemplo, a publicação "Conflitos no campo" (anual).

(27) Objetivos citados na contra-capa da Publicação "Conflitos no Campo", 1991.

Terra é, portanto, um bem que não deve ser expropriado em função da constituição de capital, mas deve servir para que dela possa ser retirado o sustento. A concepção acerca do direito de acesso à terra rejeita a apropriação privada, nos moldes estabelecidos no Brasil após a Lei de Terras (1850) (28). Trata-se de resistir à propriedade privada, distinguindo entre "terra de exploração" e "terra de trabalho", onde a primeira representaria a propriedade capitalista, e a segunda a vontade divina pois "a terra é de quem nela trabalha". **"Na perspectiva bíblica o acesso à terra se dá através do trabalho. Portanto, terra é posse"** (CPT/CESEP, 1986, p.27).

É importante destacar que, mesmo considerando a utilização das teorias das ciências sociais, de parte da Igreja Progressista no contexto de seu trabalho pastoral, a interpretação da realidade veicula-se através do religioso. Assim, **"a CPT põe a mística da religião contra o mito da legalidade e legitima a apropriação da terra pelos trabalhadores"** (Peixoto, 1991, p.124). Desta forma, a necessidade e direito à terra estão fundamentados na concepção de bem divino, que, portanto, pertence a todos. Uma justiça divina será alcançada na "terra prometida", que não é o paraíso, mas a terra no sentido físico, espaço para plantar, colher, viver.

(28) Velho (1982) resgata as concepções de uso e direito a terra veiculadas pela Igreja Progressista, especialmente no que concerne ao pequeno produtor onde, segundo o autor, a Igreja atuaria mais diretamente (p.128). Dentre as várias questões levantadas pelo autor, interessa a referência a distinção "terra de trabalho" e "terra de negócio", onde afirma: "A idéia central é de que o camponês não concebe a terra como mercadoria, mas apenas como locus da apropriação de seu trabalho, cujos resultados, estes sim, são apropriáveis" (idem). Assim, veicularia-se como ideal camponês o ideal da "terra liberta", onde todos podem plantar livremente e colher os frutos de seu trabalho. Por fim, tece uma crítica a esta noção, alertando para a complexidade decorrente de estratégias diferenciadas, mesmo no interior da pequena produção.

Por um lado, portanto, a Igreja Progressista atuando através das entidades pastorais, empenha-se junto aos camponeses com o intuito de elaborar argumentos que sustentam a interpretação da realidade material em que se encontram. Se a terra nem sempre foi concentrada e escassa, é possível reverter a situação atual. As colocações veiculadas pela CPT ou outras agências do clero progressista, aparecem constantemente vinculadas a um projeto novo, à necessidade de transformação da sociedade preconizada pela Teologia da Libertação. Em síntese, procura-se rever criticamente a ideologia dualista enfatizada pela prática católica tradicional que pressupunha uma história humana e divina distintas. Aqui ressalta-se o caráter inseparável destas duas dimensões, o que significa que o exercício da religiosidade com o intuito de conquistar um pedaço de terra propicia simultaneamente a conquista do reino divino. Em virtude disso, em momento algum isolam-se os elementos sagrados dos terrenos: **"A fé e a cultura camponesas criam concepções de vida e formas de relacionamento entre as pessoas mediadas pela terra"** (CPT, 1990, p.37). Certamente é no interior da organização social, do modo de vida, das representações e práticas, da cultura em uma palavra, que fundamenta-se e toma corpo a ação da Igreja Progressista.

Desta forma, destaca-se o auxílio da Teologia da Libertação na interpretação das condições de vida. Mas não menos importante é a segurança propiciada pela fé, pela crença. Remeter ao transcendental, ingressar no processo de conquista da terra com a esperança e garantia de proteção divina. Acredito que seja na conjunção destes dois fatores que se consolida a adesão à

proposta da Teologia da Libertação, na dimensão da possibilidade de organização e delineamento de ações coletivas. Constrói-se, assim, o exercício do religioso enquanto vivência empenhada na superação de situações adversas, onde se situa o conteúdo político. Interpretação da realidade atual, e projeto visualizando a utopia do "novo". No meio camponês este novo visa, concretamente, garantir o acesso à terra aos que dele estão privados e estabelecer estratégias de resistência ao processo de expropriação.

2.3 - IGREJA PROGRESSISTA NO CAMPO: O DEBATE ACADEMICO

A ação da Igreja Progressista no universo camponês já foi amplamente discutida, e o objetivo tem sido dar conta da vinculação do exercício da religiosidade à participação política.

Nos estudos realizados é possível observar vários enfoques. A análise de ações localizadas, como por exemplo o empenho na organização dos camponeses contemplando formas específicas de trabalho na terra, delineadas com a participação da Igreja (29). Há uma preocupação também em refletir sobre o contraste de posturas teóricas no que se refere ao desenvolvimento econômico e político no meio rural (30). Não menos importantes são os estudos que versam sobre a "mediação"

(29) A coletânea organizada por Esterci (1984) contém exemplos e análise das "roças comunitárias", na organização das quais a Igreja participa diretamente.

(30) Refiro-me ao debate das diversas concepções de desenvolvimento no meio rural, como por exemplo a localização da produção camponesa no interior do sistema capitalista, e também as divergências em relação as concepções de terra, presentes nas propostas de Reforma Agrária. Ver Velho (1982), Palaeira (1985), Martins (1985).

efetuada pela Igreja Progressista no delineamento de ações coletivas(31). Estes são apenas alguns exemplos. É possível ainda observar diferenciações nas abordagens da relação Igreja Progressista/camponeses, em razão do lugar social ocupado por aqueles que falam: de "dentro" da instituição, sejam membros do clero ou agentes pastorais. De "fora", cientistas sociais que questionam o alcance da proposta, limites e significados. E as ocasiões em que os analistas são, ao mesmo tempo, agentes pastorais.

O debate já tem décadas, e uma observação feita por Paiva (1985), como conclusão de um seminário realizado em 1983 - "Igreja e Questão Agrária" - permanece, a meu ver, atual: **"...nenhuma simplificação fácil poderá dar conta de uma questão na qual se fazem presentes as contradições que opõe e aproximam o sagrado e a política"** (p.40). No contexto das várias abordagens, indaga-se: Quais são os significados da vinculação do religioso ao político? Em que espaços e situações esta inter-relação tem lugar?

As ocasiões privilegiadas para entrada em cena da "Igreja dos Pobres" envolvem de maneira geral as condições precárias, situações adversas onde está em jogo a sobrevivência dos camponeses (ou ao menos o exercício de sua cidadania), e a Igreja coloca-se enquanto auxílio, apoio e amparo. Procura-se desencadear a mobilização política, seja na organização de ações coletivas para conquistar a terra, ou para resistir a expropriação. Mas, qual é a especificidade do exercício religioso

(31) No decorrer deste item voltarei a falar na localização da Igreja como "mediadora". Como exemplo, a análise de Lisboa (1988) sobre a organização dos camponeses sem terra no Oeste Catarinense.

vinculado ao político?

Pisando com cuidado neste terreno, arriscam-se possibilidades. Traçar um paralelo observando os moldes de engajamento com outras instituições pode sugerir pistas para ressaltar peculiaridades e, em certas ocasiões, o peso da presença da Igreja enquanto espaço que congrega reivindicações políticas. Martins (1985) ressalta o estabelecimento de uma relação diferenciada (no que se refere aos camponeses) entre, por exemplo, o vínculo estabelecido com o sindicato e partidos políticos:

O espaço da Igreja tem sido, freqüentemente, um espaço mais completo do que outros espaços de expressão social e política para os trabalhadores rurais. Os trabalhadores rurais têm inquietações, concepções, uma visão ou visões de mundo que não se enquadram bem dentro do princípio do contrato que marca os partidos ou o sindicato (p. 124).

A especificidade estaria situada então nos moldes, na forma em que se estabelece a relação. No que concerne à Igreja, o político e a organização em torno dele estaria embasada na fraternidade. E ainda, o chamado, a conquista dos camponeses dentro da informalidade é diluída no seio das relações comunitárias, com uma linguagem mais próxima: **"Acho que ela (a Igreja) fala uma língua que é entendida pelas populações trabalhadoras, e é isto que a torna um elo especial nas lutas populares no campo"** (idem).

O debate Igreja/questão agrária é também historicizado, resgatando as mudanças na postura da Igreja e o delineamento da "opção pelos pobres" quando estes pobres são os camponeses, seja na condição de "sem terra" ou nas dificuldades vivenciadas pelos

pequenos produtores (32). Sem negar a importância desta localização histórica, bem como o intenso questionamento das propostas da Igreja em contraposição ao Estado (33), vou deter-me aqui em algumas proposições levantadas em estudos que versam especialmente sobre a presença da Igreja Progressista no processo de luta pela terra, bem como a intervenção nas formas de viver na terra.

Como já observei anteriormente, a presença da Igreja no processo de luta pela terra, pelo menos no Sul do Brasil, tem se dado especialmente via CPT. Este organismo pastoral vem sendo referenciado como "mediador". Grzybowski (1985) assinala que

...por mediação política estou entendendo os projetos e intervenções de agentes que se constituem nos intelectuais orgânicos dos movimentos (na concepção gramscianiana) ou no "serviço" (na concepção da CPT) (p. 249).

No texto citado, o autor desenvolve a hipótese de que o chamado "serviço educativo" aos colonos, prestado pela CPT, deve ser pensado e analisado como **"uma ação política, no sentido rigoroso da palavra, pois aponta direção para as lutas e as formas de organização dos colonos"** (idem). Quando fala especificamente na atuação da CPT nos movimentos de conquista da terra, a afirmação é enfática: **"Nestes movimentos, também a atuação da CPT é preponderante e, às vezes, é praticamente a única a realizar a mediação política e desenvolver a organização interna dos grupos que lutam"** (p.261) (34).

(32) Ver Carvalho (1985), Martins (1985 e 1989), Paiva(1985), entre outros.

(33) Palmeira (1985) faz um apanhado desta relação.

(34) Em estudo sobre o MST especificamente no Oeste de Santa Catarina Lisboa (1988) também analisa a Igreja Popular (como a denomina) no conjunto dos "mediadores em relação ao movimento dos sem terra", enfatizando a vinculação política.

Gaiger (1987) estuda as relações entre os agentes religiosos e os camponeses sem terra. Analisando a atuação da CPT junto ao MST o autor procura trabalhar a seguinte questão:

Como, em que medida e com que especificidades a presença dos agentes religiosos favoreceu a emergência de uma consciência coletiva, de formas de organização e de condutas orientadas a mudança das relações predominantes no campo? (p.10).

Discutindo amplamente esta questão, e fundamentando-a com a pesquisa do MST no Rio Grande do Sul, o autor assinala que "...ao que se pode observar, a intervenção dos agentes religiosos deu lugar a uma reflexão coletiva, referenciada na vivência cotidiana dos camponeses, e sendo mediada pela análise das relações sociais" (p.12). A intervenção da Igreja teria dado lugar à formação de uma consciência crítica das relações sociais, e o espaço conquistado (pela Igreja, na atuação dos agentes religiosos) encontraria justificativa na atenção à dimensão afetiva, componente valorizado através da noção de fraternidade (idem) (35). Além da "consciência crítica" que a mediação dos agentes religiosos permitiria, Gaiger enfatiza também a segurança, possibilitada pelas significações e expressões. Nas expressões religiosas,

os ritos servem para integrar em um único espaço o religioso e o político (...).No espaço ritual,sacraliza-se a luta e materializa-se o sagrado (...). Os símbolos recebem uma sobrecarga de sentidos que refletem a vivência da história do grupo dando-lhes unidade e permitindo a estruturação de uma identidade coletiva (idem, p.40 e 41).

(35) Gaiger utiliza como elemento de análise o que chama de "consciência coletiva", definida pelo autor como "o conjunto de ações que medeiam as relações entre os atores e a realidade objetiva" (p.13). Acrescenta que é na dimensão afetiva desta consciência que a religião vai exercer um papel importante.

O que chama atenção no estudo efetuado por Gaiger e noutros, são os moldes em que um discurso político é repassado, através do discurso religioso. E, para o Sul do Brasil, em se tratando da organização política dos camponeses, Grzybowski enfatiza:

Se concretizam historicamente na mediação política, não exclusiva, mas hegemônica da CPT. Explico: entendendo a CPT na sua ação e intervenção no interior dos movimentos como desempenhando uma função intelectual "orgânica", isto é, diretiva, educativa e organizativa dos colonos (1985, p.268) (36).

Dentro destas interpretações acerca do papel da Igreja, os autores não deixam de apontar para as controvérsias e adversidades, sejam elas decorrentes de uma disputa de "campo de organização" diante dos sindicatos e partidos, seja no que se refere ao afastamento, pós realização das lutas. Como cita Paiva, reportando-se a uma questão levantada por Regina Novaes: "a experiência de que, uma vez passado o momento agudo dos conflitos, observa-se uma diferenciação da participação, com a religião voltando a ser apenas uma esfera da vida" (1985, p.23) (37).

Quando se aponta para uma "consciência crítica" das condições materiais, é preciso observar aspectos que a diferenciam da "tomada de consciência das condições materiais de existência", tradicionalmente reivindicada pela "esquerda" como necessidade para o delineamento de ações coletivas organizadas. Em se falando de "consciência" e "conscientização", há necessidade de atentar para os significados, e de maneira

(36) Também Gaiger (op cit, p.103), referindo-se aos agentes religiosos, aponta para o seu papel de "intelectuais orgânicos".

(37) Neste sentido é exemplar o trabalho de Oro (1992), onde aparece o ressentimento da Igreja pela distância dos "militantes" que estruturam-se através de sua ação.

especial no que concerne à vinculação do religioso ao político. Um texto recente, escrito por um membro do clero, explicita a dimensão da "tomada de consciência", no contexto doutrinal da Teologia da Libertação:

O fenômeno da conscientização não se restringe ao campo socio-político. Ele atravessa também o campo moral e ético. Isso deve-se, essencialmente, à interação dos diferentes níveis e instâncias da consciência, bem como de sua repercussão sobre o sistema de valores das pessoas e das comunidades (Agostini, 1990, p.11).

No contexto em que a "consciência" deve atingir "o campo moral e ético", ela não parece reduzir-se ao conhecimento. A conclusão do autor é clara: ressalta que a consciência para o cristão precisa levar em conta a dimensão profunda do ser humano, onde o divino toca o humano: **"A consciência é o núcleo secretíssimo onde ele está sozinho com Deus e ressoa sua voz"** (idem, p.24). Apesar das observações posteriores frente aos cuidados para que a "tomada de consciência" não torne os homens "simples objetos adestrados sob influência alheia", as questões apontadas sugerem pistas para compreender os moldes da "consciência" construída no processo de luta pela terra, enquanto mediada pela Igreja Progressista. Como devem ser os sujeitos que se engajam no processo de luta pela terra, no contexto desta interlocução? Em que sentido ela contribui? O que se espera do sujeito? São questões que vêm acompanhando o desenvolvimento deste trabalho.

Os estudos acerca da intervenção da Igreja Progressista no viver na terra dão algumas pistas. Nas chamadas "roças comuni-

tárias" ou projetos de uso coletivo da terra (38) é possível observar algumas questões que interessam para o presente trabalho. Pensadas sob vários ângulos, estas experiências demonstram a exigência de um "modo de ser" dos camponeses envolvidos. Dabul (1984) aponta a exigência de uma "consciência" (segundo o clero e agentes religiosos) dos participantes das roças comunitárias, e na análise dos agentes a ausência desta consciência acabaria por ocasionar o fracasso das experiências. Analisa a avaliação da necessidade de conscientização como "missão", onde a operação **"...tem como pressuposto uma intenção a priori, concebida como boa e legítima, que purifica e legitima as propostas da Pastoral Popular"** (p.125). Trata-se de um modelo, no qual fundamenta-se a ação da Igreja Progressista (denominada de Popular pela autora) e que visa não só a resolução dos problemas vivenciados pelos camponeses, mas o projeto de transformação social. Questões que aparecem na proposta teórico-teológica da Igreja Progressista.

A análise das "roças comunitárias" enquanto iniciativas da Igreja Progressista permitem outras comparações, referentes às propostas do viver na terra: o projeto de coletivização, vigente também no assentamento que foi objeto de análise para a realização desta pesquisa. Entretanto, há uma diferença: os residentes no assentamento viveram o processo de conquista de sua terra, no contexto de interlocução da Igreja Progressista, enquanto as roças comunitárias foram experiências efetuadas, de

(38) Refiro-me as experiências citadas e analisadas na coletânea organizada por Esterici (1984).

maneira geral, em terras da Igreja. Assim, as semelhanças e diferenças podem ser melhor pensadas após análise da "memória da luta pela terra", dentro da qual uma questão merece apreciação: como constrói-se o processo de conscientização na vinculação do religioso ao político?

Penso que, para sugerir respostas a esta questão, faz-se necessário ir além da abordagem da relação Igreja Progressista/luta pela terra enquanto "mediação". Ou pelo menos, observar a operação desta mediação nos sujeitos envolvidos no processo, ou seja: é evidente que a presença da Igreja Progressista foi fundamental para a organização dos sem terra, e foram positivos os resultados do processo de conquista. Mas a entrega à causa, a luta, os moldes da militância, como se configuram?

Analisar o processo de conquista da terra como uma experiência vivida é o propósito do próximo capítulo. Penso que os resultados desta participação serão melhor compreendidos se concebermos, como o fez Sader (1988) em análise dos movimentos sociais que emergem na década de 70 em São Paulo, que a participação, o processo em que são reelaboradas experiências do cotidiano, faz emergir novos significados. E também, que **"nas lutas os sujeitos sociais envolvidos elaboram suas representações sobre os acontecimentos e sobre si mesmos"** (Sader, 1988, p.142). Reelaborações estas não realizadas a revelia, mas através da recorrência a "matrizes discursivas" que não são simples idéias, não operam como um simples conteúdo, mas que dependem dos lugares e práticas sociais de onde são emitidas as falas para sua

produção e reprodução. Neste contexto, a interlocução da Igreja Progressista e os moldes de análise já efetuados são indicativos e elucidativos. Entretanto, sob o enfoque da percepção dos atores envolvidos, que viveram a experiência de conquista, e ressaltando as singularidades do contexto - trata-se do Oeste Catarinense -, penso que será possível apontar para significações da luta pela terra.

Além disso, no processo de luta, pretendo enfatizar a produção de novos significados do viver na terra. Para os residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", lutar pela terra acabou por desembocar em novas relações, no que concerne à posse e ao uso, bem como entre os iguais, adeptos de um mesmo projeto.

CAPITULO III

CONQUISTAR A TERRA: A MEMORIA DE LUTA

Ao chegar ao assentamento "Conquista na Fronteira" em outubro de 1990, minha primeira incursão no "espaço do outro" deu-se em uma casa que se constitui em uma espécie de referência para quem chega ao assentamento (1). Lá encontravam-se, além dos residentes fixos, pessoas acampadas no município vizinho de Palma Sola, e que ali estavam de passagem.

Relato esta ocasião porque ela espelha um aspecto da "memória de luta pela terra", especialmente no que concerne aos residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", qual seja: sua experiência constantemente compartilhada com aqueles que vivem o processo de conquista atualmente.

Já parece de praxe falar do processo de conquista da terra para os estranhos que chegam. Assim, já nos primeiros momentos, chamou a atenção os rumos da conversa que fluia de maneira informal em meio ao reconhecimento mútuo em uma roda de

(1) Trata-se da "casa dos solteiros", onde residem membros da "coordenação" e pessoas "liberadas" (situação que será discutida no capítulo IV), e que tinham contato constante com assessores do MST, casa a qual já me referi na Introdução como sendo um espaço de circulação permanente, onde as pessoas (sejam residentes no assentamento ou "visitas") passam e param frequentemente.

chimarrão. Menções constantes em torno da terra: "ser sem terra", "ocupar a terra", "conquistar a terra", "ter a terra". Assim, ainda que de maneira fragmentada, antes daquelas situações habituais do pesquisador, que convoca as pessoas a "parar para pensar" e lembrar um tempo passado, foram evidenciando-se relatos e informações importantes acerca do processo de luta pela terra, bem como das repercussões da participação daquele processo na organização do cotidiano atual. Nestes momentos, as conversas tinham um tom de brincadeira.

Meu interesse no resgate dos moldes em que se configurou o processo de conquista centrava-se na percepção dos atuais residentes no assentamento acerca das significações subjacentes a esta participação, bem como as informações com as quais tiveram contato. Dentro desta perspectiva, algumas observações fazem-se necessárias, antes da descrição dos dados propriamente dita.

A perspectiva que ensaio aqui é a análise da luta pela terra enquanto experiência vivida, e que tem componentes religiosos. Venho privilegiando este aspecto no decorrer do trabalho e, para tanto, nos capítulos anteriores tive a preocupação de trazer dados acerca do contexto social e ideológico em que se delinea o processo de luta. Penso que esta contextualização acrescida dos dados e documentos que utilizarei neste capítulo possibilitarão pistas para entender significados implícitos e norteadores do processo de conquista, bem como significações construídas no decorrer deste. Aqui estarei no terreno da "experiência histórica", o que suscita algumas observações em torno dos moldes em que pode ser compreendida esta

experiência. Thompson (1981) fala da experiência enquanto "termo ausente" na análise dos processos históricos, e enfatizando-a enquanto elemento indispensável (2), faz algumas observações que merecem ser resgatadas. Em especial quando se refere a experiência relacionada à cultura:

Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos (...). Elas também experimentam sua experiência como sentimentos e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte e nas convicções religiosas (p.189).

O que merece destaque, em primeiro lugar, é que a experiência compreendida desta forma destrói a noção de que as ações constituem-se no vazio, ou como reflexos de estruturas dadas (3). Construídas no interior da cultura, por outro lado, as representações não se reduzem às idéias.

Além do esclarecimento acerca do uso da noção de experiência, é preciso enfatizar também que o resgate do processo de conquista situa-se aqui enquanto parte da "memória de luta pela terra". Trata-se de um passado reconstruído, ou seja, "...uma maneira pela qual as pessoas viveram e vivem seu passado" (Khoury, 1990, p.89), pois "o lembrar não é somente um

(2) Refiro-me as sugestões de Thompson na obra "A Miséria da Teoria", em especial ao capítulo que versa sobre a experiência. A preocupação do autor situa-se em uma discussão minuciosa dos elementos privilegiados na análise de processos históricos, especialmente no "marxismo".

(3) Acerca da relação experiência/estrutura Thompson enfatiza: "A experiência (descobrimos) foi em última instância gerada na "vida material", foi estruturada em termos de classe e conseqüentemente o ser social determinou a "consciência social". La structure ainda determina a experiência, mas desta perspectiva sua influência determinada é pequena. As maneiras pelas quais qualquer geração vive em qualquer "agora", "manipula" a experiência, desafiam a previsão e fogem a qualquer definição estreita da determinação" (p.189).

reviver do passado ou recuperá-lo, mas reconstituí-lo, repensá-lo com imagens e idéias do presente" (idem). Desta forma, a memória tem sua própria seletividade, e o depoente acrescenta e atribui significados a sua experiência social, da mesma forma que nós o fazemos ao escutar as narrativas e sistematizá-las. Lidar com depoimentos acerca de um tempo passado implica, portanto, em ter presente o acréscimo de novos significados, de parte daqueles que viveram a experiência e que a relatam, e também o caráter fragmentário, na medida em que o direcionamento das informações - a seletividade - está presente também para quem as escuta, e que pretende sistematizá-las.

Quando referencio a "memória de luta", e em se tratando de um "movimento social", é preciso observar ainda que esta se situa como "memória coletiva". Considerando que "...os acontecimentos vividos criam significados que transcendem o momento de seu aparecimento" (Khoury, 1990, p.85), aspecto crucial em se tratando da luta pela terra, é preciso observar pontos recorrentes e divergentes nos relatos, o que fornece proposições acerca da construção de um significado coletivo. Neste sentido, utilizarei no decorrer do resgate da memória também documentos, notícias de jornais e, além das entrevistas gravadas, as lembranças registradas em conversas informais durante minha estada no assentamento. Entendo que desta forma será possível cruzar informações, observando semelhanças, divergências, ambigüidades inerentes aos vários registros e lembranças de um tempo passado. Conforme sugere Caldeira,

...observar e viver uma experiência passada é impossível, e como apenas relatos orais, por mais importantes que sejam, oferecem apenas uma visão parcial, o pesquisador tem que inventar outros mecanismos que possibilitem ampliar o leque de informações sobre o que está estudando. Há que se olhar todos os tipos de documentos e materiais, e procurar todos os indícios que possam levar a reconstituir os gestos, as formas de ação em público, as cores..." (1990, p.71).

Por fim, é preciso levar em conta também que a reconstrução da experiência dá-se em um processo de troca, de diálogo, no interior do qual privilegiam-se aspectos negligenciando outros, processo do qual o pesquisador é parte integrante.

Considerando estas observações, passo à descrição do processo de conquista da terra, na forma como foi vivenciado pelos atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira". Destacando significados de noções como "ser sem terra", "ocupar a terra", "conquistar a terra", procuro retornar, através da memória de luta e de notícias registradas em jornais, ao contexto em que são delineadas as ações, identificações, bem como os recursos utilizados para a interpretação da condição - "ser sem terra" - e decisão de participar de ações coletivas - "ocupar a terra", como fruto também da participação em atividades religiosas.

3.1 - "SER SEM TERRA" : A IDENTIFICAÇÃO

"Se Deus fez o céu, a terra e o homem
Mudou de nome o que chamou felicidade
Pois a igualdade não teve aprovação
Pela sanção dos que ganham demais...
(Miran, JST, dez/jan de 1984)

Ingressar na luta pela terra reivindicando-a enquanto um direito implica em reformulações na visão de mundo dos envolvidos, bem como no estabelecimento de novas relações em seu cotidiano. Pretendo resgatar o processo de luta pela terra enquanto construção: da reivindicação e ação e dos sujeitos nela envolvidos.

Na época em que ingressaram na luta pela terra, os trinta e quatro residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" moravam todos no Oeste Catarinense, em situações diferenciadas de trabalhadores da terra(4). Apenas dois já possuíam terra, porém em quantidade insuficiente para proporcionar o sustento da família. Para os outros, estava presente o sonho de "ser camponês com terra". Grande parte deles (dezessete) eram solteiros, e residiam na terra dos pais. Outros estavam na condição de arrendatários, em instabilidade constante (onze) ou assalariados rurais(quatro). Ao que parece, a identificação inicial, sejam solteiros ou casados, deu-se em torno de um projeto de vida comum: o desejo de ser camponês proprietário de terra. Alguns já haviam tentado a vida

(4) A maioria é procedente (observando o último local de residência) de Xanxerê. De outros municípios, destacam-se Caxambú do Sul, Quilombo e Chapecó, todos situados no Oeste Catarinense.

na cidade, experiência valorizada negativamente, pois "a vida de empregado não é fácil". Depoimentos que recordam aquela época elucidam a situação em que se encontravam:

Sai do RS em 71... Daí entramos em uma área dos índio em Xanxerê. Paguemo renda e daí ficuemo um ano. Daí veio a direção e não queria mais que os branco ficasse lá, os índio não queria mais(...) Daí desocupemo a área ali, e daí então resolvemo de fazê pressão pro governo, né, prá consegui um pedaço de terra. Daí então o governo resolveu de levá nós pro Mato Grosso. Daí eles levaram 23 familia ali de Xanxerê. Só que daí eles deram a terra, e o governo deu o dinheiro, na época, prá cooperativa, e a cooperativa pegô tudo prá fazê lá, mas era prá dá comida prá nós, dois ano, mas daí eles pegaram o dinheiro, embolsaram e não fizeram nada. Daí tivemo que voltá, daí fumo trabalha de arrendatário em Xanxerê. (Afonso, casado, 57 anos) (5).

Este relato, ainda que não indique a situação da maioria dos residentes no assentamento na época do ingresso na luta pela terra, é significativo por dois motivos: De um lado, aponta para o fato de que a luta pela terra, no Oeste Catarinense, já havia começado antes de qualquer organização para tal fim. De outro, por tratar-se, conforme estudo de Tavares dos Santos (1985), de um caso de "recusa" dos projetos de colonização oficial (6). Ao que parece, o retorno de muitos colonos para o local de origem pode ter contribuído para questionar as políticas de fixação do homem na terra efetuadas pelo Estado. O autor sugere que "...os colonos que voltaram destes projetos passaram a ter um papel político de estímulo à denúncia da colonização como alternativa a

(5) Esta família quando participou dos projetos de colonização já contava com uma filha casada, que também foi para o Mato Grosso. Atualmente, são em quatro cadastrados, entre solteiros e casados, no assentamento.

(6) Trata-se dos projetos de colonização efetivados pós golpe de 64 estudados por Tavares dos Santos (1985, p.168), e que, conforme dados do autor, foram regulamentados em 1966, "envolvendo semelhanças nas propostas de colonização agrícola baseadas na propriedade familiar que, desde o séc. XIX, vem sendo implantadas na sociedade brasileira" (idem)

crise do campesinato meridional" (p.169) (7). Sua experiência pode ter influenciado na organização de outras formas "de pressionar o governo" (8).

Outra situação envolve os filhos de migrantes do Rio Grande do Sul, em busca das "novas terras" do oeste de Santa Catarina, que começavam a se esgotar no final da década de 60:

Por que a gente, nós viemo do RS em 70, né, aí rolava de lá prá cá, eu sentia a maior agonia sempre nesta época, um pouco antes que é setembro, época de fazê roça, sempre ficava esta agonia que a gente não tinha onde plantá, as veis não tinha nem onde morá... Eu sonhava tanto em um dia ter a terra da gente...Porque a gente passou quinze ano prá lá e prá cá. (Júlia, solteira, 31 anos).

Nos depoimentos acima espelha-se a situação de sem terra - os colonos que vieram do RS e não conseguiram adquirir terras, no Oeste Catarinense - e que vão ingressar na luta pela terra juntó com seus filhos. Estes estavam na condição de arrendatários, e há as situações em que só os filhos vão lutar pela terra: "Nóis pagava a renda da terra. Trabalhava na mesma terra que o pai, que também era arrendatário" (Leonardo, casado, 34 anos).

(7) Não cabe aqui resgatar todas as sugestões de Tavares dos Santos. Esta afirmação situa-se num contexto em que autor refere "que os colonos retornados participaram da gestação de um outro movimento social camponês no Brasil meridional, cujo componente central vem se definindo enquanto recusa da política de colonização, e reafirmação de uma porposta de "Reforma Agrária" que assegure terra para os camponeses e uma política agrícola que beneficie o produto de seu trabalho " (p.170).

(8) Se esta experiência influenciou decisivamente no Oeste de Santa Catarina, por ocasião da organização dos "sem terra" é algo que ainda não foi investigado. Seguramente faz parte do "mito de origem", e nos relatos dos agentes pastorais (cap. II nota 13, neste trabalho), faz-se referência ao fato de que os colonos retornados do norte teriam trazido uma experiência: a ocupação da terra pela posse. Penso que seria importante investigar esta questão, que relaciona-se a outra interrogação, qual seja a reivindicação das terras no Oeste Catarinense (ou no Sudoeste do Paraná etc., conforme a localização da organização). Para um "campesinato" que traz na sua história a migração constante, por ocasião da organização política para reivindicar a terra ter-se-ia possibilidade de alterar esta história? Questão a ser pensada, retornarei a ela no decorrer do trabalho.

Constituir uma nova família implica na possibilidade de trabalhar na sua terra. Tentar a vida na cidade pode ser uma alternativa, mas também neste caso busca-se o espaço próprio, para a família:

Nóis moramo com a mãe nove meses. E daí fumo prá Chapecó, prá trabalha na Sadia. Nóis compramo um terreno em Chapecó. Ai nóis só ia compra um terreno se arrumasse serviço. Ai a gente tinha um poco de recurso, deu entrada no terreno, e daí ficamo pagando dois ano. Mas ai também a vida de empregado não é fácil. Ai a gente resolveu voltá prá roça. Ai a gente vendeu o terreno, arrumo um pedacinho de terra prá trabalha na roça. (Eduardo, casado, 34 anos).

A expectativa gira em torno da necessidade da terra para cada família. São colonos, e "...necessariamente existe uma área de terra a disposição de cada colono, o desafio está em descobrir qual é, onde está, como conseguir" (Gehlen, 1985, p.64).

As falas elucidam a situação de "sem terra", bem como as expectativas em torno da conquista. Em 1984, o Bispo D. José Gomes, então Presidente Nacional da CPT, apresentava dados, estimando em 130 mil o número de famílias sem terra no Estado de Santa Catarina (JST, no. 36, jun/84).

Dentro desta situação de carência, os camponeses sem terra constroem, aos poucos, para eles mesmos o significado desta denominação. "Não ter onde morar, nem onde plantar", estar migrando constantemente, na situação de arrendatário, entre outras questões enfatizam o reconhecimento das dificuldades. Entretanto, a condição de sem terra enquanto uma categoria exige um aprendizado que propicie a interpretação desta carência material. E simultaneamente, a definição da necessidade de resistir. Neste sentido, conforme sugere Gaiger (1987), a

identificação de sem terra pressupõe tal entendimento:

Constituem eles um segmento do campesinato expropriados dos meios de produção sem possibilidades materiais de resguardar sua posição social, mas que todavia rejeitam a proletarização e almejam conservar-se como produtores rurais autônomos. (p.12).

Para solucionar a condição de sem terra enquanto uma situação material tinha-se como uma alternativa a procura de uma área de terra na qualidade de arrendatário. Mas é na identificação coletiva que emerge uma nova noção acerca do não ser proprietário da terra em que se trabalha. E então constrói-se a "**identidade de sem terra**" (Franco, 1992), que é gestada em um processo de organização e mobilização - a "preparação" (idem, p.118). Aos poucos vai sendo hasteada a bandeira do direito à terra, traduzido em reivindicação coletiva, no interior da gestão do MST.

Para os atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", o impulso inicial para a organização e mobilização derivou do sonho de ser proprietário. Visava-se a pequena produção familiar, nos moldes em que foram socializados na terra dos pais. Através do reconhecimento coletivo, "*nas reuniões dos sem terra*" tomaram conhecimento de ações coletivas organizadas no início da década de 80, como o acampamento na Encruzilhada Natalino no RS, e ocupação da Fazenda Burro Branco no município de Campo Erê -SC, marcos reconhecidos enquanto impulsionadores da organização do MST no Sul do Brasil (9). Informações que, na época da organização no Oeste Catarinense, eram socializadas em congressos

(9) Sobre o acampamento da Encruzilhada Natalino, ver entre outros Gehlen (1985). A ocupação da Fazenda Burro Branco no município de Campo Erê situa-se como uma espécie de "mito de origem", e aparece em vários documentos. É mencionada, a título de exemplo, na análise já citada de Lisboa (1988).

regionais, estaduais e nacionais, em contexto de acirrados debates acerca da Reforma Agrária enquanto uma necessidade urgente (10).

O Jornal dos Trabalhadores Sem Terra, edição de dezembro de 1984/janeiro de 1985, anuncia em sua capa: **"1985 VAI SER DIFERENTE"**. No seu interior, várias reportagens noticiam o I Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a ser realizado em Curitiba - PR, em janeiro de 1985, e que objetiva **"unificar a luta pela terra em todo o país"**. Em uma reportagem acerca dos preparativos do congresso, consta:

No Oeste de Santa Catarina a gente fez um congresso preparatório em setembro. Pelo que vimos, o pessoal tá animado para participar do Congresso Nacional. Esperamos que as decisões a serem tomadas nos levem a algum objetivo. Acho que um ponto importante é o intercâmbio entre os Estados, o que motivará todos os trabalhadores que estão na luta pela terra. (p. 13)

O jornal seguinte, fevereiro de 1985, dedica-se à cobertura do Congresso, e constitui-se em edição especial. Definiu-se como lema do Congresso **"Sem terra não há democracia"**, e naquele local onde estavam presentes trabalhadores sem terra de todos os estados brasileiros, discursos inflamados proclamavam as ações a serem desencadeadas:

Só haverá Reforma Agrária no Brasil se os trabalhadores se organizarem. Queremos ressaltar que o Movimento dos Sem Terra, daqui para frente, terá sempre na cabeça a idéia de que conseguiremos a Reforma Agrária, na lei ou na marra. (JST, fev/85, p.14).

(10) Em 1985 foi elaborado o I plano Nacional de Reforma Agrária, na constituição da "Nova República". Para uma análise, ver Sanches (1988). Graziano da Silva (1987) faz uma discussão detalhada e historiciza a reivindicação da Reforma Agrária no Brasil. Na medida em que adotei a perspectiva de análise envolvendo a experiência dos sujeitos na luta pela terra, não estarei preocupada, no decorrer deste capítulo, em salientar os propósitos do MST enquanto ação e discussão com o Estado.

Enfatizava-se ainda que "a história do MST está sendo contruída com muita luta, muita garra. Trabalhador rural sem terra é como peixe fora d'água" (idem).

Os mil e quinhentos delegados presentes no Congresso tornam, a partir deste momento, pública uma organização a nível nacional, disposta a resistir à expropriação crescente dos trabalhadores da terra. É significativa a frase "...trabalhador sem terra é como peixe fora d'água", na medida em que sintetiza o sufoco da privação do acesso à terra, intimamente relacionada à situação de "camponês", ainda que neste contexto referenciada como "trabalhador rural" (11). No campo, parecia estar florescendo então a "...moral dos excluídos, resgatada a partir da perspectiva e da experiência de vida dos que sofrem a privação de tudo: de terra, de casa, de trabalho, de respeito, de saber" (Martins, 1989, p.13).

A constituição histórica em torno da reivindicação da terra, que passa a ser situada na organização do MST, já foi amplamente pesquisada (12). Vou procurar deter-me aqui aos moldes pelos quais esta luta é vivenciada pelos sujeitos, enfatizando os recursos utilizados para a gestão e justificativas das ações coletivas, e destacando as repercussões que o processo de luta pela terra tem na vida dos que nele estão envolvidos.

(11) A noção de "trabalhador rural", conforme Martins (1986), situar-se-ia no contexto da concepção moral de direito à terra, que "...já estava embutida nas formas de vida de diferentes tipos de trabalhadores rurais nas diversas regiões brasileiras(...) e que na medida em que acentuaram-se os casos de expulsões, em que cresceu violência contra os trabalhadores, esta concepção embutida foi se transformando em uma espécie de conceito político, foi emergindo na palavra e na consciência das pessoas"(p.100).

(12) Para o Oeste Catarinense, Lisboa (op cit). Também Cazella (1992) situa a organização do MST no contexto de um modelo de desenvolvimento rural.

3.2 - VIVER A EXPERIENCIA DE CONQUISTA (I) : PREFARAR A LUTA

Ingressar na luta pela terra tinha como perspectiva única, pelo menos inicialmente, "ter a terra". *"Na comunidade, logo que nós tava trabalhando na organização, a única idéia que tinha era a da conquista da terra"* (Eduardo, casado, 34 anos). E, neste contexto, vão tomando conhecimento da organização a nível nacional, transformando aquela visão de que *"o objetivo maior era a terra, porque a gente não tinha claro assim, o que era o movimento"* (Bárbara, casada, 28 anos).

"Ter claro o que significa o movimento" está relacionado com a aprendizagem dos objetivos que justificam a organização coletiva. A necessidade de compreender a conjuntura que favorece a expropriação, e entender a luta enquanto empenho para o estabelecimento de condições mais justas. A aprendizagem visa, no contexto de construção da militância na luta pela terra, o discernimento em torno das noções de justiça e de direito que, como venho observando no decorrer deste trabalho, deu-se no interior da inter-relação do religioso e do político. Mas inicialmente o que se colocava era uma necessidade real, onde visualizava-se o acesso à terra como possibilidade de dar continuidade a um projeto de vida camponês, condição que só se realizaria no "ter a terra". Ou mais enfaticamente, ser proprietário de seu meio de produção, de seu espaço: *"Morávamos com os sogros, não tinha terra suficiente para plantar e também não estava muito bom; trabalhava de arrendatário e cuidava de aviário, já tinha passado por três patrões diferentes";* ou o

solteiro, que "estava estudando mas não via futuro". Estas são situações que lembram o empenho para a organização coletiva.

E então, iniciaram-se as "reunião dos sem terra", onde a organização toma corpo. Constituem-se em marco inicial, aglutinando um conjunto de camponeses que se encontravam em situações diversas de carência, mas com aspirações semelhantes. Um mesmo discurso sobre aquela época, diferenciado pelo sujeito que fala ou de quem se fala evidencia uma relação mais estreita ou periférica com a estrutura organizacional da ação coletiva: "E aí eles começaram a fazê reunião nas comunidade, dos sem terra" (Ana, casada, 34 anos); "E aí a gente começò a fazê reunião nas comunidade, dos sem terra" (Eduardo, casado, 34 anos). Uma diferenciação interna que vai diversificando os saberes acerca das ações, dos rumos do movimento.

No princípio, o reconhecimento dos significados: "Só que daí no começo eles começaram então dizendo, explicando como e o que iam fazê. Foi mais ou menos um ano, todo mês tinha reunião". (Ana, casada, 34 anos). Os que ouviam "o que eles iam dizê" e os que já partilhavam o saber - o "entendimento", na linguagem nativa - da situação: "E, o pessoal tava tudo lascado, né. E daí a gente convocou o pessoal pra uma reunião, e daí a gente participò várias vezes, e daí chegou uma época que a gente tinha que tomá uma decisão" (Eduardo, casado, 34 anos). Decisão embasada nas informações de que a organização e resistência não eram isoladas: "E daí então, a principio tinha um congresso em Curitiba, né. E daí naquele congresso ia se tomá uma decisão. Que daí, no caso, se as entidade do governo não dessem a terra prá

ajudá as familia, ia havê ocupação" (idem).

Neste estágio já é possível observar uma análise das responsabilidades do Estado - "o governo" - frente à situação dos sem terra. Para muitos, a já luta visava o acesso a um direito. As falas expressam também que houve diferentes formas de participação na mobilização. Os que estavam "a frente" do processo, organizavam congressos, participavam de reuniões. Outros estavam em uma situação em que procuravam entender "o que iam fazê". Há casos ainda de famílias que souberam da ocupação apenas oito dias antes desta ser efetivada. Estas diversidades merecem registro, na medida em que as menções a preparação para a luta sugerem que, na época do ingresso no processo, havia diferenças na compreensão dos significados. Predominava a compreensão da luta como possibilidade de acesso individual à terra, mas também para alguns integrantes já se faziam presentes as idéias e ideais em torno da "transformação da sociedade". Ou seja, o significado e potencial político da organização não aparece de forma recorrente nas falas da "memória de luta", o que sugere divergências e certa hierarquização de entendimento e de saberes. Noutras palavras, a emergência da hierarquia no interior da militância.

Quando indagados acerca da via pela qual souberam da organização dos sem terra, a maioria refere que foi através do sindicato, em segundo lugar fica a Igreja, em terceiro a vizinhança. Penso que a separação destas instâncias e agências pode ser útil em se tratando de uma estratégia de análise que privilegia o caráter da "mediação", onde se procura resgatar

diferenças e semelhanças nos conteúdos repassados(13).

Mesmo que venha privilegiando a ação da Igreja Progressista no decorrer deste trabalho, percebo as agências de mediação diluídas, pelo menos é assim que elas aparecem na memória de luta dos residentes no assentamento "Conquista na Fronteira". Imaginando a vivência em comunidade, onde todos se conhecem, o encontro e reconhecimento pode envolver mais de uma agência, tendo lugar inclusive nos espaços de lazer. Em se tratando da análise e influência da ação da Igreja Progressista, observa-se a dificuldade de distinguir o religioso, o político, a festa. Acredito que as constatações de Franco (1992), em estudo acerca do Sudoeste do Paraná, no que se refere à organização dos sem terra e à configuração de uma identidade nesta situação são indicativas também para pensar a inter-relação Igreja, Movimento Sindical e Partidos Políticos (em especial o Partido dos Trabalhadores - PT) no Oeste Catarinense. A autora sugere a existência de um imbricamento entre a Igreja Católica e o Movimento Sindical no Sudoeste do Paraná, o que teria propiciado as condições de estruturação do Movimento dos Agricultores Sem Terra do Sudoeste/PR (MASTES). Refere ainda que

...foi no bojo do trabalho pastoral realizado na região que se propuseram novas práticas e concepções, que influenciaram profundamente o perfil das oposições e dos sindicatos. Talvez se possa afirmar que se consolida aos poucos uma "cultura político-religiosa de base", em que a "participação", a "organização" e a luta foram se tornando valores fundamentais"(p.95 e 96).

(13) A análise e destaque da "mediação" do sindicato, do partido e da Igreja, diferenciando os conteúdos e moldes de interlocução no que concerne ao MST pode ser observado em Lisboa (1988) e Grzybowski (1985).

No Oeste Catarinense, esta inter-relação é reconhecida nos documentos que resgatam a história da organização, como por exemplo, na conquista de um sindicato:

Era dia do agricultor, 25 de julho de 1981. Encolhidos por causa do frio, lideranças rurais, padres e políticos ligados ao Partido dos Trabalhadores discutiam no Salão Paroquial da Igrejinha do Distrito de Itaberaba, Chapecó. Eles traçavam planos para conquistar o sindicato de trabalhadores rurais de Chapecó, que estava na mão de "pelegos"...(História do MMA, 1992) (14).

Acredito que a referência acima sugere o imbricamento, na prática, das agências que são apontadas como mediadoras nas análises dos movimentos sociais no Oeste Catarinense. No que se refere ao contexto em que os atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" ingressaram na luta pela terra, percebe-se esta inter-relação - o sindicato que faz o "cadastro" (dos sem terra), e participa na organização das reuniões; a Igreja que através de seus rituais conclama os fiéis à luta por condições mais dignas: Quem teve maior influência? O reconhecimento do "ser sem terra" torna-se mais evidente e com perspectivas de distanciamento das agências mediadoras na medida em que se organiza o MST (15).

Neste contexto, os sujeitos do processo de luta pela terra vão preparando-se, interpretando o mundo que está a sua

(14) Esta referência situa o embrião do Movimento de Mulheres Agricultoras, e cito-a pela evidência da inter-relação entre Sindicato, Igreja e Partidos Políticos. O MST não é o único movimento social gerenciado no início da década de 80 e no bojo da ação da Igreja Progressista no Oeste Catarinense. Ver Oro (1992), e para a gestão do MMA, Casagrande (1990).

(15) Na memória dos agentes pastorais aos quais já me referi anteriormente (cap. II nota 13), um deles relata (a título de exemplo) que a atuação pastoral visava o avanço do movimento sindical e "desencadear lutas". Aponta também que a organização dos sem terra estava, inicialmente, a cargo de uma pessoa: o presidente do sindicato, a freira, ou um agricultor. E que, no momento em que se começa a pensar na ocupação, é que se colocou a necessidade de formar uma comissão mínima, na comunidade ou no município.

volta com as informações e recursos disponíveis. Espaços que propiciaram a reflexão, e simultaneamente forneciam parâmetros para estabelecer a necessidade de agir em prol da superação. Assim, não parece possível delimitar claramente quem teve "maior influência" na organização. Aqui se faz necessário ressaltar também a importância dos familiares, pois o auxílio destes, como poderá ser percebido no decorrer do trabalho, foi fundamental para permanecer na luta.

Enquanto uns limitavam-se a participar das "reuniões dos sem terra", outros atuavam como líderes comunitários, dirigentes de "grupos de reflexão" ou integrantes de "grupo jovem":

De grupo de jovem, direto, né. Participava de grupo jovem, de grupo de discussão. E aí, por aí também começou esta questão dos sem terra. A participação ajudô na orientação, de o pessoal começá a percebê, enxergá a questão de onde que nós tava e pra onde que nós ia. E também no sentido da formação... (Fábio, solteiro, 28 anos)

Os grupos de jovens referenciados são organizados pela Igreja Católica. Tratam-se de espaços de reflexões religiosas - e, no caso também políticas - e também de lazer. Alguns solteiros hoje residentes no assentamento contam um caso interessante, onde nove pessoas de uma mesma comunidade, e integrantes de um mesmo "grupo jovem", participaram da "ocupação":

Nóis, na época nós tinha um grupo jovem. Daí deste grupo nós fumo em nove, só que daí alguns desistiram. O grupo jovem era organizado pela Igreja... Nós somos tudo Igrejaieiro! No começo, estas lideranças maiores o...(nome) e a...(nome), era tudo da Igreja. Inclusive eles discutiam dentro do grupo a questão agrária(...) a gente inclusive discutia muito no grupo, a questão litúrgica, da bíblia, naquela parte que fala da terra prometida, a gente meio que fazia comparações... (Alexandre, solteiro, 28 anos).

E interessante observar que a participação nos "grupos de jovens", via Igreja Católica, aparece nas recordações como importante, mas simultaneamente é lembrada como algo que faz parte do passado (16).

Outra importante instância de participação comunitária, também assessorada pela Igreja e lembrada pelos residentes no assentamento enquanto presente na época de preparação são os "grupos de reflexão": *"Nóis tava direto na Igreja. Igreja, grupo de reflexão. Até eu era dirigente de grupo de reflexão. Nóis fazia as reunião, participava de curso"* (Ana, casada, 34 anos). Como já me referi anteriormente, os "grupos de reflexão" constituem-se em reuniões de famílias, envolvendo a vizinhança. Tem como objetivo a preparação litúrgica para certas datas comemorativas no calendário católico, como Natal e Páscoa. E importante observar que, nestes grupos, a situação das famílias era diferenciada, ou seja, nem todos estavam na condição de "sem terra", o que fazia emergir a necessidade de ocultar as opiniões acerca da organização dos sem terra. Na medida em que a organização e preparação envolvem necessariamente o "efeito surpresa" (Franco, 1992) (17), e em se tratando de famílias que tinham divergências entre si (nos "grupos de reflexão" por

(16) Na fala registrada fica evidente a referência à Igreja como "tempo passado": "Naquela época..." Mais enfaticamente é a auto-nominação: "Nóis sono tudo Igrejaiero". Igrejaiero é uma denominação que, no interior dos grupos de militância nos movimentos sociais, reflete a origem da militância. Quando se trata de um passado, situa-se como uma espécie de estigma: a partir do momento em que a militância é justificada por outras razões e utopias que não o reino ou a salvação, a participação via religião é situada como parte do passado. Retorno a esta questão no IV Capítulo.

(17) Ressalte-se que o "efeito surpresa" está relacionado à proteção, pois de fato a intenção e preparação para "ocupar" não poderia ser revelada, na medida em que o ato encontra respaldo nas normas jurídicas vigentes como "ilegal". Portanto, a organização em uma espécie de clandestinidade para "ocupar" parece ter sido a única forma de tornar a forma de pressão pelas desapropriações viável.

exemplo), melhor deixar para falar em espaços próprios da organização dos sem terra:

Nóis não discutia (a organização) porque tinha bastante que era contra, né, e daí nóis ficava bem quieto (...). Daí eles falavam assim, mas nóis não podia dizê que era a favor que saía os sem terra. Então por causa dos outro... Até nóis tentava de discuti que precisava, fazê isso ali prá ganha a terra e aquilo, mas eles já cortavam, dizia que não era prá fazê assim, que era errado. Então nóis ficava bem quieto, depois, a nossa reuniõzinha nóis fazia o mesmo depois. (Neide, casada, 52 anos).

Perguntei se os "que eram contra" tinham terra, e obtive como resposta : " *Tinha terra aqueles lá, pouco que nem as veis dava pros filho, mas tinha*" (idem).

Havia, portanto, momentos em que não era propício manifestar-se acerca da concepção de direito à terra veiculada pela organização no decorrer da preparação. Esta concepção envolve outros parâmetros, que não aqueles reconhecidos pelo sistema jurídico vigente. Conforme sugere Martins (1986), aqui a reivindicação da terra "**...é um direito organizado em cima do ser, e não do ter**" (p.100). Nesse sentido o valor atribuído à terra e o direito de acesso não envolve o valor de mercado e a possibilidade de compra: "**A negação moral do valor de mercado representa concretamente a rejeição da forma dominante e institucionalizada de propriedade, aquela que pode ser reconhecida pelo Estado e pela justiça**" (idem).

A perspectiva de realizar ocupações não deveria de fato ser revelada em momento algum, na medida em que se trata de um "ato ilegal", estigmatizado enquanto "invasão" pela sociedade envolvente e respaldado nas normas juridicamente instituídas, e

poderia suscitar a "preparação" de parte dos proprietários no sentido de proteger a propriedade (18), bem como a repressão policial ao ato de "ocupar" (19).

A luta pela terra vai sendo delineada em espaços específicos, onde a discussão realiza-se exclusivamente com os interessados: *"Nóis a nossa reuniõzinha nóis fazia o mesmo depois"*. Os residentes no "Conquista na Fronteira" recordam que esta preparação era realizada em clima de muita animação, onde a visualização de melhores condições de vida era acrescida uma dose de garra e esperança, sentimento reforçado pela união:

Nóis era facero, nóis, quando fazia as reunião lá no... (refere-se ao lugar) nóis ia prá casa pela estrada, nóis gritava e fazia farra...E que nóis já era orientado, que podia tê pistolero, policia, mas nóis era em duzentas e poucas familia, daí também não podia chega assim... (Neide, casada, 56 anos).

A ação seria justificada pelo direito, apesar das contradições que emergiam, ferindo valores que contrastam com aqueles que agora auxiliavam no estabelecimento da necessidade de ir à luta:

Isso aí foi uma luta que a gente sofreu, que a gente mesmo sendo católico tê que fazê isso, prá reivindicá um direito, que a gente tem que tê né. Então isso aí também é uma fé, que a gente tem que luta pelo que tem direito e precisa prá gente. Então a gente tem que í prá enfrenta qualquer coisa na frente. (Afonso, casado, 57 anos).

A necessidade estava justificada. A análise do direito

(18) Os proprietários rurais organizam-se, em 1985, em torno da União Democrática Ruralista - UDR -. Ver Bruno (1987).

(19) Uma distinção entre "ocupação" e "invasão" pode ser encontrada em Gomes da Silva (1990). Outros significados adicionais serão discutidos ainda neste capítulo.

de ter a terra, reforçada pela instabilidade das situações vivenciadas (na condição de arrendatário, por exemplo, quando nunca se sabe o tempo que pode permanecer na terra), e somada a solidariedade encontrada junto aos "iguais" impulsionam a decisão de "ocupar". Parece ter sido fundamental o componente utópico, a fé e a crença no novo, que ameniza o medo do perigo, da polícia, dos "pistoleiros"... A legitimidade encontra respaldo também na noção de que "mundo sagrado" e "mundo terreno" são conciliáveis, e por isso é preciso agir: "Os homens são sujeitos de sua própria história". São eles que devem realizar a libertação. Como sugere Scherer-Warren (1987), ao analisar a influência da Teologia da Libertação,

...o que é diferente aqui é o valor dado a luta humana, através dos movimentos sociais para a realização da utopia da libertação (...). O ponto de partida é a libertação da pessoa humana, a descoberta de sua dignidade, a redefinição de seu status de cidadão, a libertação imediata de todas as formas de opressão (p.15).

Havia chegado a hora de agir, da ofensiva: Já estava definido que "era preciso fazê ocupação".

3.3 - VIVER A EXPERIENCIA (II) : A OCUPAÇÃO

O dia 25 de maio é uma das datas mais significativas na vida dos atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", e também de outros assentados espalhados por todo o Estado de Santa Catarina. Durante os dias que antecederam a 25 de maio de 1985, são lembrados os últimos preparativos: contratar caminhões, comprar lonas, confirmar as pessoas que participariam

da maior ofensiva pró Reforma Agrária já realizada em Santa Catarina. Foram mais de 2.000 famílias, dentre as quais os residentes no assentamento objeto deste estudo, realizando uma ação conjunta em vários municípios do oeste de Santa Catarina: a "ocupação". Segundo Gomes da Silva (1990), "a ocupação constitui um ato político como tantos outros, destinado a chamar a atenção da autoridade omissa para um problema candente que afeta um grande número de pessoas" (20). Para a sociedade envolvente entretanto o ato caracteriza-se como "invasão", ferindo o direito de propriedade juridicamente estabelecido, e situado enquanto crime. Em entrevista concedida à imprensa (21) o então Ministro da Reforma Agrária fala da "invasão": "E bom alertar a todos os interessados em reforma Agrária que a invasão de propriedade não encontra amparo na lei desta mesma reforma (agrária) e no Estatuto da Terra. A invasão deve, portanto, ser tratada na forma da lei". Estas referências - à "invasão" - multiplicam-se nas notícias de jornais da época, deixando explícita a noção que venho afirmando, de que para os "sem terra" estava presente um outro significado, não só no que concerne à terra, mas ao direito de acesso.

Retornando ao momento de ocupação, os que nela estavam envolvidos carregavam como bagagem a lona, uma chapa de fogão a lenha ou o fogão a gás, colchões, agasalhos, algumas provisões alimentares e acima de tudo a vontade de vencer aliada a

(20) Neste sentido a "ocupação" desencadeia um ato ofensivo frente ao Estado, através da pressão direta. Uma análise detalhada da "pressão" foi efetuada no já citado trabalho de Franco (1992).

(21) Jornal de Santa Catarina, Blumenau, 23.06.85, p.8

expectativa acerca do que estaria por vir, das situações que enfrentariam. Enquanto a imprensa escrita e os telejornais anunciavam constantemente a invasão, um veículo de comunicação próximo e solidário da organização dos "sem terra" descreve a ocupação com sabor de vitória:

Cerca de duas mil famílias sem terra do Oeste de Santa Catarina ocupam 18 áreas totalmente não aproveitadas na região... Na madrugada fria de 25 de maio, mais de 20 caminhões com faróis acesos descem uma estrada de chão batido. Poucos metros a frente, homens fortemente armados vigiam uma ponte. Os caminhões se aproximam. Os homens armados botam fogo na ponte e fogem. Mas, rapidamente, um grupo desce das carrocerias e apaga o fogo. Os caminhões passam. Andam mais um pouco e param no interior de um latifúndio improdutivo. As pessoas que estão nas carrocerias descem e começam a montar barracas de lona de plástico" (JST, jun/85, p.5).

O episódio do "fogo na ponte" permanece vivo na memória, e é relatado como demonstração de coragem. As crianças na escola do assentamento, por ocasião do aniversário da ocupação, encenaram-na e o "fogo na ponte" fez parte da encenação (22).

Houve algumas famílias das quais apenas o homem participou da ocupação, mulheres e crianças ficaram na casa dos pais, sogros ou na terra em que estavam trabalhando de arrendatários. De outras famílias, todos os membros participaram desde o início (23). Os solteiros, como enfatizei anteriormente, em grupo de amigos e de convivência (o "grupo jovem") de uma

(22) Conforme relatos durante a pesquisa de campo, onde mostraram fotografias. Os componentes utilizados para a encenação da ocupação encontram semelhanças na experiência vivida pelos pais: a encenação ao ar livre, o fogo real, próximo a cerca que caracteriza o latifúndio, e ainda a utilização de ferramentas símbolos de luta, como enxada, foice etc. No cap. IV desenvolvo a concepção de educação escolar efetivada no assentamento, o que permitirá situar o desenvolvimento destas atividades.

(23) Apesar de não se situar como condição necessária, a participação de toda família era considerada importante, como estratégia de sensibilização do Estado e da sociedade envolvente. Franco (1992) também ressalta esta questão (p.115)

mesma comunidade. Alguns afirmam que "não havia muita clareza" quanto ao significado da ocupação, mas a visualização de um futuro mais ameno falou mais alto:

Por que naquela época, quem bancou prá i foi o... (irmão). Eu não tinha muito interesse. Mas daí uma discussão que deu na família, muito braba, com o pai e a mãe e tal, que prá eles era a mesma coisa que i prá guerra, né. Daí deu uma chorradeira incrível, o pai falou que só liberava o... (nome) se eu fosse junto. E daí fui gostando da idéia. Também naquela época não se pensava muito. (Alexandre, solteiro, 28 anos).

Desta forma, às vezes, a decisão envolveu um problema familiar. Seguramente, de maneira geral o envolvimento na organização e a identificação de "sem terra" envolveu o problema familiar dos excluídos do acesso à terra.

A data escolhida para a ocupação coincide com a realização de uma festa religiosa, no município de Guaraciaba, Extremo Oeste de Santa Catarina, que atrai muitos romeiros da região. Assim, a movimentação intensa de caminhões não causaria suspeita. É interessante observar como este momento aparece na memória, especialmente nos marcos significativos como o fogo na ponte, após cinco anos:

Nóis saímo à meia noite e chegamo de madrugada lá na, tinha nove caminhão prá entra na fazenda lá. Daí os caminhão voltaram, deixaram nóis e voltaram, por que tinha medo que a policia pegasse eles. Só que daí nóis prá entrá na área tinha que vará o rio Chapecó. Aí quando chegamo lá tinha colocado fogo na ponte, aí nóis apeiemo, apagamo o fogo e entramo na área (...). Eles deram uns tiro e foram embora. Ponharam fogo na ponte prá assustá. (Neide, casada, 56 anos).

Um dos aspectos mais significativos em termos de recordação e vivência da ocupação é a "entrada na área". Um clima de euforia e solidariedade, no encontro entre "os iguais" que

vinham de diferentes lugares:

Ah, o primeiro dia de ocupação foi uma emoção tão grande, uma coisa tão linda que é pena que passa tão rápido. Nós não se conhecia ninguém, e o pessoal se abraçava, se cumprimentava...Nóis parecia que tava há um ano junto. Coisa que a gente nunca tinha se visto, com gente lá de Quilombo, de Chapecó, de Caxambú, de Xaxim, de Pinhalzinho e tudo. Era bonito, o pessoal vinha, e aí a gente começo a ajuda aqui e ali...
(Julia, solteira, 31 anos).

Este depoimento é exemplar na sugestão de que o momento da ocupação pode ser analisado como uma situação liminar, assemelhando-se à noção de "communitas" (Turner). Um rito de passagem (na acepção de Van Genep, apud Turner(1969)), que foi precedido pela preparação e que, a partir da ocupação, diferencia os que dela participaram, garantindo-lhes reconhecimento no conjunto daqueles que lutam pela terra. Conforme Turner,

...os atributos da liminaridade são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural (1969, p.17) (24).

O ato de "ocupar" e "acampar" situa-se como um momento, conforme análise de Franco (op.cit., p.118), onde a identidade de "sem terra" gestada em um processo de reflexão, organização e mobilização (a "preparação"), tem vigência privilegiada. O momento crucial da luta pela terra.

O estranhamento frente às pessoas que vinham de todos os

(24) No que concerne ao reconhecimento no interior do conjunto de militantes, destaca-se a importância da participação neste momento liminar que simboliza a ocupação. Em uma ocasião na pesquisa de campo, quando falávamos das ocupações que continuam acontecendo, uma mulher que não havia participado ressentia-se e falava: "meu sonho ainda é participar de uma ocupação...". A distinção para quem foi para a ocupação, enquanto valoração positiva, é apontada também por Franco (op cit p. 111).

lugares é amenizado pelo entrosamento que viria a seguir, nos barracos montados lado a lado:

A gente no começo, por causa que era a primeira ocupação, a gente nunca tinha visto, fazê ocupação assim, e daí no começo a gente tinha só o pessoal da comunidade, as pessoas mais conhecidas, e daí depois a gente começou a procurá o pessoal mais estranho, que tava das outras comunidade, dos outros município. (Leonardo, casado, 34 anos).

Para aqueles que não tiveram a emoção de "entrar na área" no primeiro dia, esposas que ficaram nas comunidades de origem junto com as crianças, na ausência da significação de participar da ocupação, tiveram a oportunidade de observar a repercussão da mesma nas comunidades. E também participaram do acampamento, a fase imediatamente posterior da ocupação, onde enfatiza-se os "a favor" e "os contra" :

Daí depois que nós acampemo, daí nós tinha apoio do sindicato, da CUT, da Igreja...O Bispo de Chapecó, tá louco, o que ele era a favor. E o padre de Xanxerê, até ele era prá sê expulso, de tanto que ele ajudava os sem terra. Na comunidade onde nós morava, da Igreja, era tudo a favor. Queria que tu visse, os ministro da Igreja, o que eles eram a favor de nós e apoiava, até o dia em que a turma saíram prá se acampá, no domingo daí teve o culto, o que os ministro falava e pedia prá í bem, o que o povo da comunidade chorravam, de sentido, de medo que acontecesse alguma coisa... (Ana, casada, 34 anos).

Passado o momento inicial, que envolveu as emoções descritas, foi necessário acostumar-se à vida de "acampado". A expectativa girava em torno de uma solução rápida, uma vez que a nível nacional discutia-se a Reforma Agrária (o I PNRA). Para os atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira", esta expectativa foi frustrada, e a vida de acampamento durou mais de três anos.

3.4 - A VIDA NO ACAMPAMENTO

Nem todos os que participaram da ocupação de maio de 1985 viveram três anos de acampamento. Segundo depoimentos, a demora no assentamento para os atuais residentes em Dionísio Cerqueira deu-se devido aos critérios utilizados pelo INCRA para priorizar o assentamento: idade e número de filhos. E como a maioria deles eram jovens, muitos solteiros, foram ficando atrás na lista. Mas alegam também a recusa de possibilidades, esperando que pudessem ficar mais próximos da família, de parentes ou pessoas de uma mesma comunidade. Além disso, como já sugeri anteriormente, a reivindicação da terra no Oeste Catarinense, próximo das cidades onde residiam. E, ainda que para poucos inicialmente, a idéia de ir para um assentamento com "trabalho coletivo".

São os tempos de acampamento que lembram maior sofrimento. Diversas vezes mencionaram que duvidam se fariam *"tudo de novo"* (referindo-se ao processo de ocupação/acampamento). Apesar do aprendizado proporcionado pela experiência, que é valorizado positivamente, a vida nos barracos aliada à incerteza quanto a uma futura alocação, lembra sofrimento.

O sofrimento faz parceria com a "luta", e parece ter sido neste contexto que a operação e auxílio da fé e esperança foram fundamentais. Os depoimentos e as falas que lembram o tempo de acampamento, mostram como os valores da Teologia da Libertação metamorfoseiam o sentido da religiosidade católica, ou seja: a fé vivenciada na prática e a esperança canalizada para a superação

das condições materiais de existência. O sofrimento, neste contexto, é visualizado enquanto reza, "viver a luta" tem a mesma validade dos rituais tradicionalmente exigidos para "alcançar a salvação": " *O padre mesmo dizia, vocês não precisam de reza, porque enfrentá que nem o perigo, né, então isso aí valia, sofrê, então isso aí é uma reza, porque a gente enfrenta a morte ali*". (Afonso, casado, 57 anos).

Nos acampamentos a Igreja Progressista fazia-se presente através de seus agentes religiosos, os padres que rezavam a missa, os leigos que davam apoio, e o Bispo Diocesano de Chapecó que manifestava publicamente a sua preocupação com a situação dos acampados. Neste contexto reforçava-se o conteúdo que, como venho sugerindo no decorrer do trabalho, indica a **vivência religiosa da luta**. De acordo com a proposta teórico-teológica da Teologia da Libertação, a vivência religiosa da luta tem como componente o utópico e o subversivo de maneira específica no "ir a luta". A interpretação da realidade contaria com "**... uma das configurações mais significativas da consciência utópica, uma das mais ricas expressões do princípio esperança. Espaço imaginário do que ainda não existe...**" (Löwy, s/d) (25). Esperança que auxilia na construção dos ideais e subversão da ordem existente: frente à concentração de terras a ocupação, com base na noção de justiça que será alcançada quando

(25) Estas considerações acerca do "utópico" têm como contexto a confrontação com outras formas de luta. Como exemplo, afirma-se a peculiaridade nos moldes em que se pretende a "transformação da sociedade": "A Igreja dos Pobres, cuja inspiração é de princípio moral e ético, manifesta um anti-capitalismo muito mais radical, intransigente e categórico -por que carregado de repulsa moral (...). Enquanto falava-se da necessidade de desenvolver o capitalismo e esgotá-lo, a Igreja propõe a superação da propriedade privada". (Löwy, s/d).

a terra pertencer aos trabalhadores.

Entremeio ao sofrimento compartilhado, criam-se laços solidários e fraternos. Aquela era uma situação temporária, transitória e necessária para estabelecer um "novo tempo":

E, a nossa luta a gente sofreu, né, então a gente se reunia tudo junto lá (no acampamento) e cantava a Reforma Agrária ... essa era a nossa reza, que era o que era preciso fazer. Todo dia as seis hora, até fizeram um sino que batia com um ferro em uma lata, nós discutia então, nós levava os santo tudo e botava numa mesa lá. (Neide, casada, 56 anos)

O acampamento foi vivenciado em um contexto de sucessivas mudanças, montando e desmanchando barracos. Alguns foram inicialmente para o "potreiro" (26), onde ficaram "tudo amontoado". Depois, para os que atualmente residem no assentamento objeto deste trabalho, os acampamentos ("provisórios") de Sede Ribeiro (no município de São Miguel D'Oeste) ou no município de Faxinal dos Guedes. Nestes locais permanecia a incerteza constante, mas atualmente também lembram aspectos positivos: o aprendizado de compartilhar, de dividir, de "viver coletivo". Assim, é um tempo que lembra o entrosamento, crucial nos momentos de desânimo:

E aí passò noventa dias, passò quatro anos...E além disso, naquela época a gente tinha um clima bastante favorável. Nós conseguimos entrosamento muito grande entre a juventude e tal, e o que seguiu mesmo foi, a gente tinha uns momento de desânimo, mas aí tinha os violeiro e tal... (Alexandre, solteiro, 28 anos).

A ansiedade é lembrada como um sentimento que os

(26) Trata-se de um lugar próximo a área onde fora efetivada a ocupação, no município de Abelardo Luz. O "potreiro" é um cercado utilizado para a criação de gado bovino, e foi uma negociação a transferência para este local, para evitar um possível confronto.

acompanhou constantemente. Alguns deixaram as "mudanças" (pertences como utensílios domésticos, móveis, implementos agrícolas) na casa dos pais, sogros ou antigos "patrões". Outros carregaram tudo (ou o pouco) que tinham para o acampamento, e a precariedade das instalações acabou destruindo os mesmos:

A gente tinha uma ansiedade que logo saísse uma área. Ai a gente tinha medo de não tá lá no momento, e perde a vaga, no caso, né. Então a gente logo que foi acampado na Sede Ribeiro, a gente decidiu de levá a mudança. A gente quis mais era garanti. (Eduardo, casado, 34 anos).

Durante a época de acampamento, o sustento das famílias era garantido pela "cesta básica" fornecida pelo INCRA, doações organizadas por comunidades próximas e, de maneira significativa, vinha o auxílio de parentes e familiares. Este último auxílio tem um significado especial na medida em que demonstra que, apesar dos pais discordarem da "ocupação", da necessidade dos filhos "conquistar a terra", por não ter condições de beneficiá-los com a herança da mesma, os laços familiares permanecem fortes. O não conformismo dos pais frente à situação dos filhos nos acampamentos deve-se, segundo relatos, ao fato de que outros filhos conseguiram "vencer na vida" de outra maneira. Mas "eles nunca deixaram de ajudar", e quando hoje veem os filhos na terra conquistada e não mais em barracos, as relações parecem normalizadas, ou seja: se reconstrói o sentido do parentesco, e os filhos voltam a ser valorizados.

Os laços solidários com o grupo primário da comunidade onde residiam vão além do parentesco consanguíneo. Estendem-se também até os "compadres", que em certas ocasiões, como por exemplo quando havia laços afetivos, poderiam ser os próprios

"patrões" (27). Foi também na casa deles que alguns deixaram a mudança, e quando não foram com a família toda para a ocupação, "deu prá colher mais uma safra".

A solidariedade familiar é demonstrada também nos casos em que estavam na ocupação pais e filhos, e os primeiros resolveram esperar "até que tivesse uma área onde podia ir tudo junto". Assim, "ficaram por último" para não separar a família.

Negociar bens que constituíam o único capital que tinham (como geladeira, gado etc.) também fez parte das alternativas para proporcionar o sustento no acampamento, fazendo que quando chegassem no assentamento tenham se encontrado totalmente descapitalizados, depois de um processo intenso de pauperização.

No acampamento começam a se delinear novas formas de utilizar a terra. Entre elas, o trabalho coletivo: pela formação de grupos para a produção conjunta, contando com o empenho de várias famílias. Não havia possibilidade de trabalhar intensivamente no grupo coletivo na medida em que as áreas de terras eram sempre insuficientes para ocupar toda a mão-de-obra disponível. Mas as poucas roças eram efetivadas coletivamente (28).

Como não havia terra suficiente para plantar, o trabalho de "diarista" (assalariado) foi um recurso constantemente utilizado como forma de conseguir renda para manter-se, mas

(27) Os patrões neste caso são os donos da terra onde trabalhavam de arrendatários. Alguns "patrões" tornaram-se "compadres" (padrinhos de batismo dos filhos).

(28) São esses grupos que darão origem ao grupo coletivo dos trinta e quatro cadastrados no assentamento "Conquista na Fronteira". Para a constituição destes grupos no acampamento, ressaltando a sua dinâmica (adesões, desistências), ver o estudo de Kleba (1992), que versa sobre cooperação agrícola envolvendo o mesmo assentamento objeto do presente estudo.

também pela necessidade de trabalhar, por estar "cansado de não fazer nada".

Ao trabalho na roça, seja de diarista ou no acampamento, mesclava-se também a militância:

No acampamento a gente trabalhava internamente, fazia reunião, assim como também a gente trabalhava, fazia roça. E também a gente chegò a trabalha por dia, de empregado. Porque não dava prá espera tudo daquela terra, porque era poca terra. (Eduardo, casado, 34 anos).

A imagem das carências, do sofrimento, das necessidades, só é quebrada pelas recordações de solidariedade e animação, sentimentos emergentes naquela situação de instabilidade. O local de animação por excelência era o "barraco dos solteiros" : "...Era o nosso barraco que tinha uns violeiro, então era quase uma mística que segurava" (Alexandre, solteiro, 28 anos.) (29). O barraco dos solteiros é referência constante: "...a gente tinha no barraco um grupo que se dava bem demais, e o nosso barraco sempre foi referência, mesmo nos lugar onde nós tava, era o barraco das cantoria, festa, reunião, de tudo" (Júlia, solteira, 31 anos). A solidariedade também vinha de fora, e este foi um tempo de reunião: "Ah, o dia inteiro nós se reunia, fazia assembléia, vinha gente de fora que acompanhava nós na luta, fazia assembléia, depois passava o resto do dia assim, tomando chimarrão embaixo dos barraco..." (Neide, casada, 56 anos).

No processo de conquista da terra é possível perceber o delineamento de um viver dedicado à luta, ou seja, o sacrificio

(29) A noção de "mística" será explicitada no próximo capítulo. A presença constante dos violeiros sugere que a luta também é festa, alegria. As cantorias fazem-se presentes ainda hoje no assentamento, e geralmente são puxadas por iniciativa dos solteiros. Na época da pesquisa foi possível participar de uma cantoria, onde um grupo de pessoas reúne-se, e ao som do violão todos acompanham o canto.

decorrente da instabilidade e das condições precárias encontra uma forte justificativa, na medida em que subjacente a esta dedicação está a esperança de uma nova vida. Inicialmente, o sacrifício seria compensado com a conquista de um pedaço de terra, onde poderiam plantar, colher e viver com a família. Aspiração que impulsionou o ingresso neste processo. Houve quem desistiu ainda no acampamento. Mas parece ter ocorrido também uma seleção, onde identificam-se pessoas que, no decorrer da luta pela terra, aglutinam-se em torno de um projeto considerado "novo" do viver na terra. O processo de luta vivido, onde reformulam-se os significados de que eram compostas as motivações iniciais. Convivência, fraternidade, solidariedade: o tripé inicial em torno do qual gestiona-se um novo modelo, que envolverá a vanguarda do processo de assentamento.

Já havia se passado mais de dois anos de acampamento quando houve a transferência de duzentas famílias para a Fazenda Parolim - área desapropriada no município de Itaiópolis - SC. Entre eles, os trinta e quatro cadastrados hoje residentes no assentamento "Conquista na Fronteira". No decorrer do acampamento, as identificações em torno de um novo modelo implicaram em maior proximidade: o projeto de "coletivização". Quando chegaram em Itaiópolis, o grupo hoje residente em Dionísio Cerqueira, já havia estabelecido que iria trabalhar coletivamente, mas a princípio em grupos de poucas famílias. A área destinada pelo INCRA - o imóvel Parolim - contou com uma série de impedimentos para que o assentamento fosse definitivo: a extração ilegal de madeiras (tratava-se de uma reserva

florestal), a proibição de derrubar o mato para fazer roça, entre outros. Mas foi neste assentamento, que acabou por ter também um caráter provisório, que se consolidaram as idéias em torno da formação de grupos coletivos.

Inicialmente a aglutinação em grupos foi impulsionada pelo parentesco e amizade. O "grupo dos solteiros", que residia em um mesmo barraco, ao qual foram agregando-se alguns casais. A reunião de pessoas provenientes de uma mesma comunidade também aparece com ênfase.

Antes de ir para a ocupação, a idéia de formar grupos para organizar o trabalho na terra e o cotidiano coletivamente estava presente apenas para alguns, que podem ser identificados por uma condição de proximidade com o MST, e que atuavam enquanto lideranças. A idéia já era apontada como a melhor saída para o movimento, "...e tinha no material, mas a discussão (do "coletivo") era ainda crua, cruazinha" (Júlia, solteira, 31 anos). Assim, o projeto foi amadurecendo no decorrer do processo de conquista da terra, na vivência da experiência. Em junho de 1988, os 34 cadastrados já organizados em grupos coletivos, avistam a possibilidade de "chegar à terra prometida". Trata-se da tão sonhada transferência para as terras do Oeste Catarinense, onde visualizava-se uma outra situação, com caráter definitivo. Ao menos no que se refere ao "ser assentado", estar instalado em uma área de terras, em um espaço. O que se espera que tenha significado a experiência de mais de três anos de acampamento, e o que ela significou ?

Até aqui procurei enfatizar que a luta pela terra

procedeu-se no contexto de privação de acesso à terra, a partir do entendimento de que se tratava de uma injustiça. Tal interpretação deu-se no interior de várias interlocuções, com destaque para a operação da Igreja Progressista, que conclama os fiéis para que o exercício da religiosidade realize-se enquanto uma prática cotidiana em prol da libertação. Esta prática implica em uma "conscientização" que, como pôde ser visto na descrição da memória de luta pela terra, envolveu a percepção do acesso à terra como um direito. E no que se refere ao projeto delineado, o "trabalho coletivo", cabe indagar: Qual é a relação com as concepções em torno da terra veiculadas pela Igreja Progressista, especialmente no que concerne às mudanças na vida dos sujeitos envolvidos? A ação da Igreja Progressista limita-se ao processo de conquista, e agora é convidada a retirar-se de cena? Se assim for, a vivência do processo de conquista, no contexto de vinculação do religioso ao político, deu-se no vazio, sem reflexos na elaboração do modelo de um novo cotidiano?

Para refletir acerca destas indagações, dedico o próximo capítulo ao processo de formulação da proposta do coletivo e a vivência deste, tal como é percebido pelos sujeitos. O relato da chegada no espaço - assentamento "Conquista na Fronteira", a análise da percepção dos assentados acerca do seu cotidiano e observação direta desta forma de convivência dão pistas para compreensão de aspectos que tornam o grupo e o espaço específicos no conjunto dos projetos de assentamento. Assim, será possível também arriscar sugestões acerca das significações que envolvem o viver religioso da luta permanente pela terra de todos.

CAPITULO IV

NA TERRA CONQUISTADA

O processo de preparação, ocupação, acampamento e assentamento provisório - na Fazenda Parolim - descrito nos capítulos anteriores, é lembrado pelos residentes no assentamento "Conquista na Pronteira" como um período de mais de três anos permeado pela instabilidade, insegurança e ansiedade, uma "vida provisória".

Este período, caracterizado pela convivência intensa e reforço constante de laços solidários é referenciado enquanto um processo de aprendizado, onde proporcionou-se o "entendimento".

O "entendimento" parece situar-se enquanto requisito para a construção de uma nova visão acerca da inserção dos pequenos produtores no processo produtivo. Entretanto, se por um lado o "entendimento" remete a possibilidades de análise da conjuntura econômica, não menos importante e freqüente é a menção à "politização", expressa enquanto "avanço da consciência". Duas dimensões que não se excluem, entre as quais estabelece-se certa complementariedade: o "avanço da consciência", a dimensão política, fazem-se necessário para avaliar criticamente a inserção

na "estrutura econômica", no que concerne às correlações de força e relações sociais desfavoráveis.

A participação no processo de luta pela terra colocou os atores nela envolvidos frente ao "novo", ao desconhecido (1). O processo de aprendizado que se situa enquanto resultando no "entendimento" envolveu contato com situações de conflito aberto ou implícito, onde estabelece-se o confronto com "o governo", "a polícia", "os pistoleiros", forças contrapostas frente às quais entende-se que o coletivo, a união, a solidariedade conseguem resistir e persistir.

E neste contexto que constrói-se a militância: a dimensão do aprendizado e dedicação individual que gera a força coletiva. Configura-se um projeto que, se a princípio visualizava o retorno (ou alcance) da situação de pequenos produtores individuais, aos poucos estabelece novas perspectivas: a coletivização não apenas enquanto "momento de luta", mas organização cotidiana de um "novo modo de vida". Como sugere Esterici et all

... dado que os processos através dos quais se chega aos "assentamentos" são, na maioria das vezes politizados/politizadores, é possível que se espere dos segmentos que aí se concentram concepções mais amplas e transformadoras com relação à ordem social (1992,p.8).

A discussão em torno do coletivo inicia-se na situação de "acampamento". De um lado, uma situação concreta pautada na insuficiência de terras para produzir individualmente, aliada à falta de instrumento de trabalho (equipamentos e implementos

(1) O contato com o "novo", com o desconhecido, é ressaltado também por Franco (1992), em estudo que envolve o processo de conquista da terra no assentamento Xagu.

agrícolas), num contexto em que a solidariedade é indispensável. De outro lado a análise da situação conjuntural, onde encaminham-se as conversas em torno do coletivo no interior de justificativas que visam garantir a permanência na terra após a conquista, prevenindo um novo processo de expropriação.

Enquanto delineava-se a proposta do coletivo, continuava o processo de assentamento em lotes individuais daqueles que participaram da ocupação de 25 de maio de 1985. No que concerne aos residentes no "Conquista na Fronteira", é freqüente a menção à espera de uma área "*onde podia trabalhá tudo junto*". Isto sugere uma organização grupal já incipiente no acampamento, que, no entanto, não era projeto de todos os acampados indistintamente, processando-se uma diferenciação a nível do "viver a experiência de conquista da terra". Para alguns, esta experiência culmina em novas formas de viver na terra - o "viver coletivo", enquanto para outros significa o acesso individual à terra.

Para os integrantes do coletivo residente no "Conquista na Fronteira", o assentamento provisório na Fazenda Farolim é situado como o momento decisivo. Lá teriam se solidificado três grupos que desenvolveram práticas associativistas, para os quais o processo de conquista da terra não termina com a posse de uma área para plantar e viver. A Fazenda Farolim contou com uma série de problemas (2), e os envolvidos nestes três grupos começam a

(2) Trata-se de uma reserva florestal, onde ocorreram uma série de conflitos, retiradas ilegais de madeira (por empresários locais e assentados), entre outros. A desapropriação foi questionada pela ERPASC, por tratar-se de reserva de mata nativa (cf. Jornal "O ESTADO", 23/04/86, p.10, Fpolis).

negociar com o INCRA a transferência logo que souberam da compra da Fazenda Tracutinga, em Dionísio Cerqueira (3). Também havia uma insatisfação com relação à localização do imóvel Fazenda Parolim: as referências ao tempo que viveram em Itaiópolis carregam uma conotação negativa. Faltava infra-estrutura (estradas em péssimas condições, onde as pessoas andavam quilômetros para ter acesso a transporte), a terra era arenosa e úmida. Como viviam em barracos, referem que "acordavam com a cabeça molhada de sereno". Assim, parece que a visualização de voltar ao oeste, região cujas condições climáticas estavam habituados, também teve seu peso. No entanto, muito mais do que o clima, a reivindicação de terra no Oeste Catarinense parece ter aqui um outro sentido. Viver em Itaiópolis fez com que os "colonos oestinos" se sentissem estrangeiros, em terras estranhas. Para descendentes de um campesinato que traz consigo uma história de migração, esta geração apresenta um caráter inovador: questionam os processos de fixação do homem na terra via projetos "colonizatórios". Simultaneamente sugerem novos rumos, traçados no bojo da organização política para reivindicar a terra.

O INCRA, segundo os assentados, dava prioridade ao assentamento de grupos organizados coletivamente(4). Foram

(3) A fazenda Tracutinga foi adquirida pelo INCRA através de compra, do Banco Nacional S/A, e transformada em projeto de assentamento através do decreto P00216, de 04.03.88. A Escritura Pública de Compra e Venda data de 17.06.88, data que é considerada também como imissão de posse. (Dados fornecidos pelo INCRA, em Chapecó-SC).

(4) Em contato com técnico do INCRA em Chapecó, este informou que, na época da negociação de ocupação das vagas na Fazenda Tracutinga, a organização coletiva teve certo peso, em função da força demonstrada pelos integrantes do grupo. Ressaltou entretanto que o INCRA não vem incentivando o trabalho coletivo sem delimitação de lotes, pelos problemas registrados: "Eles dizem que querem trabalhar todos juntos, e daqui há pouco ocorrem desentendimentos, e solicitam que a terra seja medida novamente para individualizar os lotes".

vitoriosos na negociação da Fazenda Tracutinga, concretizando a "conquista na fronteira".

4.1 - A CHEGADA NA FRONTEIRA

Um grupo de 17 cadastrados, alguns solteiros e outros também levando os familiares, deslocou-se para Dionísio Cerqueira em junho de 1988, com o objetivo de "garantir a área". Após tantas mudanças, a possibilidade de assentamento definitivo causou emoção no reconhecimento do espaço. O chão no qual pisavam era, simbolicamente, uma espécie de "terra prometida", após o sofrimento e cansaço da "caminhada". As recordações deste momento retratam a emoção da chegada, do reconhecimento da área.

Chegaram à noite, e todos instalaram-se em uma casa próxima a "casa grande" - do capataz da fazenda. O dia amanheceu com neblina e no final da manhã, quando o sol sobrepôs-se à nebulosidade, lembram o encantamento com a paisagem: pinheiros, pés de erva mate, grama, açudes. Nem toda esta paisagem foi destruída com o cultivo. As fotografias feitas durante a pesquisa, quando mostradas, suscitaram nas recordações as sensações do momento em que ali chegaram.

No processo de negociação com o INCRA, uma condição foi estabelecida pela administração municipal de Dionísio Cerqueira: que nas terras da Fazenda - "Tracutinga"- fossem assentados também "sem terras" do município. Assim, houve a necessidade de argumentar para que 35 vagas fossem destinadas ao grupo que já havia constituído fortes laços de solidariedade durante a

permanência na Fazenda Parolim. Alguns permaneceram por mais dois meses em Itaiópolis - na Fazenda Parolim - porque "... tinha que ficar alguém lá, porque não podia vir já com as mudança para cá (...). E daí nós ficamos pra cuidar dos barraco das mudança..." (Eduardo, casado, 34 anos).

Os que vieram para Tracutinga entendiam de imediato a necessidade de coletivizar o terreno, não dividindo-o em lotes individuais. O argumento utilizado foi a disparidade que o retalhamento da fazenda geraria, em termos da distribuição dos recursos naturais (pinheiros, erva-mate) e de viabilização do cultivo - a existência de "ladeiras" e "terra dobrada":

"...porque algum grupo ia pegá parte da ladeira, terra mais dobrada. Outros iam pegá mais reflorestamento, pinheiro, erva. Ai alguns iam sair perdendo ..." (idem). Mas destaca-se também o pressuposto ideológico, de construção da igualdade: argumenta-se que, mesmo na possibilidade de dividir a área em três espaços distintos, de acordo com os grupos já formados em Itaiópolis, "... um ia crescer mais que o outro ..." (idem).

Segundo relatos, os que chegaram primeiro enviaram correspondência para Itaiópolis, colocando a proposta que deveria ser discutida. O acordo que foi firmado, de que a área não seria dividida em lotes, não deixa de referenciar discordâncias, destruindo um discurso fechado e unívoco acerca do estabelecimento do **grande coletivo**. Alguns depoimentos sugerem que pode ter havido uma espécie de "manipulação" da proposta inicial, que teria envolvido a decisão de organizar três grupos, conforme já trabalhavam em Itaiópolis:

... Ideia de trabalhá em grupo nós não tinha. Mas daí foi indo, e começou a discussão. E daí o pessoal veio prá cá e mandaram prá nós discutir lá. Só que a discussão que eles mandaram era prá formá três grupo (...). E daí nós levamo a discussão: vamo tentá, né?! Aí chegamo aqui já tinha a proposta, já tava pronta a proposta de trabalhá os trinta e cinco junto ..."
(Ana, casada, 34 anos).

Outro casal também afirma que, quando saíram de Itaiópolis, pensaram que iam trabalhar em grupo de dez famílias, e não no grande grupo: referem que algumas pessoas vieram antes para Tracutinga, e foram eles que decidiram. Um dos integrantes que veio para para Dionísio Cerqueira no primeiro grupo teria voltado para Itaiópolis, para avisar que quem viria teria que trabalhar coletivamente, em grande grupo. Não teria dado tempo para desistir, já estavam carregando as mudanças ...

Estas diferentes versões sobre a decisão do "grande coletivo" evidenciam que um discurso construído, formulado a partir do processo de organização e conquista da terra, e que constitui-se enquanto proposta do MST para a gestão dos assentamentos não homogeniza as aspirações em jogo (5). Mesmo à vivência comunitária dos acampamentos não destruiu a heterogeneidade, as diferentes concepções em torno do uso da terra. Entretanto, quem se dirigiu para o assentamento, inicialmente estava concordando com a proposta, ou ao menos resolveu "tentar". E ainda que estas divergências sejam apontadas, parece ter havido

(5) Conforme sugere Esterici et al (1992), em meados da década de 80, teria configurado-se "... uma tensão entre duas orientações políticas do MST: a de implantar os "assentamentos" como locus produtivo da pequena produção, aceitando que sua preocupação estivesse, prioritariamente, voltada para este fim; e uma outra tendência requerendo dos grupos de "assentados" uma continuidade de engajamento ao processo de recrutamento, organização e respaldo aos segmentos sem terra" (p.8). Retornarei a esta questão no decorrer do trabalho, mas cabe registrar aqui que as discordâncias no que se refere à organização do assentamento parecem evidenciar projetos divergentes em torno da conquista da terra.

certa concordância no que concerne ao estabelecimento do projeto.

Assim, no final de agosto/início de setembro de 1988, chegavam as últimas mudanças. De Itaiópolis, um bom ganho: trouxeram madeiras, que tornou possível a substituição dos barracos de lona. A construção das casas foi o primeiro passo. Enquanto instalavam-se, "...fazia reunião toda noite", para decidir como seria organizado o espaço, em termos de distribuição das casas e também o trabalho, a produção.

Ficou estabelecido que aos sem terra do município caberia a sede da antiga fazenda, e o grupo de "Itaiópolis", ficaria com o maior número de pinheiros.

A distribuição das casas, pouco distantes entre si, respeitou os grupos que já trabalhavam juntos em Itaiópolis, e que passam a ser chamados "núcleos". As mudanças internas, até que todos estivessem instalados, são relatadas como momentos de euforia e emoção. Lembram que, em uma ocasião, carregavam uma mudança na carroça, já no interior do assentamento, com a bandeira do MST e gritavam "Reforma Agrária". Assim, reforçavam (e reforçam) constantemente que este espaço foi conquistado.

O grupo de Itaiópolis era composto, nesta época, por 34 cadastrados. Inicialmente tratava-se de 17 solteiros e 17 casados (6). Trata-se de pessoas jovens, na sua maioria, os casados têm

(6) Houve desistências e casamentos: o grupo possui uma dinâmica que poderá ser percebida no decorrer deste capítulo. No que se refere aos casamentos, estes, se considerarmos que quem compõe o grupo são os que se identificam por um projeto comum, são de maneira geral "endogâmicos". Neste caso seria necessário enfatizar também as redes de sociabilidade construídas, ou seja, as pessoas com quem se estabelece contato envolvem, de uma ou outra forma, integrantes na luta pela terra. Assim, houve casos de uniões que se deram no transcorrer do processo de luta.

poucos filhos (dois em média) e ainda pequenos. Só duas famílias são excessões, com filhos adultos e também cadastrados.

A área do assentamento não está dividida em lotes individuais. O espaço para as residências também não tem limites precisos, em termos de registro de posse, ainda que se estabeleçam limites simbólicos do terreno, que contém pequenos jardins, hortas e abrigo para animais domésticos. Mas o projeto futuro é a construção da agrovila, onde os espaços para as residências individuais serão precisamente delimitados (7).

Inicialmente a organização da produção - do trabalho coletivo - foi efetivada através de comissões: de roça, de planejamento, de gado, de miudezas, de culturas permanentes (além de outras). Estas deveriam elaborar e identificar as necessidades e a quantidade de mão-de-obra a ser destinada para cada uma destas atividades. As sugestões seriam levadas para a discussão dos núcleos, e teriam como última instância deliberativa a assembléia geral, que ocorre semanalmente. Também definiu-se a quantidade de horas de trabalho que cada integrante do grupo deveria dispender para produção coletiva.

A gestão coletiva, portanto, não presume o espontaneísmo do "cada qual de acordo com sua capacidade e a cada um conforme sua necessidade". São definidas regras de convivência que visam à "construção da igualdade": tanto no que se refere à organização do trabalho, quanto em outros aspectos do cotidiano, como, por exemplo, os bens individuais/familiares.

(7) Trata-se da construção de casas de alvenaria, em lotes planejados, com boa infra-estrutura e que prevê também refeitório comunitário.

Para elaboração de um projeto global de gestão (8), contaram com assessoria técnica do INCRA e também do MST. Foi elaborado ainda um regimento interno, que estabelece as normas de convivência (9).

A estruturação do assentamento, na percepção dos assentados, encontra pouca semelhança na organização do trabalho e nas relações vivenciadas antes do ingresso no processo de conquista da terra: "... aquela vida pacata, onde os vizinhos eram estranhos, cada um para si". Ainda assim, é através da organização do trabalho respeitando as atribuições dos papéis sexuais e familiares que o novo modelo do viver na terra efetiva-se. E também no contexto da concretização destas relações que podem ser percebidas tensões e conflitos da vivência igualitária. Porém, antes de detalhar estas questões, é importante observar a "elaboração discursiva" acerca do "coletivo".

4.2 - A NECESSIDADE DO COLETIVO OU O DISCURSO QUE JUSTIFICA A PRÁTICA

Para viver no coletivo, é necessário construir uma imagem sobre a importância e significações desta forma de organização, e também consentir com esta mesma imagem. Nos discursos, aparece em primeiro plano a possibilidade de "garantir

(8) Foi elaborado o PAI - Plano de Ação Imediata - que conta com descrição detalhada do assentamento, desde as características do solo até a composição das famílias. Este plano envolve os dois grupos, e foi elaborado conjuntamente: envolveu técnicos do INCRA, da ACARESC e também do MST.

(9) O Regimento Interno foi elaborado pelo grupo e registrado em cartório. Nele constam todas as normas a serem seguidas, desde as horas dedicadas ao trabalho para o coletivo até as providências em caso de desistências, e ainda outros aspectos, como relacionamento entre integrantes do grupo etc.

a terra", segundo os assentados, facilitada pela "organização", uma vez que, trabalhando individualmente correriam o risco de ficar sem terra de novo. E no interior da construção desta justificativa, destaca-se uma análise da conjuntura:

... Porque as pequenas propriedade automaticamente estão indo à falência. E o próprio sistema que conduz a isso, que faz com que as pequenas propriedades começa a decair. Então, prá resisti tem que se de uma forma que nós temo ou de forma parecida, né. Então prá resisti em cima da terra tem que fazê isso, né, como aconteceu de muitos assentamentos as pessoas saírem" (Fábio, casado, 25 anos).

Trata-se de vantagens que justificam a necessidade, entendendo que a pequena produção familiar está inviabilizada e, se reproduzida, permitiria um novo processo expropriatório (10):

... uma das vantagens prá nós trabalha coletivo é prá ganha a terra. Por que a gente percebeu que os pequenos proprietário estão perdendo a terra, né. Então nós entendemo que temo que se mantê organizado prá garanti a terra. Então por isso a gente não dividiu os lote. Porque um ou outro, mesmo que o coletivo tivesse bem, poderia querê fica individual pensando que vai melhora mais ainda. E aí onde acaba virando sem terra de novo. E assim tendo a terra totalmente coletiva já fica mais fácil" (Eduardo, casado, 34 anos).

Nesta fala percebe-se que a não divisão é visualizada como garantia, para que os integrantes do grupo não almejassem a produção individual. E no sentido da precaução. Assim todos vivem na terra que não pertence a nenhum, mas ao grupo. "*... Mesmo aqui a gente não é bem dono, mas um pedaço afinal é nosso" (Afonso, casado, 57 anos).*

A organização coletiva é descrita como um processo, onde aos

(10) É importante destacar que, nesta fala, aparece a ressalva de que os residentes neste assentamento não são pequenos produtores familiares. Voltarei a esta discussão posteriormente, mas sugiro de imediato, acerca desta questão, o trabalho de Paulilo (1991)

poucos os integrantes vão percebendo as vantagens:

... A partir que tu começò a morar perto, que a gente começò a conversá e mesmo juntá umas coisinha, a partir dali que tu sentiu a necessidade de que tu trãbalhando uma, duas ou várias pessoas, era melhor, né, mesmo assim em questão de ajuda era muito importante tu uní uma, duas três pessoas. E a gente sentiu que quanto mais pessoas era melhor de a gente trabalhá (Bárbara, casada, 35 anos).

Outro aspecto recorrente no discurso refere-se aos "ganhos econômicos", ou seja, a economia de implementos agrícolas, como arado, junta de boi, trilhadeira, trator etc. Dilui-se a noção de propriedade destes bens, e coloca-se a sua utilização máxima:

... Prã comprá maquina também facilita bastante. Porque se tu tivé individual, que nem no caso nós aqui, são 34 família, ia tê que comprá 34 junta de boi, e assim a gente com uma maquina ou duas faiz tudo isso. E comprá uma trilhadeira, que nem dai no caso ia tê que comprá 34 trilhadeira. E assim é com batedor e tudo" (Leonardo, casado, 34 anos).

Para além destas justificativas endógenas, que colocam a vivência em grupo como garantia de maior progresso econômico e assim previne contra o fantasma externo da expropriação, e que diminuem os custos da produção, há uma outra face do coletivo a qual faz-se referência constante e que merece ser destacada. Trata-se do **exemplo**, do **modelo** de gestão específico e inovador, distinguindo o grupo dos outros camponeses e também dos outros assentamentos. Neste contexto tudo se renova, tudo tem valor novo, inclusive e principalmente a **terra**, enquanto um espaço que propicia a vivência e gestão do **novo**.

O reconhecimento do modelo e da especificidade já premiou o grupo com um troféu estadual e outro nacional, troféu este concedido pelo MST ao assentamento "mais organizado". O reconhecimento exterior vai além: camponeses assentados em outras

áreas desapropriadas para fins de Reforma Agrária vêm até o assentamento para realizar cursos e estágios, que têm duração variada, onde procura-se propiciar o reconhecimento de todas as instâncias do cotidiano. A organização do assentamento serve também como modelo para os assentados na mesma fazenda, porém organizados em grupo específico - os do "município".

O fato de atrair visitantes é ressaltado com orgulho: "inclusive de outros países". São freqüentes também as solicitações para que os assentados relatem sua experiência em comunidades vizinhas (11).

O limite da especificidade e diferença aparece na identificação do local como embrião de uma "nova sociedade", ou a vivência do "pré-socialismo":

... A gente vai tê mais ajuda mútua, vai trabalhá junto, vai discutir junto, vamo fazê de uma forma diferente que é no capitalismo. Porque aqui dentro a gente talvez vive um 'pré-socialismo'. Qué dizê que é um passo iniciante, e não é nós que vamo fazê o socialismo. E toda uma organização do país, né, prá fazê esta transformação (Fábio, casado, 25 anos).

Pois o projeto visa não apenas aquelas 34 famílias, isoladas, mas deve servir de exemplo para que a sociedade perceba a união: "*... Porque sozinho tu nunca vai consegui mudá este sistema que tá aí, e tu se unindo assim, o trabalho coletivo dá esse caminho prá tu chegá lá*" (Bárbara, casada, 28 anos).

A imagem expressa nestas falas sugere que, ao projetar a especificidade da experiência para a sociedade mais ampla constituindo-se enquanto exemplo, o processo de conquista na

(11) Tais solicitações, segundo os assentados vêm, de maneira geral, do clero católico, como parte do trabalho pastoral realizado pelo município. São freqüentes também as visitas de moradores em comunidades próximas, com objetivo de conhecer a experiência.

terra não se encerra quando finalmente encontram-se no assentamento definitivo. A gestão coletiva também envolve a preocupação com a continuidade do processo de luta pela terra:

"... Eu acho que pros outro, mais que um grupo coletivo assim, seria a coisa mais concreta, que nem têm o nosso, então a gente tá querendo contribuir pro movimento"(Leonardo, casado, 34anos). A contribuição "para o movimento" pode ser observada no empenho na participação de manifestações coletivas, onde tem sido significativa a atuação em casos de conflitos na região, como, por exemplo, em uma ação de despejo no município vizinho de Palma Sola.

Assim, apesar da ênfase nas vantagens econômicas da organização e produção coletiva, esta estruturação visualiza e encontra respaldo em um projeto que vai muito além da área delimitada em Dionísio Cerqueira.

No âmbito interno, a necessidade do coletivo implica em reordenação no que concerne à organização da produção e das relações entre os residentes. Para visualizar as relações configuradas no espaço, é importante relatar um dia no assentamento; um dia na rotina estabelecida no assentamento, o que possibilitará maior clareza no detalhamento de aspectos significativos que engendram sua especificidade (12).

(12) A especificidade reside a princípio, comparativamente ao que ocorre em outros assentamentos (como pode ser observado no estudo de caso realizado por Cazella (1992); Zimmermann (1989), entre outros), em um modelo único de prática associativista que envolve a organização comunitária/coletiva. Retornarei a este ponto no decorrer deste capítulo.

4.3 - UM DIA NO ASSENTAMENTO

As casas localizam-se com pouca distância entre si. Para alguns é possível observar a movimentação na casa do vizinho ao amanhecer. Outras residências estão isoladas por árvores, o que dá a impressão de maior privacidade.

Ainda que não se tenha estabelecido um padrão para a construção das casas, de maneira geral elas possuem semelhanças. São construções de madeira, com poucas divisões internas, respeitando a composição das famílias. Todas possuem varanda, espaço que separa a casa da rua, e simultaneamente serve para comunicar-se com quem está passando.

Apesar das similitudes entretanto as marcas individuais estão expressas em cada residência, na disposição dos poucos móveis e utensílios domésticos, na decoração com cartazes que versam sobre o Movimento de Mulheres Agricultoras ou o MST. Também encontram-se nas paredes fotos e cartazes de "mártires revolucionários". Em algumas casas estas fotos estão dispostas lado a lado e de maneira harmoniosa aos quadros tradicionais de santos católicos, como, por exemplo o cenário da Santa Ceia. Também são objetos de decoração artesanatos confeccionados especialmente enquanto símbolos de luta pela terra: uma cruz de madeira ou até algo mais sofisticado, como a cruz dentro da "cerca do latifúndio", junto à foice e ao machado representando as ferramentas de trabalho do homem do campo.

A distinção também aparece no maior ou menor cuidado dispensado ao jardim, indispensavelmente associado à casa, e que

em alguns casos mereceu muito trabalho e dedicação. As hortas individuais encontravam-se em fase de extinção, na medida em que estavam cultivando uma horta comunitária, onde planta-se para todos. Olhando o assentamento como um todo, percebe-se também a existência de telas em algumas casas, delimitando o espaço da residência. Marcas impressas, que distinguem cada núcleo familiar no interior do coletivo. Nas ilustrações abaixo é possível observar com maior clareza a distribuição das residências no espaço.

FOTO 1

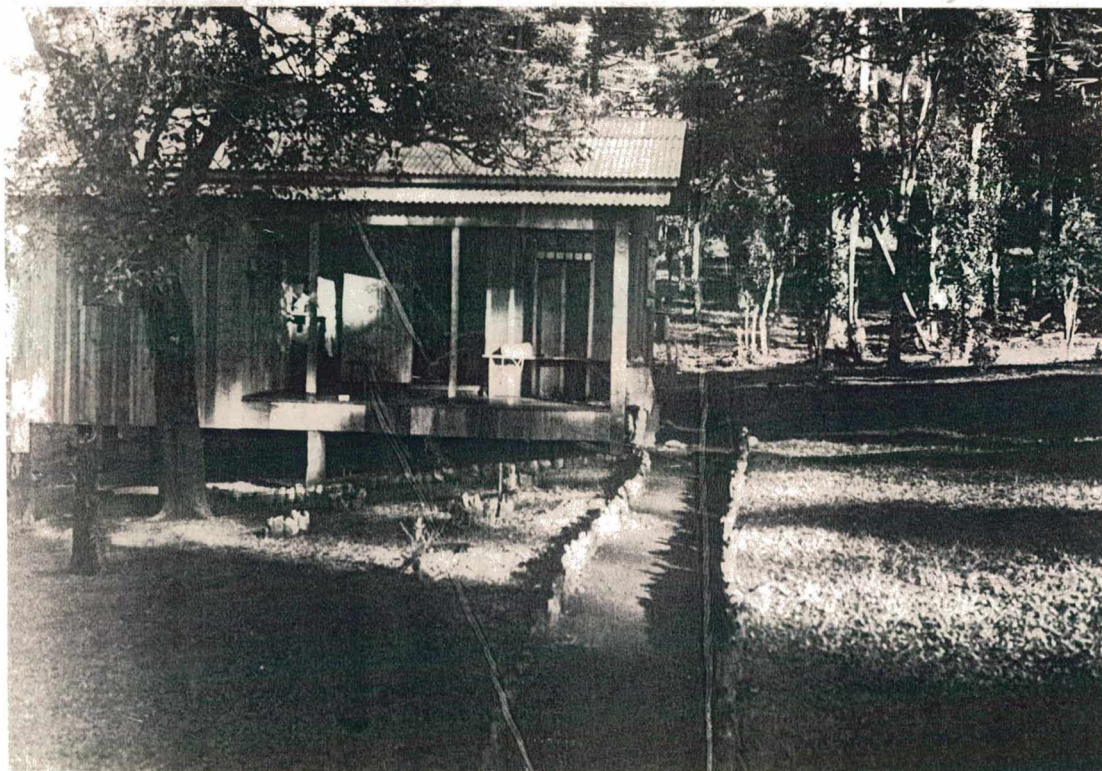


Foto 1:
A casa, a varanda, o jardim ...
Residência no assentamento "Conquista na Fronteira", em
Dionísio Cerqueira/SC. Foto da Autora. Novembro/1990.

- CASAS
 - GALPÃO
 - CHIQUEIRO
 - Limites da Futura
 Agrovila.



Croqui das residências do Grupo II, assentamento
 "Conquista na Fronteira", D. Cerqueira/SC. Desenho:
 Neocy Fin. 1993



Neocy Fin.
55

As casas, as cercas, as árvores...
Ilustração das residências no assentamento "Conquista na
Frenteira", em D. Cerqueira/SC. Desenho: Neocy Fin. 1993

Acordar cedo, quando amanhece ou ainda antes dos primeiros raios de sol, é comum no assentamento. Afirma-se a necessidade de "adiantar o serviço da casa", especialmente em se tratando das mulheres: amassar o pão, preparar a primeira refeição, lavar a roupa, fazer a limpeza da casa. O fogo no fogão a lenha ajuda a aquecer as frias manhãs de inverno, e assim inicia-se o preparo de mais um dia. Logo são encaminhadas as primeiras tarefas: ordenhar as vacas e preparar o café. Após a primeira refeição, inicia-se uma distinção de gênero nos espaços e formas de viver o coletivo: homens dirigem-se para o trabalho na roça, enquanto as mulheres irão encarregar-se do "serviço" da casa.

O planejamento prévio indica aos homens as tarefas a serem realizadas naquele dia. Na ausência desta indicação, reúnem-se no "galpão" (13) e ali as comissões informam onde trabalhar e o que fazer.

Homens trabalhando, mulheres fazendo o "serviço". Enquanto o espaço de sociabilidade dos homens, no período matutino, é o galpão ou a caminhada até a roça, e também o trabalho conjunto, para as mulheres este espaço é o tanque coletivo ou uma corrida rápida até a casa da vizinha para algum empréstimo. Auxiliadas pelas crianças, durante a manhã ocupam-se do espaço doméstico, limpando, lavando, cozinhando. Também o cuidado dos filhos pequenos ocupa certo tempo. Além disso, fazem

(13) O "galpão" é um espaço que pertence ao coletivo, onde são guardadas ferramentas, implementos agrícolas, sementes etc. Também é utilizado para abate de suínos para consumo do grupo. Por ser um espaço comum (coletivo), tornou-se ponto de referência: "Vamos direto prá roça ou tem que passa antes no galpão?"

queijo para vender na cidade (14), como forma suplementar de renda - afirmam que só assim torna-se possível adquirir alimentos ou condimentos que não produzem. Contando ainda com instalações precárias, poucas casas possuem água encanada, o que dificulta sobremaneira o trabalho doméstico. Também não há energia elétrica. Ainda assim há um empenho na limpeza e organização do espaço, contando inclusive com comissão de saúde que normatiza aspectos relativos à higiene, observando a instalação de fossas para o esgoto doméstico e também a construção das privadas distantes das nascentes de água, para evitar contaminação das mesmas.

As crianças circulam constantemente por todo o assentamento, conhecem-se mutuamente e brincam juntas. Os que ainda são pequenos para auxiliar nas tarefas mais pesadas (ou no trabalho na "roça") auxiliam a mãe buscando água, lenha ou verduras na horta comunitária (15).

O expediente matutino na roça encerra-se às 11:30 horas. A tarde, as mulheres ajudam no trabalho para o coletivo - a "produção", na linguagem nativa. Para que isto fosse possível, organizaram um esquema de rodízio para cuidar as crianças. Em cada núcleo todas as crianças são levadas a uma única casa, e uma

(14) O queijo é feito também, e em especial, para o consumo. Ingrediente indispensável na dieta alimentar no assentamento. As vacas leiteiras em alguns casos são individuais, e quando as famílias não as possuem, cuidam de vacas do grupo, da qual utilizam o leite para consumo ou para fazer queijo.

(15) O auxílio das crianças em se tratando do campesinato aparece com frequência na literatura. Sua socialização parece acontecer pelo trabalho, onde se estabelece uma divisão de tarefas por idade. Assim, o trabalho infantil é fundamental na organização do trabalho familiar camponês. O estudo de Heredia (1979) por exemplo, permite perceber que de acordo com as atividades, o auxílio das crianças pode começar muito cedo: é o caso da "raspagem da mandioca" (p.64-65). Também Tavares dos Santos (1984), em estudo sobre os "Colonos do Vinho", aponta a divisão de trabalho por idade e a utilização da mão-de-obra infantil.

mulher é então dispensada para cuidar delas. São três casas, três mulheres que dedicam-se a esta tarefa todos os dias. Acompanhei-as diversas vezes, e na sua maioria colocavam que preferiam o trabalho na roça, "por que distraí mais". Possivelmente devido ao caráter rotineiro do trabalho doméstico, que se repete nesta tarefa. Além disso, o cuidado deve ser dobrado, na medida em que as crianças vão para casas diferentes todos os dias, o que dificulta o reconhecimento dos perigos domésticos. Afinal, as casas não contam com a estrutura de uma "creche".

O caminho para a roça e mesmo o trabalho são espaços onde planeja-se, há troca de informações e emissão de opiniões acerca daquela convivência. No período vespertino, o grupo é maior, contanto então com a presença das mulheres.

No final da tarde é hora do retorno para casa, e volta-se à convivência familiar. As reuniões de maneira geral são realizadas à noite, e a necessidade de organização e planejamento permanente está acima do cansaço decorrente da jornada diária de trabalho. Assim, é necessário participar.

A rotina descrita é interrompida pelos dias de chuva que impedem o trabalho na roça. Entretanto, nestes dias são realizadas tarefas no galpão ou pequenos serviços nos arredores da casa. No impedimento ou ausência destes afazeres reúnem-se nas casas para conversas, e para tomar chimarrão.

Aos sábados, ocorre a assembléia semanal, onde encontram-se todos os integrantes do grupo. A assembléia chega a ser comparada com o "culto dominical", ao qual estavam acostumados nas comunidades de origem. E onde se socializam

informações acerca dos acontecimentos da semana. São lidas as correspondências endereçadas ao grupo; informa-se acerca da continuidade da luta pela terra em outros lugares. E ainda, aqueles que representaram o grupo em atividades ou espaços fora do assentamento fazem o seu relato (16). A assembléia conta também com uma pauta, onde são apontados e discutidos problemas e possibilidades na gestão do espaço.

Domingo é dia de descanso. Pela manhã há ocasiões em que o tempo é ocupado para reuniões, enquanto em casa prepara-se um almoço mais requintado. O lazer tem sido restrito, principalmente em função da falta de recursos. Ainda assim, é freqüente o deslocamento para jogos de futebol nas comunidades vizinhas (17). Neste passeio, há maior participação dos homens, casais sem filhos e jovens solteiros. As mulheres, durante os quatro finais de semana que passei no assentamento, reuniam-se nas casas de vizinhas para o mate doce e a pipoca. Observa-se uma restrição significativa do espaço de lazer, especialmente para o sexo feminino, pelo fato de serem mães, donas de casa, o que as mantém mais ligadas ao doméstico.

Deste cotidiano freqüentemente estão ausentes alguns membros do grupo - "os liberados". Trata-se de pessoas que se dedicam à militância fora do assentamento, em especial

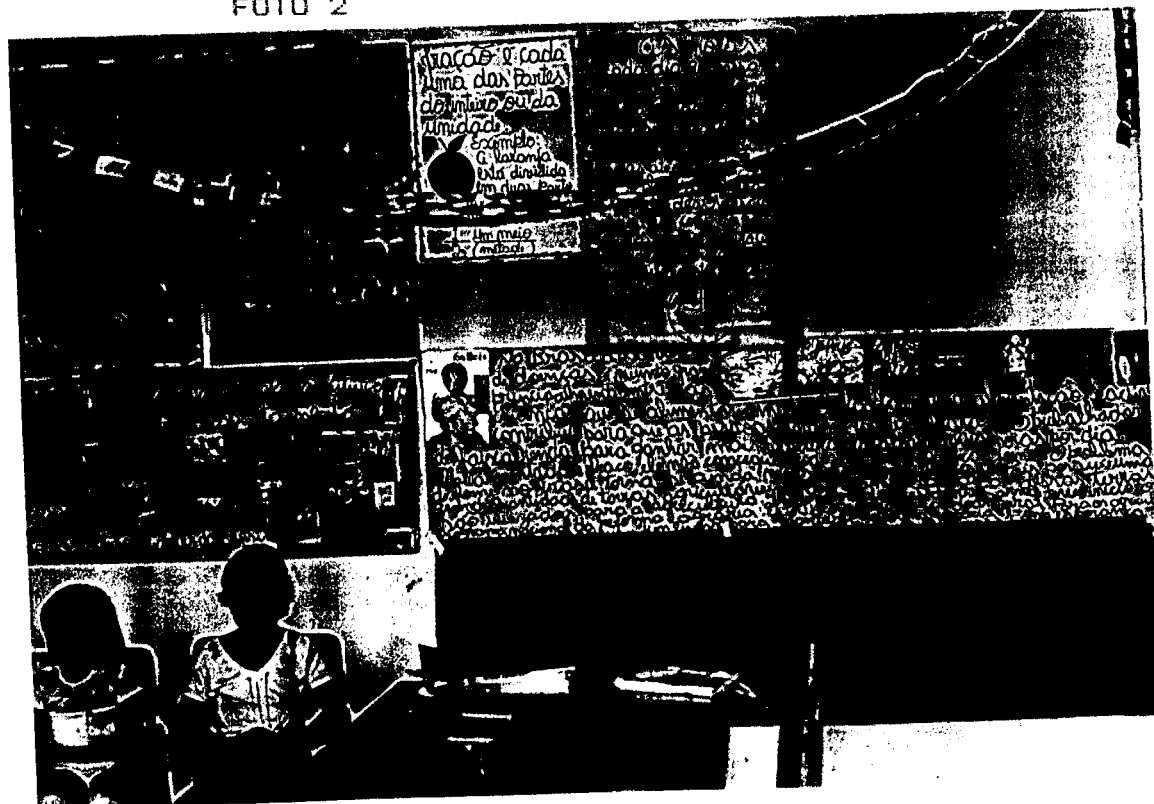
(16) O grupo participa ativamente da organização sindical dos trabalhadores rurais de D. Cerqueira, bem como do Partido dos Trabalhadores entre outras manifestações políticas. Além disso, neste espaço também socializam-se participações em cursos (técnicos ou de formação política).

(17) É importante observar que, em se tratando de assentamentos, é freqüente a menção ao estigma de parte das comunidades vizinhas - de "colonos", formadas de camponeses. No caso do Tracutinga, percebe-se um esforço de parte dos assentados, no sentido de estabelecer boas relações, o que consta inclusive como norma no regimento interno.

trabalhando para o MST. Retornam ao assentamento (uns mais, outros menos) oportunamente para trazer notícias.


Para completar a descrição do dia-a-dia, falta mencionar a escola. Esta é freqüentada por crianças de ambos os grupos, de "Itaiópolis" e do "município". Os professores residem no assentamento, e procuram reproduzir na escola o modelo organizacional - "educar para o coletivo". Assim, as crianças estão divididas em comissões para as tarefas relacionadas ao cuidado do jardim e das árvores, bem como a limpeza das salas etc. Frequentemente são realizadas aulas na roça, onde os alunos aprendem algo sobre a produção. Nas fotos abaixo tornam-se visíveis aspectos da especificidade da escola:

FOTO 2





Omanca,
 vamos lutar
 juntos, antes
 a amargura
 de uma dor nota
 de que a vergonha
 de nunca ter
 ajudado.



QUE TIPO DE EDUCA-
 CÃO QUEREMOS?
 UMA EDUCAÇÃO QUE
 AJUDE A TRANSFOR-
 MAÇÃO DA SOCIEDADE
 QUE PARTA DA REA-
 LIDADE DO ASSENTA-
 MENTO PARA A
 REALIDADE GLOBAL.
 QUE ENVOLVA O
 TRABALHO CONJUNTO
 DE TODO O ASSENTA-
 MENTO

**PRESE-
 VAR A
 NATURALZA
 EXELAPELO
 FUTURO DA
 MURANHA**



Queremos ser o futuro
 do Assentamento.

O MUNDO DO dia a dia
 tem que estar presente nos
 Programas Escolares.
 A Peste que ataca a lavou-
 ra, o animal que perde peso
 o diacho da dificuldade de
 vender nossos produtos, a
 estrada ruim... E tantas
 coisas. Viver isolado é
 muito difícil... mas a
 escola é pra gente se
 reunir, discutir os proble-
 mas da terra, para festejar
 viver nossos sonhos
 juntos.

Fotos 2,3 e 4:
 Ilustrações da educação para a "nova sociedade"
 Cartazes afixados no interior da sala de aula
 Escola "Construindo o Caminho", assentamento
 "Conquista na Fronteira" - D. Cerqueira/SC.
 Fotos da Autora, Novembro/1990.

Como se pode observar, a escola aparece como um espaço de estudo e, simultaneamente, de uma espécie de "politização" das crianças. Reflexos desta forma de educação formal aparecem nas falas das mesmas, onde procuram mostrar-se cientes do processo de conquista vivenciado pelos pais. Em uma ocasião em que estive na escola perguntaram-me se eu também estaria disposta a "ocupar". Por outro lado, as crianças demonstram que conhecem a letra do Hino do MST. Em datas comemorativas do MST, algum membro do grupo atua como docente, oportunidade em que as crianças vão aprendendo as diferentes significações da luta pela terra. Há também uma comissão de educação no grupo, que discute junto aos professores o conteúdo a ser ministrado. Por fim, mostraram fotografias de uma encenação, realizada pelas crianças, que versava sobre o momento da ocupação, enfatizando aspectos significativos como o "fogo na ponte" (mencionado no capítulo anterior). Estes dados sugerem que há um investimento significativo de "politização" no espaço de educação formal. Entretanto, esta politização tem forte ênfase nas diretrizes do MST.

A descrição acima corresponde à imagem rotinizada do assentamento "Conquista na Fronteira". Creio que nesta rotina é possível localizar uma ritualização do cotidiano, que encontra respaldo no seu direcionamento para o "coletivo". A gestão no e do espaço envolve decisões conjuntas, e a organização está pautada na crença de que se trata de uma possibilidade de prevenir-se contra a expropriação. Simultaneamente, exerce-se a fidelidade a uma proposta doutrinária, que envolve uma atuação singular de cada sujeito que vive neste coletivo. Esta

singularidade é enfatizada nas falas dos integrantes do grupo, e é pertinente recuperá-la. Mas ela será melhor compreendida após o acréscimo e aprofundamento de aspectos da vivência coletiva, que podem passar despercebidos na imagem rotinizada do assentamento.

No contexto em que se mesclam a militância e a garantia de sobrevivência da família, é importante observar os moldes estabelecidos nas relações entre e no interior das famílias. Trata-se de um local permeado pelo modelo de vivência anterior (pequenos produtores familiares), com o ideal do coletivo, onde os membros - homem, mulher, filhos - dão a sua contribuição para o grupo. Daí a importância de aprofundar aspectos que envolvem a vida familiar, localizando atribuições específicas no contexto das relações estabelecidas.

4.4 - A FAMÍLIA NO INTERIOR DO COLETIVO

Inicialmente, é preciso recordar a importância que teve a família por ocasião do ingresso na luta pela terra. É referenciada como motivação e coragem: ingressou-se na luta pela terra pensando no "futuro dos filhos", ou tendo como projeto a constituição de novas famílias (no caso dos solteiros). Naquele momento, houve também a solidariedade do grupo familiar (pais e sogros em especial, conforme mencionei no capítulo anterior), cujo apoio, na forma de ajuda material por exemplo, foi fundamental para sobreviver na situação de acampamento. Também a participação conjunta, envolvendo pais e irmãos, é valorizada e

frequentemente constitui-se como suporte afetivo para enfrentar a luta.

Poderíamos ir além e observar as relações de parentesco dentro do grupo que reside no "Conquista na Fronteira". Neste caso, constata-se a existência de pais e filhos que ingressaram juntos no processo de conquista da terra, e outras relações como primos e tios. Trata-se de laços que já existiam nas comunidades de origem, estendendo-se ainda aos vizinhos de uma mesma comunidade que já se conheciam antes do ingresso no processo de conquista. Indicações de que o projeto de conquista, e mais especificamente a fixação das famílias na terra, pode ter envolvido relações sociais pré-existentes (18).

Para os que ingressaram solteiros na luta pela terra, o projeto de constituição de novas famílias vem sendo concretizado paulatinamente nos casamentos de jovens que se conheceram e enamoraram-se no decorrer do processo de luta. Neste sentido, o projeto familiar pode ser atribuído ao fato de que "quem casa quer casa", o que num trocadilho para o projeto de conquista da terra pode ser observado como "quem casa quer terra".

No interior da organização coletiva da produção, é importante observar a família sob dois aspectos: por um ângulo, as relações internas, no que concerne às atribuições específicas

(18) Esta noção foi amplamente trabalhada por Vianna (1988), em estudo sobre a "invasão" na Fazenda Anonni, no Sudoeste do Paraná, onde o autor observou relações sociais que engendram a "invasão", ressaltando que estas já existiam anteriormente: "A atitude de "entrar" nunca é considerada como um ato individual, existindo sempre a "companheirada", o "pessoal", que participa desde o momento do aviso, do "a gente soube", ou até o da "entrada" propriamente dita" (pg. 88). A solidariedade entre famílias parece constituir-se assim em elemento importante para persistir na luta, o que, resguardando especificidades, também pode ser observado no assentamento em estudo.

de acordo com o sexo e a idade, e que se definem no contexto das relações de gênero. Por outro lado percebe-se, também, a visualização de uma "grande família", no processo de diluição progressiva das distinções simbólicas e espaciais a nível de gênero que aparece como projeto do grupo. Ambos os aspectos estão imbricados e relacionam-se à produção, o que, a meu ver, torna possível pensar a família no interior do grupo, referenciando o papel que vem sendo apontado como específico desta instituição no meio rural. Lembrando sempre que, no caso em estudo, a relação com a terra envolve, também, o projeto de militância, a continuidade da luta pela terra - o que, de certa forma, também se constrói com base nas relações estabelecidas no interior da família.

A terra não está dividida em lotes, o que parece inibir a possibilidade de "honrar" o pai de família pela propriedade/posse. Mas, sabe-se, um "pedaço" pertence à família. A noção de propriedade aparece diluída na terra que pertence ao grupo. No entanto, a terra não tem patrão: o que permite que seja percebida enquanto possibilidade concreta de realizar o trabalho e a família. Como sugere Woortmann (1987), a família possui um valor específico na situação de "campesinidade", especialmente por estar relacionada a outras categorias: **"Nas culturas camponesas não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família"** (pg. 23) (19).

(19) A argumentação de Woortmann situa-se, como ele próprio referencia, no interior da abstração em torno do "ser camponês", na noção de "campesinidade". Neste contexto, assinala o valor moral da terra, situando a família enquanto valor construído pelo e através do trabalho, onde a terra aparece como patrimônio que exprime este valor.

E no trabalho que se concretiza a inter-relação com a terra e a família. No que concerne à participação dos membros de cada família no trabalho para o grupo - na linguagem nativa, referenciado enquanto "produção" - é possível observar semelhanças, na distribuição de papéis, na organização familiar referenciada na literatura como pertencente a pequena produção (20).

Aqui cabe um parênteses acerca da noção de "pequenos produtores", em se tratando da situação de assentamento onde desenvolvem-se práticas associativistas. Como sugeri anteriormente, na visão dos residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" a pequena produção encontra-se fadada ao desaparecimento. Não faz parte de meus objetivos neste trabalho discutir se os residentes no assentamento são ou não pequenos produtores. Acredito que se trata de perceber como as relações e concepções são articuladas e recriadas nas situações de assentamento. Pensando o projeto de assentamento enquanto processo, parte da trajetória de luta pela terra, as redefinições parecem ter lugar na vivência da experiência, relacionando o tempo e modelo anterior - a pequena produção familiar -, e os questionamentos acerca da viabilidade desta forma de relação e utilização da terra. Em um texto que historiciza aspectos significativos do uso da noção de pequenos produtores, Paulilo (1990) faz a seguinte referência no levantamento de hipóteses

(20) Sobre o lugar ocupado pela família no meio rural, ver especialmente Almeida (1986), que faz um resgate acerca da forma como esta instituição aparece na literatura sobre o camponês. No que concerne a pequena produção familiar, Lovisvolo(1989), Garcia e Heredia (1972), entre outros.

acerca da união (21) em torno de práticas associativistas em um assentamento de trabalhadores rurais: sugere que a união é

...resultante da luta conjunta pela conquista da terra e, também, pelo desenvolvimento conjunto de idéias que, se de início contou com a influência de mediadores, foi incorporado pelos entrevistados. Uma pessoa não entra em uma luta dessas e sai igual ao que era antes (p.99-100).

Desta forma, a referência da inviabilidade da pequena produção merece ser situada no processo de redefinição vivenciado pelos militantes na luta pela terra. E mesmo a organização coletiva, também percebida enquanto processo, não impede, a meu ver, que as relações familiares sejam observadas enquanto engendrando um projeto novo de "viver na terra" e, simultaneamente, a atualização de valores que são referenciados enquanto parte da pequena produção familiar. Retorno, portanto, a discussão sobre família.

A grande ênfase na família nos estudos realizados no meio rural parece situar-se em sua relação com a "produção" e o "consumo" onde, definindo ambas as esferas, pode ser localizada enquanto "unidade de produção e consumo"(22). No caso do grupo coletivo do "Conquista na Fronteira", interessa observar como estas esferas articulam-se ou dissociam-se, em se tratando da produção centrada no coletivo de famílias. Ou mais

(21) A autora situa enquanto objeto "entender ao mesmo tempo a união e a desunião" (pg.99) em torno do projeto de organização do assentamento Putinga em Matos Costa- SC, o qual (conforme menciona na introdução) teve oportunidade de conhecer na participação da pesquisa de campo. Em Putinga, várias formas de organização - "individuais", "semi-coletivos" e "coletivos" -, e as hipóteses em torno da "união" e "desunião", levantadas por Paulilo, visam entender a identificação dos integrantes destas diversas formas de organização em torno de um projeto comum.

(22) A ênfase na família enquanto locus simultâneo da produção e do consumo foi discutida por Garcia e Heredia (1972), Esterici (1984) entre outros.

especificamente no "grupo doméstico" que é uma família, conforme referência de Almeida (1986), na medida em que "o papel principal atribuído ao grupo familiar (...) não é o de determinar o processo de trabalho e sim, na teoria camponesa, o de determinar a força de trabalho e o nível de consumo, derivando-se daí o desempenho destas áreas econômicas" (pg.71).

No assentamento a produção é organizada coletivamente, definindo-se a participação da família através de atribuições específicas, onde observa-se sexo e idade. Ao pai de família cabe maior contribuição na esfera da produção: contribui integralmente na roça, ou em atividades relacionadas ao coletivo. O mesmo ocorre com jovens solteiros, ou filhos maiores de dezoito anos. A mulher cabe o que se chama "serviço", na esfera doméstica e a contribuição de meio período na esfera produtiva. É importante observar que o "serviço" não é remunerado, as mulheres têm participação de metade da quantia que cabe aos homens, na divisão dos resultados da produção (23). Também jovens solteiros e filhos maiores de dezoito anos, recebem o mesmo que os homens. A remuneração envolve o tempo de trabalho dedicado ao coletivo. Com relação aos filhos, aqueles que completam dezoito anos passam a fazer parte, enquanto integrantes, do grupo (24). Para os filhos menores estabeleceu-se uma escala onde, com o aumento da idade, aumentam também progressivamente o dispêndio de trabalho para o

(23) Na linguagem dos residentes no assentamento, refere-se que as mulheres, por participarem apenas meio período na "produção" - que indica todo o trabalho de cultivo na roça, para o coletivo - recebem 50% enquanto os homens têm direito a 100%.

(24) E o caso de apenas duas famílias que possuem filhos adultos, e o regimento interno estabelece que estes passam a integrantes do grupo com dezoito anos, com os mesmos direitos. No caso de existência de vagas (em função de desistências) estas também podem ser preenchidas pelos solteiros que completam a maioridade.

coletivo, e conseqüentemente a participação nos resultados da produção (25).

Entendo que as distinções simbólicas, em torno dos ~~espaços~~ espaços e atividades e envolvendo relações de gênero, podem ser discutidas tendo os dados acima (a participação na produção) enquanto fonte ilustrativa. Almeida (1986) faz uma importante observação acerca dos "modelos cognitivos", enfatizando a importância de se considerar "...regras, classificação e mapas que estruturam ações em práticas idealizadas (...). A existência de tais mapas dá visibilidade às práticas camponesas" (p.76). Suponhamos então que o mapa predominante na organização familiar, distinguindo espaços e papéis em função de sexo e idade esteja fundamentado, no assentamento em estudo, em uma "dominância paterna", na medida em que homens participam mais ativamente da "produção" - locus privilegiado do coletivo. É preciso observar então, em primeiro lugar, que qualquer destaque do "masculino" encontra-se diluído na noção de trabalho para o grupo - e não exclusivamente para a família. Poder-se-ia sugerir, também, que cabe ao homem maior distinção simbólica, enquanto representante da família no grupo. A nível ilustrativo, há predominância masculina nas comissões que discutem a organização do trabalho e do espaço. Porém, ao lado deste dado concreto elabora-se um

(25) O Regimento Interno, vigente na época da pesquisa, estabelece que todos os jovens participam da produção à partir dos 12 anos de idade, sendo que dos 12 aos 15 anos recebem 50% (o mesmo que as mulheres); dos 15 aos 18 anos recebem 80%; e os jovens que estudam trabalham nas horas vagas, recebendo por salário. O regimento ressalta ainda que, "a partir da atuação dos jovens na produção é compromisso dos mesmos participar de todas as atividades do grupo, como: reuniões de núcleos, reuniões de encaminhamento, estudo e assembléias". (p.16). No que se refere à dedicação ao estudo, no assentamento só há escola até a 4a. série primária, e alguns adolescentes estudavam em uma vila próxima. Pensa-se em viabilizar transporte e outros custos que envolvem a escolarização através do grupo.

discurso que presume a necessidade de revisão da divisão de papéis sexuais, expresso na noção de que há necessidade de "mais companheirismo", visando à construção de relações mais igualitárias. Em vários momentos foi possível observar (e no discurso isto é enfatizado constantemente) o auxílio dos homens nas tarefas domésticas, situado enquanto "ajuda": *"Ele ajuda, lava a louça ao meio dia, e eu lavo a noite"* (Janete, casada, 23 anos). Entretanto, não se ausentam as observações que reificam as diferenças de gênero: *"Fais, mas não como a gente"* (Marilena, casada, 31 anos).

A construção da agrovila, com refeitório comunitário, é visualizada como possibilidade de maior participação das mulheres no grupo, no trabalho coletivo. A agrovila, enquanto projeto, exemplifica que as relações de gênero no interior do grupo encontram-se em processo de reelaboração, como parte da construção de um ideal de convivência. Neste contexto, seria, a meu ver, equivocado localizar dominância masculina e menor participação das mulheres. É preciso observar estas estratégias de divisão de trabalho no interior daquele espaço, onde concilia-se o modelo de vivência anterior ao aprendizado, à revisão, ao "entendimento" sobre a igualdade de direitos. Desta forma, se por um lado evidencia-se o projeto de "grande família", onde todos dedicam-se ao coletivo, por outro, as definições de participação e contribuição se dão no interior da família nuclear.

Aqui situa-se a ponte para pensar, no interior da família, a dedicação à militância. Atuar continuamente na luta pela terra é considerado como trabalho, na medida em que os

militantes são liberados sem prejuízo na participação dos rendimentos resultantes da produção no grupo, ainda que apenas esporadicamente auxiliem no trabalho na roça ou outras atividades manuais (26).

A militância extra-grupo é, predominantemente, efetuada por solteiros. A família é situada enquanto empecilho para os casados, especialmente as mulheres.

De maneira geral, entretanto, todos são militantes: em situações específicas, como, por exemplo, o apoio à luta pela terra nas ocupações, todos integram as manifestações. Além disso, a diluição da "autoridade de pai" nas decisões acerca da produção no coletivo, bem como a dedicação das mulheres ao grupo (como aparece no cuidado das crianças no período vespertino por exemplo), sugerem certa abdicação da vida familiar em função do coletivo. As crianças demonstram desde cedo o aprendizado junto aos pais, e afirmam que "também vão ocupar terras", se isto se fizer necessário no futuro. Solteiros, por sua vez (pelo menos os quatro "liberados") exercem a militância como uma espécie de "vocação". Por fim, mais do que antes "camponeses sem terra" e agora assentados, todos de certa forma são integrantes do projeto de continuidade de luta pela terra.

Por outro lado a vivência coletiva não está isenta de tensões e conflitos. No próximo item, tratarei desta questão, onde será possível referenciar mais alguns aspectos da vivência

(26) Quando recebem salário na entidade que atuam, tem direito à metade daquilo que corresponde a quem se dedica integralmente na produção para o coletivo (o mesmo caso das mulheres, referido anteriormente). Em se tratando dos que não recebem salário, a remuneração é igual a dedicação integral à produção no coletivo.

familiar no coletivo.

4.5 - A VIVENCIA IGUALITARIA: TENSÕES E CONFLITOS

Conforme venho assinalando no decorrer deste capítulo, no assentamento procura-se conjugar o viver na terra, plantar, produzir, colher, estabelecido como meta e que foi motivo para o ingresso no processo de conquista, com a continuidade da militância na luta pela terra. Nos desafios, encontros e desencontros entre estas duas perspectivas, constrói-se uma imagem de si, dos sujeitos e do espaço. Esta imagem, que tem por objetivo justificar o coletivo, contrasta com os conflitos no cotidiano, onde mescla-se trabalho e luta, o coletivo e a convivência familiar, o "militante" e o "camponês", o projeto individual e a utopia da "nova sociedade". No limite da tensão está a saída do assentamento, a desistência do projeto, a busca de outras alternativas (27).

Quando se vive em grupo, pressupõe-se a aceitação de regras. Condição *sine qua non* para a realização do projeto igualitário. Para o trabalho na produção as regras são claras: prevê-se uma jornada diária de oito horas, de segunda a sexta-feira. E para as mulheres, como mencionei no item anterior (onde me referi também a participação das crianças e jovens), quatro horas diárias.

Foi possível observar discordâncias com relação a esta

(27) Após dois anos, dos 35 cadastrados, oito haviam saído, dos quais cinco foram substituídos. Os critérios de "substituição" serão referenciados no decorrer deste capítulo.

definição, em relação ao tempo de trabalho dispendido para a produção. E o descontentamento envolve os rendimentos obtidos:

Porque o trabalho é muito pouco. O trabalho é muito pouco, nós trabalhamos oito horas por dia só e é muito pouco. Eu acho que tem que trabalhar muito mais, olha, as seis horas da manhã tu pode tá na roça tranquilo. De tarde até escurece tu pode tá na roça, que nem as mulheres vim na frente e fazem o serviço, e os homens ficam trabalhando. Nós tínhamos que trabalhar bem mais que quem sabe que agora encheu a produção que foi baixa este ano" (Ana, casada, 34 anos) (28).

As concepções em torno do tempo a ser dispendido na produção, na roça, chegaram inclusive a suscitar um debate no grupo, visando à discussão de novas formas de organização no trabalho (29).

A tensão, neste caso, parece envolver o confronto entre um novo parâmetro para estabelecer o tempo de trabalho - 8 horas diárias - e os valores tradicionais do campesinato, onde o tempo de trabalho é definido de acordo com as tarefas, períodos de plantio, colheita etc., épocas distintas em que o tempo de trabalho pode ter maior ou menor intensidade. Neste caso, não se trata do tempo medido pelo relógio (30). De maneira geral, o tempo de trabalho no meio camponês parece coincidir com a fala acima: do nascer ao pôr do sol.

(28) Para dados acerca da produção no assentamento, ver Kleba (1992), que realizou um estudo sobre cooperação agrícola no assentamento "Conquista na Fronteira".

(29) Em entrevista que envolveu os membros da "coordenação" no assentamento, realizada na primeira etapa da pesquisa de campo, perguntei acerca do debate que havia percebido em conversas informais com os residentes no assentamento acerca da quantidade de horas trabalhadas, bem como a remuneração. Nesta ocasião afirmou-se uma disposição em rever as regras, colocando a possibilidade de remunerar por horas trabalhadas - "quem trabalha mais ganha mais", ou "quem não trabalha não ganha" - pois na "igualdade um fica na sombra do outro". A remuneração por horas trabalhadas, de acordo com a disposição de cada integrante do grupo, estava sendo discutida nesta ocasião como uma alternativa. Na etapa de pesquisa posterior, apenas mencionou-se que "ficou tudo igual", ou seja, jornada de oito horas com remuneração igual para todos.

(30) O tempo medido pelo relógio contrasta com o tempo medido pelas tarefas. Caldeira (1984), em estudo sobre a divisão do tempo em um bairro de periferia, faz um interessante apanhado desta questão (p.114-9).

Considerar o "trabalho muito pouco" tem como parâmetro ainda valores étnicos que enfatizam a dedicação exaustiva ao trabalho. Em se considerando a ética do colono, estabelece-se a utilização máxima da mão-de-obra disponível, visando ao progresso. Pois para os descendentes de alemães e italianos o bom colono ou aquele que pretende atingir a condição de "colono forte" ou de "colonos que se fizeram" (Seyfhert, 1992; Renk, 1990 respectivamente) precisa trabalhar muito (31).

A idéia de "progresso" aparece com faces distintas, ora envolvendo o integrante do grupo individualmente, ora diluindo-se no progresso e avanço do coletivo como um todo. Sentir o progresso individualmente esbarra em alguns dos limites impostos pela organização coletiva da produção. Trata-se da tentativa de conciliação entre a modernização e acumulação de capital para o grupo, e, simultaneamente, fazer com que cada integrante se perceba "progredindo". A produção em grande escala no entanto envolve uma experiência, para tornar viável um planejamento ao qual não estavam acostumados na condição de pequenos produtores. Assim, pelo menos neste estágio inicial, os integrantes do grupo não estavam conseguindo sentir o progresso individual ou da família. Este deveria ser percebido, por exemplo, na melhoria das condições de vida possibilitada pela viabilização de aquisição de bens de consumo. Os parâmetros pré-estabelecidos, que objetivam a igualdade de todos, são invocados, neste caso, como possibilidade

(31) Seyfhert utiliza o adjetivo "forte" referenciando que este é utilizado pelos colonos para indicar a situação em que se tem uma colônia padrão (25 a 30 ha.), uma safra anual (para comercialização), a produção de subsistência e a criação de animais (1992, p.36). Para os descendentes de italianos, Renk (1990) situa a noção de progresso com o adjetivo "colonos que se fizeram".

de atenuar o conflito: lembrando que ali não se prevê o progresso individual diferenciado, mas o investimento na prosperidade do grupo.

Os residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" não possuem local para fazer uma "roça particular". As experiências de trabalho coletivo são inovadoras, e é importante observar as sugestões de Esterici (1984), em estudo sobre as roças comunitárias. Nos casos estudados pela autora, ela observa que as roças comunitárias se mostrariam **"plenamente viáveis, desde que não entrem em contradição com o trabalho familiar e com as iniciativas que visam o atendimento de necessidades da família não supridas pela participação na roça comum"** (p.57). No assentamento em estudo, entretanto, faz-se necessário resolver as divergências em torno das concepções de trabalho no interior do coletivo, na medida em que da produção em grupo depende a satisfação das necessidades das famílias individualmente. Fica impossibilitada a contabilização do trabalho individual (na forma, por exemplo, de retorno em "consumo" para a família), o tempo e a energia gastos diluem-se no coletivo.

Subjacentes a noção da quantidade de trabalho, revelam-se projetos de vida distintos. Várias vezes, em conversas informais, os residentes manifestavam a preocupação com o "futuro". Na avaliação de alguns, o futuro depende da injeção de recursos externos (32), e os questionamentos acerca da produção insuficiente teriam solução a partir do progresso do grupo:

(32) Os residentes no assentamento foram beneficiados com o PROCERA nos de 88, 89, 91 e 92 (com interrupção no ano de 1990) conforme dados fornecidos pelo INCRA/Chapecó/1993.

"muita coisa se resolve através do econômico, quando o grupo conseguiu dá vantagens econômicas a gente consegue resolvê isso..." (Alexandre, solteiro, 28 anos). Mas as críticas referem-se principalmente aos moldes e expectativas em torno do progresso econômico, e uma afirmação foi enfática: " Tem gente aqui que pensa que fazendo prá comê chega, e o que vai sê do futuro dos filhos? Nós temos que pensa em fazê um pouco de futuro também " (Ana, casada, 34 anos).

"Fazê um pouco de futuro" envolve perceber que a família progride economicamente no interior do coletivo. Os investimentos dos resultados da produção estavam sendo direcionados especialmente para o incremento da produção coletiva, restringindo a participação das famílias nos resultados em quantidade suficiente à satisfação das necessidades básicas - o sustento, a alimentação. Sentir o progresso na família significa ainda perceber o aumento dos bens, o que entra em confronto com outro desafio do coletivo: o desapego dos bens materiais. Nas regras estabelecidas, ocorre a negação do aumento do "capitalzinho que a gente tem". Este capital pode constituir-se de gado, implementos agrícolas ou suínos. Para o pequeno produtor familiar, estes elementos podem servir de garantia para momentos de crise, quando a "safra" não supre as necessidades da família (33). A continuidade da utilização desta estratégia no interior do grupo esbarra nos limites para o rebanho, por exemplo (no grupo fixado em quatro cabeças por

(33) Conforme Garcia e Heredia (1972), entre outros.

família enquanto propriedade individual, conforme regimento interno). Para aqueles que resistiram à determinação e continuam realizando "negócios" com o gado objetivando o aumento do rebanho individual, resta optar entre desfazer-se do rebanho ou sair do grupo. Pois, de acordo com o regimento, qualquer aquisição individual pode ser feita, desde que não objetive lucros, na medida em que as atividades lucrativas contradizem um dos princípios fundamentais do coletivo: a construção da igualdade econômica. As tensões parecem localizar-se, neste caso, em projetos de futuro distintos: na organização do trabalho coletivo existe o projeto de "progresso", que se viabilizaria através da superação da condição de pequenos produtores. Para as famílias individualmente, o "progresso" apareceria no aumento dos bens, do "capitalzinho", na melhoria das condições de vida. Daí as diferentes concepções em torno do investimento dos lucros obtidos.

Um outro aspecto de conflito com o coletivo pode ser observado na delimitação do espaço da casa, único local que representa o "individual", a propriedade (ou o espaço) privado da família. No assentamento, tem-se como projeto a construção de uma agrovila, baseada na experiência de Ronda Alta no RS (34). A agrovila consiste na construção de casas próximas umas das outras, com infra-estrutura envolvendo saneamento básico e instalação de energia elétrica. Além disso, prevê também a

(34) A experiência de Ronda Alta serve como modelo enquanto forma associativista, e isso vale para todos os assentamentos. Dados sobre Ronda Alta podem ser encontrados em Zimmermann (1989), Rego (1990) entre outros.

construção de espaços comunitários: a cozinha e a creche.

A agrovila ainda é projeto, mas já foi definido o local e tamanho dos lotes. Parece não ter havido consenso em torno do local e tamanho dos lotes (20x40), por contrapor-se às aspirações (para alguns) de ter um lote "individual" onde, ainda que não se faça roça, seja permitida a organização de um espaço privado: aprova-se o projeto de agrovila, mas com lotes maiores, que permitam uma distância maior "... *prá tu podê plantá ao redor da casa um pezinho de flor, tê um arvoredó em roda da casa, porquê uma casa prá sê bonita precisa de arvoredó. Então eu acho que deveria de sê pelo menos 50x50*". (Ana, casada, 34 anos). Espelha-se, uma vez mais, a dificuldade de conciliar regras do coletivo com projetos individuais distintos. Na ausência de um lugar para fazer roça individual, reivindica-se o espaço da casa com maior amplitude, "prá plantá arvoredó", "fazê o que qué" (35). Neste sentido, o coletivo restringiria as possibilidades individualizadas de cada família na organização de seu espaço. A justificativa para a proximidade das casas situa-se nos próprios objetivos da agrovila: a economia na área de terras a ser destinada para as moradias, bem como maior facilidade de fornecer infra-estrutura.

Se a agrovila é importante por razões de racionalidade econômica, o significado político não deixa de ser mencionado: a proximidade, "melhor prá se reuni assim, prá discuti".

(35) A reivindicação de um espaço maior, no que se refere à localização da residência individual, envolve especialmente as concepções das mulheres, e não foi registrada em conversas com os homens. De maneira geral, o cuidado da casa e do jardim a ela associado, bem como da horta, é tarefa feminina.

A cozinha comunitária teria como objetivo liberar mão-de-obra para a produção: a mão-de-obra feminina, que na ausência do refeitório coletivo participa só meio período do trabalho na roça. Pensa-se na implantação como um processo, visando inicialmente o fornecimento do almoço enquanto as outras refeições - café da manhã e jantar - poderiam ser opcionais. Com isto, pretende-se amenizar os possíveis dissensos no que se refere aos gostos, na forma de preparo e tempero dos alimentos. Pelo que percebi a idéia de cozinha comunitária encontra boa receptividade (ela ainda é projeto, não está em funcionamento), ainda que se ressaltem os possíveis problemas que poderão enfrentar. Esta preocupação pode ser amenizada, lembrando de uma experiência de sucesso:

E, a gente sabe que vai enfrentá problemas no início e tudo mais. Tem uma experiência bem interessante, que tem cozinha comunitária lá em Bagé, que é um grupo coletivo de quarenta e duas famílias. É a primeira experiência a nível nacional, eles têm uma cozinha comunitária. Mas eles estão em barraco ainda, estão em uma situação muito mais precária que nós. E tá tão interessante que eles às vezes, ah, domingo vamo fazê assim, cada um na sua casa, né. Mas diz que então sem percebê chegô a hora do almoço e tava todo mundo ao redor da cozinha comunitária, e daí eles se deram conta que nem tinha comida, o pessoal já se acostumô. O costume, assim, que agora achava estranho ficá em casa só eles e as criança. Então é uma questão de se acostumá. (Júlia, solteira, 31 anos).

O depoimento apesar de longo é pertinente, na medida que suscita algumas questões. Penso que se trata de uma ilustração interessante acerca do costume como forma de estabelecer os moldes do coletivo: "se acostumá" faz parte das regras e situa-se como possibilidade de transformar valores, concepções de mundo e projetos dos envolvidos. E a palavra nativa que ilustra a

necessidade da mudança de valores que engendram a "cultura camponesa". Em última instância, "se acostumar" significa transformar a vivência individual, neste caso da "família camponesa", para uma "grande família" que trabalhando junto supre as necessidades coletivamente.

As "contradições da igualdade" manifestam-se também no que concerne à trajetória dos atores individuais, em termos de dedicação ao trabalho. Ao grupo, a produção (como já me referi anteriormente) ou a um tipo especial de trabalho: a militância, a "liberação" remunerada para atuar em instâncias organizativas fora do grupo. São quatro liberados integralmente, e outros ocasionalmente (para participar de atividades sindicais ou de organização político-partidária na região, entre outros). Alguns dos liberados integralmente pouco convivem com o grupo, o que sugere uma vivência coletiva diferenciada: a possibilidade de realização de um projeto individual de militância, visando não apenas o "grupo coletivo" mas uma "causa coletiva" diluída no tecido social mais amplo. As viagens, a participação em cursos e congressos (promovidos pelo MST ou outras entidades), o contato constante com públicos diferentes, produz o distanciamento em termos da quantidade de informações a que se tem acesso e, simultaneamente, uma diferenciação em termos do saber. Um dado a mais é digno de nota: todos os liberados integralmente são solteiros, e ao perguntar sobre esta restrição em termos de estado civil, mencionou-se a dificuldade no deslocamento para os casados, em função dos filhos, da família.

Como uma possibilidade de equalizar o discernimento e uma

participação política argumentativa, inclusive para justificar a dedicação ao coletivo, realizam-se cursos periódicos de "formação política" (36). Estes, quando têm lugar fora do assentamento, também contam com participação maior dos solteiros. Quinze dias antes da última etapa de pesquisa, havia sido realizado um curso de "formação política" no assentamento, o qual teria propiciado a participação àqueles que não tiveram acesso anteriormente, em função das dificuldades para deslocar-se. O curso contou também com a presença de residentes em outros assentamentos, que trabalham de forma "individual". A referência ao conteúdo do curso, salvo algumas exceções, foi feita com ressalvas. No decorrer de uma entrevista, mencionou-se:

Eu já fiz outros curso, que nem esse curso que teve agora, eu já tinha feito. E esse era mais prò pessoal que não teve, prá daí ficá mais parelho, um não ficá prá trás. Prá nivelá mais, senão um entende mais, prá tê mais consciência. (Maurício, solteiro, 28 anos).

Perguntei: "e o que é essa consciência de que vocês falam?", onde respondeu: *"é entendê mais, vê que a reforma agrária é preciso. Porque se o cara tá lá fora, tá alienado. E entra no grupo assim vê o que é a reforma agrária na prática mesmo, e o cara prá entendê isso têm que adquirí muita experiência"* (idem).

Apesar das ressalvas, houve exceções, onde mencionava-se o conteúdo dos cursos. Em uma ocasião, um assentado que havia participado de um curso, mostrou-me com orgulho o material que trouxe. Este contava com uma interpretação, e linguagem

(36) Os cursos de "formação política" são realizados com freqüência nas organizações coletivas, seja nos sindicatos, partidos políticos ou nos movimentos sociais. Em duas ocasiões, participei da assessoria em cursos com este caráter, um envolvendo o Movimento de Mulheres Agricultoras e outro um Sindicato de Trabalhadores Rurais. Nestes cursos procura-se fazer com que os integrantes de associações coletivas aprendam a elaborar teoricamente acerca de sua realidade.

simplificada e no estilo de cartilha, acerca do funcionamento da sociedade, da "evolução" de um sistema ao outro - feudalismo/capitalismo/socialismo - e as características organizacionais de cada sistema.

Assim, ao que se pode perceber, há um empenho em uma interpretação e identificação político-ideológica igualitária, a qual conta sempre com componentes envolvendo a "reforma agrária na prática", e a justificativa para a organização coletiva. Entretanto, penso que o projeto que visa "nivelá", "torná mais parelho" tem certa dose de ambição, na medida em que não parece haver parâmetro de comparação entre a dedicação exclusiva (ou quase) à "formação" (no caso dos "liberados"), e a fragmentação desta formação mesclada ao trabalho na roça, com acesso mais restrito às informações e acontecimentos que extrapolam os limites do assentamento. Como já me referi anteriormente, entendo que aqui situa-se uma das ambigüidades da vivência do projeto de militância: quando esta atividade está associada ao "ser campônes", no trabalho efetivo no assentamento, e quando é exclusivo. Uma tensão que, no limite, desencadeia a desistência do projeto.

O não enquadramento nas regras do coletivo implica na exclusão, na "desistência", na "saída do grupo". Foram oito casos (até a última etapa do trabalho de campo, sendo que três já não estavam mais lá no início da pesquisa). De cinco cadastrados (um solteiro e quatro casados), tive a oportunidade de acompanhar o processo de desistência. Identifiquei em alguns certo descontentamento manifestado em contato estabelecido antes de

saírem (37). Outros causaram estranheza, na medida em que as conversas que havia tido com eles anteriormente, lembravam entrosamento total ao grupo e as normas de convivência. O regimento interno, em caso de desistência, é claro: não se permite a negociação da vaga (o lote é, por definição, inegociável, na medida em que a área não está dividida). Prevê-se uma indenização, calculada em 30% do tempo de trabalho dedicado ao grupo, e que é remunerado em conformidade com o salário mínimo vigente na região.

Mas uma inovação demonstra que o regimento pode ser flexibilizado: em cinco casos houve permuta, onde as vagas foram trocadas com a substituição de residentes em assentamentos com "produção individual" (38). No entanto, de acordo com as informações na última etapa da pesquisa, esta estratégia constituiu-se em exceção, por entender-se que viria a estimular a desistência do projeto coletivo. A trajetória de vida dos novos residentes demonstra uma "pré-disposição" para o coletivo. Também participaram de ocupações e pelo menos três atuaram como liderança do MST nos municípios de origem. A escolha sugere o que parece ser uma característica do assentamento: uma espécie de seleção da "vanguarda", dos que "têm mais visão", "mais entendimento". Os novos residentes passaram inicialmente por um estágio de reconhecimento, para que eles - e o grupo - percebessem se se dispunham a trabalhar conforme as regras

37.?

(38) A estratégia de substituição do "individual" para o "coletivo" foi observado também por Cazella (1992), em estudo sobre o assentamento "30 de Outubro" em Campos Novos/SC. Entretanto, no "30 de Outubro", a permuta deu-se no interior do assentamento. No caso em estudo, isto não é possível, em virtude da não divisão de lotes individualmente.

estabelecidas.

Atentando para o perfil dos novos residentes, que vieram substituir os "desistentes", é possível observar que se trata de pessoas que trazem consigo a militância na luta pela terra. Este dado aparece com ênfase e freqüentemente é ressaltado, como atestado de pertencimento ao grupo coletivo. A título de ilustração, um dos novos residentes afirmava que há dez anos participa da luta pela terra. Estava acampado há dezoito meses, e coletivamente, "... já estava estudando, só faltò terra prá colocá em prática " (Augusto, casado, 30 anos). Outros dois "novos" também relatam uma trajetória semelhante de participação em ocupação, acampamento e contato constante com o MST. Além disso, tecem comentários freqüentes que valorizam o coletivo. Comparam, por exemplo, com a situação anterior (há os que estavam trabalhando individualmente em outros assentamentos), e referem que a organização faz com que vivam melhor.

No final da pesquisa o projeto de assentamento - e o grupo coletivo - estavam completando três anos de existência. Como procurei ressaltar no decorrer da descrição do viver cotidianamente o coletivo (em especial neste item), a experiência esteve permeada por tensões e conflitos, e apresenta-se como uma espécie de aprendizado. Procurei resgatar alguns pontos de tensão: os projetos distintos no que se refere ao "futuro"; as diferenças em termos do "viver coletivo" (os "liberados" frente aos que restringem sua vida ao assentamento); a vivência familiar e o projeto da "grande família". Os limites da tensão envolvem a "desistência", a "saída do grupo".

Acrescidas as desistências uma produtividade que, apesar de estar em ascensão, ainda encontrava-se aquém das expectativas, deixando as famílias em condições financeiras precárias (39). Cabe ressaltar que esta leitura "por dentro" que estou efetuando visa unicamente assinalar o projeto em suas várias faces, não se constituindo como uma crítica aos moldes estabelecidos. Acima de qualquer indagação, é possível perceber o empenho por uma vida melhor, mais justa.

Neste contexto, cabe questionar acerca dos estímulos para dar continuidade ao projeto. Venho ressaltando a trajetória dos assentados enquanto permeada pelo contato com novas concepções de mundo, ao mesmo tempo em que se percebe o empenho, a dedicação ao coletivo. Imagens que justificam a necessidade do coletivo, assinalando simultaneamente como deve ser a pessoa, o sujeito.

Penso que se faz necessário comparar o caso estudado com outras situações de assentamento e, como coloca Novaes (1984), não analisar as experiências de coletivização tendo como parâmetro apenas o "sucesso" ou o "fracasso" da experiência.

Zimmermann (1989), em estudo acerca do assentamento da Etel/RS, refere-se à "subordinação" que, na visão dos assentados, constituir-se-ia como um dos problemas da coletivização. Enfatizando a dinâmica daquele assentamento, que tem apresentado rearranjos constantes em diferentes moldes de organização -

(39) Não consta dos objetivos deste trabalho a descrição da situação das finanças, renda e produtividade do grupo estudado. Entendo que a ênfase nestes aspectos seria redundante, na medida em que eles mereceram destaque no trabalho de Kleba (1992), que envolve a "cooperação agrícola" neste mesmo assentamento, ao qual remeto o leitor.

totalmente coletivo, sem divisão de lotes; semi-coletivo, com a realização de atividades conjuntas, e individuais, entre outros - procura analisar esta movimentação interna do assentamento. Pensando na situação configurada no assentamento "Conquista na Fronteira", que tem como especificidade a impossibilidade de movimentação no interior do assentamento, é importante a observação de que **"o problema se situa na perspectiva do MST, em fazer com que seja conquistada uma mesma identidade, sem considerar a diversidade de situações e diversidade das famílias, insistindo na homogeneização de formas organizativas que deverá levar à coletivização"** (Zimmermann, 1989, p. 163). Um outro aspecto refere-se à inibição da "autonomia camponesa", da decisão de como, o que e onde plantar, que tornar-se-ia restrita nos projetos de coletivização (40).

Acredito que faz-se necessário refletir sobre as perspectivas em torno da continuidade do projeto de coletivização no assentamento "Conquista na Fronteira", levando em conta a sua especificidade, ou seja, frente a outros casos (como por exemplo a Etel/RS e o "30 de Outubro" em Campos Novos/SC, estudados por Zimmermann, 1989 e Cazella, 1992 respectivamente), não possibilitada a opção entre várias práticas associativistas. Penso que isto remete à consideração acerca da dedicação e empenho na continuidade do projeto, visualizado pelos residentes enquanto permitido pela dedicação, pela mudança de suas concepções de mundo e pelo anúncio de um modelo de "sujeito" que "se acostuma" e se

(40) A inibição da "autonomia camponesa" no interior dos projetos coletivistas foi levantada também por Esterici (1984), Cazella (1992).

"doa" ao coletivo. Antes, porém, é importante enfatizar ainda um outro aspecto, relacionado às mudanças e renovações no interior do coletivo: a **vivência da religiosidade**. Em primeiro lugar, pelo fato desta "doação", "dedicação" e "empenho" para e no coletivo tem uma relação com o viver religioso da luta. Em segundo lugar, se as tensões presentes na efetivação do assentamento situam-no enquanto construção de um modelo de convivência fundamentado no "novo", esta renovação parece esbarrar em limites: os parâmetros que vão se cristalizando nas regras constituídas e aceitas. Neste contexto, a religiosidade também deve ser transformada, e é importante observar o "lugar da religião".

4.6 - "O LUGAR DA RELIGIAO"

O exercício religioso, enquanto universo confessional, aparece nas representações dos residentes no assentamento como se estivesse em um momento de transição. Se a Igreja Progressista operou como "matriz discursiva" (e como norteadora da prática) no processo de conquista, hipótese com a qual trabalhei até agora, uma expressão utilizada por um informante ressalva a transitoriedade do exercício do religioso, em relação aos moldes em que foi vivenciado no decorrer da luta: **"religião é uma ilusão"**.

Diante do discurso que faz referência ao caráter alienador - expresso na "ilusão" - da religião, procurei observar

o exercício e representações em torno dos sacramentos e rituais do catolicismo (41). Segundo os assentados, batizam-se os filhos porque "é uma lei a ser cumprida", ou simplesmente porque faz parte da "tradição", é "um costume". Mas o curso de batizado (42) é considerado dispensável, "... porque nós aqui já sêmo mais adiantado que nas comunidade, já vivemo o coletivo" (Fábio, casado, 24 anos). Esta é a argumentação utilizada frente ao clero. Para o clero progressista, como mencionei anteriormente, ser bom cristão significa estar engajado em movimentos que visem a construção de uma "nova sociedade", ver Deus no próximo e entregar-se a sua causa. Neste contexto, a solicitação de dispensa da preparação para o batizado sugere o diálogo com os pressupostos da Igreja Progressista. Se esta enfatiza que a fé deve ser uma prática cotidiana e constante em favor da melhoria de vida, e que deve estar centrada nas relações comunitárias, aí parece situar-se o respaldo para, por exemplo, solicitar a dispensa do "curso de batizado". Mas a questão do novo exercício religioso não preocupa todos indistintamente, e há aqueles que veem o ritual do batizado como "...sendo a mesma tradição de antes, e daí, como diz o outro, a única diferença é que a comunidade ajuda assumi junto com os padrinho a responsabilidade pela educação da criança" (Vilma, casada, 28 anos).

Com relação à catequese, que visa a preparação para o próximo ritual - a primeira eucaristia -, havia um projeto para

(41) Todos os assentados do grupo estudado se dizem "católicos" nos moldes que descreverei no decorrer deste item.

(42) Trata-se de uma preparação litúrgica, exigida pela Igreja Católica para os pais e padrinhos da criança a ser batizada.

que ela começasse, mas dentro de um conteúdo ajustado ao viver coletivo. O material a ser utilizado deveria, como ocorre na educação escolar, refletir a situação do grupo, e a elaboração estaria a cargo do MST.

Ao que parece, o exercício da religiosidade deve ter um modelo novo, e é assunto para ser discutido:

Até esta questão, a gente tá discutindo esta questão da religião, mesmo quando a gente chegou aqui a gente sentô com o pessoal da Igreja, a gente até tirô umas linha, de como a gente ia atuá na questão da religião. Eles [os agentes do clero do município] não são contra esse novo modelo que a gente qué. Eles até concordam com isso, mas eles não têm um novo modelo, esse novo modelo nós mesmo é que vamo tê que fazê (Bárbara, casada, 28 anos).

O novo modelo prevê que as celebrações respeitem "o que se acha importante para o grupo". Entende-se a necessidade de uma reformulação em relação àquilo que deve ser celebrado. Assim, o grupo decide o momento de celebrar, fazendo que este ato coincida com datas e celebrações significativas para o mesmo.

Quando perguntei acerca da ausência do "culto dominical", costumeiro nas comunidades de origem, as explicações giravam em torno da reunião constante, em especial a assembléia semanal, que viria substituir, na medida em que "serve para se encontrar". Da mesma forma, não haveria necessidade dos "grupos de reflexão" pelo fato de já existirem as reuniões de núcleos, "... que a gente não pega como um grupo de reflexão, que nem a igreja, mas a gente se reúne" (Fábio, casado, 25 anos).

Estas concepções não excluem a valorização e respeito àqueles que desejarem seguir os rituais religiosos, o que consta inclusive no regimento interno. Mas os discursos são sugestivos

no sentido de uma inversão de papéis: do diálogo inicial da Igreja Progressista com os camponeses, auxiliando na interpretação da necessidade de ir à luta, e agora a solicitação de reformulações que vem dos próprios fiéis, apontando a necessidade de adequar o exercício da crença à sua realidade.

No assentamento "Conquista na Fronteira" as entidades pastorais - como a CPT - encontram-se ausentes. De acordo com os assentados, membros do clero envolvidos com a CPT no município, convidam-os freqüentemente para relatar sua experiência - em especial a organização coletiva da produção - nas comunidades vizinhas (43).

A ausência da CPT constitui-se, a meu ver, em um dado significativo. Em entrevista com um "liberado" (para o MST), e que reside no assentamento, quando falávamos acerca da relação entre a CPT e o MST, este mencionava que existe um "canal", estabelecido através de uma pessoa, que tem a incumbência de realizar o contato e comunicação entre ambos. Refere que hoje MST "caminha com suas próprias pernas", e não precisa pedir "conselho aos padres". A relação assim descrita parece apontar para o caráter de atuação da CPT que os agentes religiosos assumem: a prestação de um "serviço". Assim, passado o momento de luta pela terra, a Igreja seria convidada a retirar-se, e sairia de cena (44)? Sem dúvida, a relação CPT/MST merece ser melhor

(43) Esta informação consta em relatos dos assentados, mas não foi possível acompanhar a realização desta atividade. A influência do grupo a nível do município e região, em termos de atuação política, extrapola o relato desta experiência, na medida em que os residentes no assentamento participam ativamente do Sindicato de Trabalhadores Rurais e da organização do Partido dos Trabalhadores.

(44) No assentamento da Etel/RS, estudado por Zimmermann (op. cit.), a CPT exerce atividades no assentamento. Naquela situação, a autora observa que há dissensos em relação ao apoio às formas de organização propostas pela CPT e pelo MST. Ver p. 128 e ss.

discutida, o que não consta dos objetivos deste trabalho: limito-me aos reflexos desta relação no grupo em questão.

No decorrer do trabalho, perguntei-me freqüentemente se a referência à atuação da Igreja Progressista caracterizada enquanto "serviço" sugere que os conteúdos repassados tenham operado no vazio. Concordando com Paulilo "que uma pessoa não entra em uma luta dessas e sai da mesma forma que era antes" (1991, p.99), sugiro que a motivação da fé no decorrer da luta aparece com outros parâmetros na situação de assentamento, e em especial no caso em estudo. Do ideal de "ter a terra" para a "construção da nova sociedade", onde a luta deve ter continuidade na terra conquistada, traçam-se diferentes formas de continuar "animando" frente às crises que freqüentemente assolam a vida no assentamento, sejam estas decorrentes da dificuldade de adaptar-se ao coletivo, da frustração da safra ou do descontentamento com a quantidade produzida. Menciona-se a necessidade de uma "mistica forte" (45): que deve servir de apoio em momentos de desânimo. A mística entretanto, não deve contemplar apenas estes momentos, na medida em que deve ser acionada também na festa, nas comemorações, nas reuniões. Reformulações no viver da religiosidade, pois " hoje o que segura o pessoal é o entendimento" (Ademir, casado, 33 anos). Entendimento que modifica os parâmetros e expressões da crença: " hoje se segura um militante através de um grito de ordem, não precisa tanto de

(45) A "mistica", em linhas gerais, engloba a necessidade de viver a luta com energia, com disposição, com animação. Trata-se da renovação constante da utopia, e parece contemplar a expressão máxima do viver religioso da luta. Continuarei esta discussão no decorrer deste item.

reza. *Se mostra muito mais na prática*" (idem). "Prática" que no entanto não elimina o revestimento simbólico, a alimentação constante da crença no projeto. . Do culto ao pé da cruz ao hino junto à bandeira hasteada, o sentimento comunitário e celebrativo é visto como algo que deve ser constantemente reforçado.

A necessidade de criar uma "mística forte" foi mencionada diversas vezes. As significações em torno desta noção - a "mística" - consta em documentos do MST: "**... um elemento propulsor, que anima e alimenta o projeto**" (1986, p.103). Projeto que envolve a continuidade da luta, e que deve ser reavivado constantemente, em "**... um clima festivo, animado e de companheirismo**" (idem). O documento sugere que a "mística" esteja presente em todos os eventos, como cursos, congressos etc, onde deve-se observar as etapas de maneira que estas contenham atividades que envolvam o sentimento, como cantos, teatros, palavras de ordem, trovas entre outros.

Ao que se percebe, há um empenho no sentido de reforçar os motivos da luta também na situação de assentamento. Neste contexto, o ato de celebrar é visto como fundamental: "**este é o ato que deve coroar e reencontrar os que se dedicaram pela causa (...)** e reconhecer que a ação de todos é forte quando a união é forte. Celebrar é devolver a cada um a energia gasta para que a meta se realize" (MST, 1986, p.105). Mudam-se as datas de celebrações que envolviam o calendário católico tradicional, e também os símbolos. Conservam-se datas significativas, como Páscoa e Natal, mas outras são acrescentadas: a data da ocupação (25 de Maio), a "chegada" no assentamento (24 de Junho), entre

outros. Como conteúdo simbólico, as encenações procuram renovar as sensações daquelas ocasiões, que foram importantes para o projeto de vida em exercício. A celebração pode ser uma manifestação política, não se restringindo à "missa" ou ao "culto".

Se podemos situar o exercício da religiosidade enquanto reforço constante da luta - nas acepções mencionadas acima -, penso que não menos importante é o enfoque de outros aspectos, que vão além da ritualização e celebração: refiro-me à dedicação ao projeto, ao "ser militante" construído no processo de conquista.

O ideal traçado para o sujeito militante, que se dedica ao coletivo, na sua expressão e representação, nos símbolos que devem guiá-lo, parecem encontrar semelhanças em uma "vocaçào para o outro". A vivência cotidiana no coletivo, procura acentuar progressivamente um processo de "saída de si" e conversão para o outro - a dedicação à causa. Na dedicação para a continuidade da luta, uma das justificativas para a vivência coletiva, podem ser observadas semelhanças com a dedicação religiosa à causa dos pobres, opção do clero e leigos da Igreja Progressista. No interior desta opção, valoriza-se o desapego do eu em função do outro, e se tem como ideal a "construção da igualdade". Neste contexto parece sobressair-se o viver religioso conjugado a um projeto político: a dedicação, adicionada a uma crença constantemente renovada, e animada pela "mística", pela projeção para a "utopia da nova sociedade".

Diante destas questões, é possível sugerir que o conteúdo veiculado no decorrer da preparação e processo de conquista da

terra não operou no vazio, ou apenas como "mediação", "serviço". Na dimensão da militância, visualiza-se o aprendizado de um novo modo de viver na terra, um modo de vida que situa-se como "vocação", dentro de um projeto que exige a dedicação.

Penso que estas questões podem ser observadas em representações e práticas que vão além do exercício da religiosidade. Este, tal como a adequação das relações familiares no interior do coletivo (as quais fiz referência anteriormente), permite sugerir a construção do projeto de coletivização, o "novo modo de vida", dentro de um processo, onde "novo" e "velho", "antes" e "depois" não se situam como dois momentos distintos, mas como concepções e práticas permeadas por rupturas e continuidades.

Como indicativo destas questões, dedico o próximo item às falas em torno do empenho e continuidade do projeto, visualizado pelos residentes enquanto permitido pela entrega à causa, pela mudança em suas concepções de mundo e pelo anúncio de um modelo de sujeito que se dedica e se "acostuma" ao coletivo.

4.7 - SER "DO" E "PARA" O COLETIVO

As falas em torno daquilo que se espera dos integrantes do grupo coletivo enfatizam a necessidade de dedicação, o que implica em transformar aos poucos a visão do que significa viver e trabalhar na terra. Pois como venho demonstrando, aqui trata-se também de "lutar pela terra de todos". No que se refere aos sujeitos envolvidos, espera-se uma mudança que aos poucos

transformaria a idéia de pequeno produtor individual, acrescentando à produção e a todos os aspectos da vida cotidiana um direcionamento para o coletivo.

O contraste com a situação de acampamento, relacionada à vivência atual, evidencia o que se espera dos sujeitos que integram a organização coletiva:

Agora, a maior dificuldade ainda é depois que a gente conquista a terra. Porque quando tu busca a terra, todo mundo tem aquele objetivo, né. Agora depois que tu vai prá terra o individualismo prevalece. Aí tu conhece as pessoas. Aí tu se acomoda, ou a tendência é voltá ao velho, aos vícios do pessoal e tal. (Júlia, solteira, 31 anos).

De maneira fragmentária, em vários momentos das falas mencionam-se os "vícios" (46), anunciando simultaneamente como deve ser a pessoa, o sujeito:

Porque o trabalho coletivo é uma outra vida. Têm que mudá a cultura da pessoa. Não é que têm que acabá, mas têm que mudá. É uma coisa muito boa, mas é difícil. A pessoa têm que tê muito entendimento, não é dizê que vai pró grupo e tá acabado. No caso têm que vivê esta experiência (Maurício, solteiro, 28 anos).

O que se observa é a elaboração de uma necessidade de mudança, que deve ser propiciada pelo "entendimento". Na mesma fala, dando continuidade à conversa e ao raciocínio, o informante sugere que há pessoas "que não conseguem mudá a cultura. Ou pelo menos parte da cultura. Porque totalmente a pessoa não vai mudá, nunca vai conseguí. Têm que se livrá dos vício" (idem). Uma pré-disposição para a mudança é esperada, e esta ecoa nos discursos como uma "disciplina para o coletivo":

(46) A palavra "vícios", significa, em linhas gerais, um apego ao modelo de convivência do pequeno produtor. Consta nos documentos do MST, e será abordada no decorrer deste item.

A gente têm que fazê uma guerra consigo mesmo, né, tentá conquistá alguma coisa abandonandó aquilo que a gente era acostumado nas comunidade, né (...) exige uma auto-disciplina, só que não só disciplina só nos horário assim, mas em todos os sentido (Fábio, casado, 25 anos).

Na continuidade da conversa (a entrevista foi realizada com o casal), a mulher acrescenta: *"e mesmo se programá, porque antes de vim pro grupo tu tinha toda a liberdade, só que agora tu tá sabendo que não vai trabalhá só prá ti, que tu têm trinta ou quarenta pessoas"* (Luisa, casada, 23 anos).

Aqui é importante localizar matrizes discursivas que operam na elaboração destas falas. A construção do "modelo do sujeito" que se dedica ao coletivo e à militância é percebida como um processo. Entretanto, no decorrer deste processo as ações delineadas não parecem emergir espontaneamente, e a não assimilação precisa do vocábulo "vícios". É um exemplo. Percebe-se dificuldades em explicar. Os "vícios" são identificados enquanto mudanças necessárias, resquícios da maneira tradicional do "ser camponês", neste novo contexto, aquele modo de vida deve ser superado.

As significações dos "vícios" podem ser encontradas na produção teórica elaborada pelo MST. São dez ao todo: "individualismo", "personalismo", "espontaneísmo", "anarquismo", "imobilismo", "comodismo", "sectarismo ou radicalismo", "aventurismo", "auto-suficiência" (MST, 1986, Caderno de Formação nº 11). Os "vícios" são assinalados enquanto determinados "pelas formas artesanais de produção", e que devem ser eliminados. O caderno de formação citado, propunha-se "ajudar a discutir os problemas de organização dos trabalhadores, sobretudo após a

conquista da terra, nos projetos de assentamentos" (idem, p.3). É importante citar exemplos de algumas atitudes onde manifestar-se iam os "vícios": "o individualista é o tipo oportunista que acredita apenas no indivíduo (...) (p.29); "o personalista está sempre defendendo interesses pessoais (...) (idem); "o espontaneísta é resistente ao planejamento dos trabalhos e ações e muito menos age conforme um plano de trabalho" (p.30), e assim segue.

Não é objetivo deste estudo um aprofundamento dos conteúdos das cartilhas do MST. No entanto, considereí pertinente citar as significações dos "vícios", principalmente para perceber que, na vida dos assentados, aquilo que se aprende nos cursos de formação, nas cartilhas, ou no contato constante com assessores do MST, não têm eco imediato: os sujeitos não aparecem como meras caixas de ressonância, e a apreensão destes aspectos aparece nas falas e práticas de maneira fragmentária e com modificações. A comparação daquilo que foram - camponeses, pequenos produtores familiares - com aquilo que se pretende sejam - integrantes de um grupo coletivo, militantes contínuos na luta pela terra -, reflete-se no discurso e nas ações não sem resistência e/ou estabelecimento de outras alternativas.

No coletivo há uma ênfase constante no econômico, na organização da produção. Na época em que realizei o trabalho de campo, estava-se delineando e implantando a "cooperativa". Assim, houve momentos em que causavam estranhamento as minhas preocupações: perguntas sobre as relações entre e nas famílias, aspectos que extrapolam o econômico, emergindo enquanto uma nova

ética na relação com a terra. No contexto de um discurso fechado, ainda que expresso em fragmentos e com contradições evidentes, eu utilizava a estratégia de comparação com o "tempo anterior". Em relação àquele modo de vida, evidenciava-se nas falas e práticas a necessidade de "se acostumar" ao novo, "submeter-se": uma espécie de regra para quem vive no coletivo. Assim, sugeriam que "aos poucos a gente vai se acostumando". Cito como exemplo a tomada de decisões em assembleia, onde prevalece a opinião da maioria: *"é, a gente tentò desde o começo colocá que têm que se submetê, no caso, a maioria, né, mesmo que eu perca, a minha proposta, mas eu vou ajudá e apoiá a proposta da maioria"* (Leonardo, casado, 34 anos). Na submissão, o que está em jogo é a transformação do trabalhador individual para o coletivo: *"o pessoal leva muito isso né, o trabalhador individual. Mas não é a maioria ... a maioria se submete"* (Júlia, solteira, 31 anos).

A vivência do novo projeto exige, portanto, uma mudança radical da pessoa, do sujeito. Deste espera-se que a "individualidade" - considerada um "valor do capitalismo" - seja abandonada em função da dedicação ao próximo, da solidariedade. Esta dedicação encontra respaldo na necessidade de transformar as relações habituais no meio camponês, em nome de um modelo novo, que engendra uma proposta holística e está pautado na igualdade: a "nova sociedade".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

TRANSFORMAÇÕES NA LUTA PELA TERRA

No decorrer do trabalho preocupe-me em resgatar o processo de luta pela terra, observando a forma pela qual este foi vivenciado pelos atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira". Para estes, o processo não parece terminar na "terra conquistada", na medida em que a dedicação ao viver "coletivo" é justificada, ainda que não exclusivamente, como possibilidade de dar continuidade à luta pela terra.

Tecer considerações afirmativas acerca da experiência analisada pode ser temeroso: por um lado, trata-se de um estudo de caso revestido de especificidade; por outro, a cautela na explicação das significações que envolvem a organização dos assentamentos aparece também na avaliação conjunta destas experiências. Ciente destas limitações, penso que o caso estudado permite sugerir pistas para entender a organização em torno da luta pela terra e também da vida na terra conquistada, parte desta mesma organização. Parece redundante registrar, mas este trabalho, como outros, contém lacunas: daí a importância de, ao invés de formular proposições afirmativas, levantar questões que

a análise isolada de uma experiência não responde. Ou, talvez, nem mesmo a avaliação conjunta destas experiências, na medida em que cada estudo terá sempre um olhar específico, parâmetros estabelecidos pela leitura de quem analisa.

Colocadas estas ressalvas, pretendo resgatar aqui contornos do olhar privilegiado no decorrer do texto. Penso que a ênfase na construção da militância no decorrer da luta pela terra permitiu observar que, no caso estudado, a dedicação à luta possui um caráter religioso. O revestimento religioso da luta entretanto não parece circunscrito à interpretação da realidade material via interlocução da Igreja Progressista: a influência do clero progressista é óbvia, mas qual é o caráter religioso da luta? Este se reduz à percepção dos fiéis em relação à seu lugar social, em termos de sua situação econômica, determinando então a necessidade de ir à luta? Penso que a descrição dos pressupostos ideológicos, que procurei ressaltar no decorrer do trabalho, permitem sugerir que o valor político-religioso da luta engendra aspectos que vão além da solução de carências materiais, na medida em que os moldes da dedicação nos diversos momentos e acontecimentos têm a crença como parâmetro, a fidelidade a um projeto, a uma doutrina, através de uma "mística". Pois se a justiça está na distribuição, no repartir o capital - no caso a terra - , esta partilha só estabelecerá a justiça definitiva se pautada no viver igualitário. Acredito, portanto, que uma "utopia da igualdade" é construída no decorrer da luta pela terra.

Observar a "luta por dentro" teve como objetivo perceber os parâmetros que a norteiam. Certamente estes não estão só no

interior, localizando-se apenas a nível dos sujeitos na luta, o que seria a meu ver reducionista, mas também da mesma forma não parecem passíveis de explicitação observando exclusivamente o MST enquanto "movimento". Considerar as concepções e práticas dos atores sociais em movimento parece permitir ainda a visualização das diferentes conotações do "ir à luta": na preparação, na ocupação, no "ser assentado". Situações que espelham rupturas e continuidades, não classificáveis mecanicamente enquanto tempo "anterior" e "posterior", ainda que se localizem como diferentes contextos de dedicação a uma causa maior, expressa no ideal de "transformação da sociedade". Este ideal, entretanto, foi também construído no decorrer do processo, e não foi a inspiração inicial para "ir à luta".

Outra questão importante, e que merece ser melhor pensada, é a não homogeneidade da militância. Todos são militantes, estão na luta, mas internamente há diferentes formas de "estar" e "ser". Esta questão fica evidente, no interior do assentamento, em se tratando dos "liberados" contrapostos àqueles cujo cotidiano e participação na luta se reduz ao viver dentro do assentamento. Mas ela aparece também nas ambigüidades que revestem as representações de cada uma destas situações - os "liberados" e os "outros" -, e a questão da referência a concepções elaboradas pela intelectualidade do MST é flagrante neste sentido. Quando eu perguntava "o que é a mística" as respostas eram evasivas. Entretanto, os residentes no assentamento elaboravam perfeitamente a necessidade de alimentar a luta permanentemente, ressaltando a positividade daquela forma

de viver. Após procurar nas cartilhas do MST, pude perceber que a "mística forte", apontada como necessária para conter o desânimo e aliviar tensões, envolve uma reformulação de valores que estavam presentes no decorrer da organização, ocupação e acampamento. Ou seja, parece possível sugerir que, percebida a eficácia do viver a luta religiosamente, procura-se injetar valores político-ideológicos via moldes religiosos. Explicitando: penso que a referência ao "místico" visualiza a permissão da alimentação da utopia e, por este motivo, referencia-se como necessário.

Outro aspecto que merecer ser resgatado aqui é a singularidade do assentamento "Conquista na Fronteira", no que se refere aos moldes organizacionais, frente a outros assentamentos. O significado de assentamento, bem como da condição de ser assentado, no que concerne às diferentes situações que se enquadram nesta categorização, tem merecido a análise das ambigüidades que estão coladas a estes termos. Andrade (1991) discute a categoria de "assentamento" contrapondo-a à "colonização". Na comparação de ambas as categorias, assinala que "...é no contexto do I Plano Nacional de Reforma Agrária que as categorias assentamento e assentado assumem com toda força seu sentido político" (p.65). Aponta que anteriormente possuíam a mesma conotação de "colonização" e o "ser assentado" referia-se aos beneficiados pelos projetos de colonização. O sentido político do termo assentado, portanto, tem relação com a organização coletiva em torno da reivindicação da terra, onde o

acesso a esta passa a tornar-se resultado de conquista, de luta. A partir daí, "...colados a idéia de assentamento passam a estar os termos comunal, coletivo, comunitário"(idem).

O modelo ideal para viver no assentamento passa então a ser o "coletivo", o "comunitário". A proposta modelar é gerenciada através do envolvimento dos intelectuais do MST, e encontra também a simpatia dos chamados "técnicos progressistas" do Estado, que através do exercício profissional (em especial via EMATER, INCRA), apóiam e incentivam as práticas coletivistas. Neste contexto, conforme sugere Esterici et al (1992),

...a segunda década de 1980 foi profícua em destacar "assentamentos"-modelos, fundamentados na matriz da produção coletiva e/ou associativista, em franca alusão ao projeto difundido pelas organizações ligadas à Igreja e aos técnicos progressistas do Estado"(p.11)

O modelo de organização destacado envolve o assentamento de Ronda Alta, no RS, que "...representava a utopia de uma nova sociedade, fundada na abdicação dos egoísmos e exaltação dos altruísmos" (idem).

Diante desta situação, inúmeros trabalhos têm procurado dar conta das situações que concorreriam ao sucesso do modelo preconizado, qual seja, a coletivização. Uma das questões ressaltadas como possibilidade de "sucesso" é certa similaridade na situação dos integrantes do assentamento - ou dos "grupos coletivos" no interior deste -, no que se refere à composição da força de trabalho, ciclo de vida dos grupos domésticos e também a origem étnica. Fatores que podem contribuir para o "sucesso", e que também de certa forma aparecem no assentamento "Conquista na Fronteira". No entanto, penso que, não menos importante, é a

adesão ideológica ao projeto. Isto pôde ser observado, no assentamento estudado, pelo menos em dois sentidos: a seleção progressiva dos integrantes do grupo e a reafirmação constante da continuidade da luta enquanto projeto de vida.

Penso que na proposta modelar pode ser observado um caráter impositivo. Questão interessante, que evidencia contradições no participar da luta. Por um lado, o "modelo" serve como guia, e aos poucos procura-se transformar as relações no cotidiano, seja na organização do trabalho, nas relações de gênero entre outras. Estas transformações, entretanto, tem um objetivo: as regras do viver igualitário, coletivamente. Por outro lado, a positividade da vivência anterior é resgatada, especialmente o processo de conquista, o que parece ocorrer em relação à religiosidade, ou seja: a transformação aqui é estratégica, na medida em que a presença de valores religiosos, sustentando a utopia da conquista foi fundamental. Daí a transposição do místico também para o assentamento.

Há no assentamento estudado um reforço interno ao grupo, calcado na reafirmação constante da crença no projeto, na utopia que embasa a dedicação. E também a contraposição e certo estigma frente àqueles que, sendo beneficiados pelas desapropriações de terras para fins de Reforma Agrária - viabilizadas pela pressão da organização coletiva, sem dúvida - , trabalham individualmente. Aqui situa-se a valorização positiva do coletivo, que simboliza a "organização", frente ao "individual", que demonstra o egoísmo, a falta de dedicação e o desinteresse pela transformação da sociedade. Nestas concepções, os residentes

no assentamento, diante dos parâmetros estabelecidos pelo MST, constituem os "bons assentados". A valorização da organização coletiva da produção e do cotidiano frente aos que decidem produzir individualmente, com críticas a estes últimos, encontra semelhanças nas justificativas apontadas por ocasião do fracasso das experiências associativistas em assentamentos. Como observa D'Incao (1991), é possível apontar um caráter moral da ideologia comunitária ou coletivista, discurso que atesta a presença da Igreja e do MST no decorrer do processo. E

... este maquinaismo - associado/bom individual/mau - marca profundamente as relações entre os próprios trabalhadores associados. Quando vão discutir - nas próprias assembleias da associação - os problemas enfrentados no assentamento, os trabalhadores referem-se sempre à falta de união, de espírito comunitário...(p.96).

O "espírito comunitário" envolve um exercício, e sua implementação parece condicionada a certa disciplina - de parte dos integrantes do projeto individualmente -, uma vigilância internalizada e constante para o coletivo. No contexto das tensões que envolvem a efetivação do projeto coletivo, onde as propostas em muitas ocasiões são construídas **"...para os trabalhadores e não junto com os trabalhadores"** (Andrade, 1991, p.73), situa-se, a meu ver, a necessidade de voltar os olhos para experiências como a do assentamento "Conquista na Fronteira", onde enfatiza-se o sucesso. Ali mesclam-se o "modelo" e a adoção de estratégias específicas para solucionar problemas no cotidiano. E, neste caso, a construção de regras envolvendo um ideal de convivência parece condicionada aos valores ideológicos, na medida em que todos os aspectos do cotidiano, seja no que

concerne ao envolvimento das famílias, à organização do trabalho e mesmo o exercício da religiosidade, estão fundamentados no "novo", no diferente, na visualização e reafirmação permanente da utopia da igualdade. E neste sentido que se evidencia a vivência religiosa da luta - que tem continuidade -, enquanto permeada pela fé, pela crença, pela fidelidade à doutrina do projeto, ainda que esta fé e esta crença contenham parâmetros distintos daqueles que se faziam presentes na interlocução da Igreja Progressista (no decorrer do processo de conquista).

A organização e união, por outro lado, permitem a construção coletiva da resistência. Poder-se-ia afirmar que esta resistência envolve um confronto com o Estado. E certo que é a este que se dirige a "pressão", uma vez que é o responsável pela viabilização das desapropriações. Entretanto, os moldes do comunitário e do coletivo procuram resistir também aos males que não estão localizados e/ou incentivados pelo Estado: a resistência é direcionada especialmente para o "individualismo", o "egoísmo", a falta de solidariedade, características e valores pessoais que devem sofrer metamorfoses (ou serem abandonados) para que se concretize a utopia igualitária.

O "mito de origem" do coletivo, cristalizado na identidade de "sem terra", é reavivado na continuidade da luta pela terra. Inibir o sentimento de propriedade individual constitui-se em justificativa para a não divisão da área de abrangência do assentamento em lotes individuais. Mais do que a não propriedade jurídica, documentada, parece ser o sentimento de "não possuir" que tem importância para o viver coletivo. Se os

residentes no assentamento "Conquista na Fronteira" visam, através do coletivo, dar continuidade a luta pela terra, esta forma de viver confere ênfase dupla às significações da adesão ao projeto: a prevenção contra a expropriação e a contribuição para a "transformação da sociedade". Daí a necessidade de "se acostumar" frente as tensões que indicam as dificuldades e a complexidade da gestão e reprodução do "modelo".

O sentimento de pertencer ao coletivo aponta ainda uma outra dimensão. Parece haver uma seleção progressiva dos integrantes do projeto, na medida da consolidação do viver coletivo. Isto sugere a seleção da "vanguarda" onde permanecem apenas as pessoas que aderem com firmeza à consolidação da utopia da igualdade. Neste contexto, se nos problemas levantados para efetivação das práticas associativistas podem ser apontados a inibição da autonomia camponesa, a viabilização e continuidade do grupo coletivo no assentamento aqui analisado aponta para a dimensão significativa da adesão individual, de cada membro, ao projeto ideológico comum. E neste viés de análise que venho situando o componente "militante" dos membros do grupo enquanto característica que unifica. Daí a necessidade de atentar para a construção do "sujeito-militante", simultaneamente ao delinear do projeto coletivo.

Assim, a luta não faz parte da vida: é a vida.

Minha tentativa no decorrer do trabalho foi o resgate das significações da luta pela terra. Penso que trata-se de um processo complexo, com inúmeras nuances, e a descrição efetuada

aqui não o contempla em sua totalidade. Procurei deter-me mais nas fissuras, rompimentos, rupturas, do que na certeza da linearidade. E se a luta é vida, ela tem continuidade: já se passaram dois anos desde a pesquisa de campo e certamente os componentes da luta que é a vida sofreram acréscimos e transformações. Mas é igualmente certo que, no assentamento "Conquista na Fronteira", a terra continua sendo "terra de luta pela terra".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ABRAMOVAY, Ricardo. **Campesinato: lógica econômica e políticas públicas.** Campinas, SP: UNICAMP, 1989. (Trabalho de conclusão do seminário Teoria e Metodologia III, Doutorado em em Ciências Sociais, datilografado)
- AGOSTINI, Nilo. **Consciência e conscientização.** *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, fasc. 197, mar. 1990
- ALMEIDA, Mauro B. **Redescobrimo a família rural.** *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* Rio de Janeiro: ANPOCS, vol. 1, no.1, junho de 1986.
- ANDRADE, Maristela de F. **A coletivização da produção nos assentamentos de reforma agrária.** *Cadernos do CEAS*, Rio de Janeiro: no. 142, nov/dez de 1992.
- AURAS, Marli. **Guerra do contestado: a organização da irmandade cabocla.** Florianópolis: Ed. da UFSC/Cortez, 1984.
- A LUTA PELA TERRA.** São Paulo: CESEP, 1986. Fasc. II
- BLOEMER, Neusa, NACKE, Anelise. **Recuperando o cotidiano dos Kaingang do Toldo Chimbangue à partir do seu lado antropológico.** Belo Horizonte, (datilografado) 1992. (Apresentado na VIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1992).
- BOITEUX, José Artur. **Deste Catharinense: de Florianópolis a Dionísio Cerqueira.** Florianópolis: Livraria Central de Alberto Entres & Irmão, 1931.
- BONI, Luis Alberto de. **O catolicismo da imigração: do triunfo à crise.** In: LANDO, A. M. (org) **RS: Imigração e colonização.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.
- BOSI, Alfredo **Colônia, culto e cultura.** In: **Dialética da Colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 11-63
- BRASIL. Ministério da Agricultura e Reforma Agrária.** Principais indicadores sócio-econômicos dos assentamentos de reforma agrária. Brasília, 1992. V.I (Versão preliminar do relatório final do projeto BRA 87/022)
- BRUNO, Regina. **UDR: os "sem terra" dos patrões.** PROJETO DE INTERCAMBIO DE PESQUISA SOCIAL EM AGRICULTURA (PIPSA), 12., 1987, Campinas. (datilografado)

CALDEIRA, Teresa Fíres do Rio. **A política dos outros: o cotidiano dos moradores de periferia e o que pensam do poder e dos poderosos.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Memória e relato: a escuta do outro.** In: **REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL.** São Paulo, Departamento do Patrimônio Histórico, v. 200, 1990.

CAMPOS, Indio. **Os colonos do rio Uruguai: Relações entre pequena Produção e a agro-indústria no Oeste Catarinense.** Paraiba, 1987. (Dissertação de Mestrado apresentada à UFPB).

CARDOSO, Ruth. **Aventuras dos antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método.** In: **Aventura antropológica: teoria e pesquisa.** 2a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

_____. **A sociedade em movimento: novos atores dialogam com o Estado.** In: **Revista crítica de Ciências Sociais.** Coimbra, no. 32, junho de 1991.

CARVALHO, Abdias. **A Igreja Católica e a questão agrária.** In: PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e questão agrária.** São Paulo: Loyola, 1985.

CASAGRANDE, Jacir. **Movimentos Sociais no Campo: Mulheres Agricultoras de Santa Catarina.** Florianópolis, 1991. (Dissertação de Mestrado/ UFSC)

CAZELLA, Ademir Antônio. **Assentamentos rurais e cooperação agrícola: políticas conflitantes. O caso do assentamento 30 de Outubro - SC.** Rio de Janeiro, 1992. (Dissertação de Mestrado apresentada no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFRRJ)

CASTELLS, Alicia N. G. **"Sem terra": O coletivo no cotidiano.** PIPSA: Porto Alegre, setembro de 1990.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo - Brasil/1991.** Goiânia: Setor de Documentação da CPT e Edições Loyola, 1991.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA E MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **UDR: a campanha eleitoral do latifúndio.** Brasília, 1988. (datilografado)

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **A luta pela terra.** São Paulo: CPT/CESEP, 1986.

DABUL, Lígia. **Missão de conscientização - a gentes e camponeses em experiências comunitárias.** In: ESTERCI, Neide (org). **Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da "Igreja Popular" no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.

- DA MATTA, Roberto. **Relativizando: Uma introdução à antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- D'INCAO, Maria Conceição. A experiência dos assentamentos: contribuição ao debate político da reforma agrária. **Lua Nova**, São Paulo, n.23, p. 83-106, mar. 1991
- DUMONT, Louis. **O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURHAM, Eunice R. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. 2a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- DURHAM, Eunice R. A dinâmica cultural na sociedade moderna. In: **Ensaio de opinião**. no. 4, 1977.
- ESTERCI, Neide. Roças comunitárias: projetos de transformação e formas de luta. In: ESTERCI, N. (org.). **Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da Igreja popular no Brasil**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1984.
- _____, MEDEIROS, L. S., FRANCO, M.P. et al. Assentamentos rurais: um convite ao debate. In. **Revista da ABRA**, vol. 22, no. 3, set/dez de 1992.
- FRANCO, Mariana C. Pantoja. **Xagú: de sem-terra a assentado**. Rio de Janeiro, 1992. (Dissertação de Mestrado apresentada à Pós Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ)
- GAIGER, Luiz Inácio. **Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil: quadro de interpretação sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GARCIA JR, Afrânio R. e HEREDIA, Beatriz Alasia. Trabalho Familiar e campesinato. **América Latina**, v. 14, n. 1 e 2, p.10-20, jan/jun.1972
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. Guanabara, 1978.
- GEHLEN, Ivaldo. A luta pela terra no Sul a partir do caso dos colonos de Nonoai. In: SANTOS, José Vicente T. dos. **Revoluções camponesas na América Latina**. São Paulo: Icone e Editora da UNICAMP, 1985.
- _____. **Estrutura agrária e relação com a terra no Sul do Brasil**. [s.l.], 1991. (datilografado)
- GRZYBOWSKI, Cândido. A Comissão Pastoral da Terra e os colonos do sul do Brasil. In: PAIVA, Vanilda(org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1995.

GROSSI, Miriam Pillar. **Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina.** **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 73, p. 48-58, mai.1990

GOMES DA SILVA, José. **Ocupação e Invasão.** [s.l.], (datilografado), 1990.

GRAZIANO da SILVA, José. **Mas, qual reforma agrária?** **Reforma Agrária**, v.17, n.1, p.11-60, abr/jul, 1987.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRARIA - INCRA. **Estatuto da Terra: Lei n. 4.504 de 30 de novembro de 1964.** Brasília: Gráfica da Secretaria de Administração do INCRA, Chapecó, 1990.

KLEBA, John Bernhard e SCHWADE, Elisete. **A questão ambiental no projeto de "construção" do assentamento "conquista na fronteira" de Santa Catarina.** Apresentado no IV Seminário Nacional sobre Universidade e Meio Ambiente. Florianópolis, Primavera de 1990.

KLEBA, John B. **A cooperação agrícola em assentamentos de Reforma Agrária no Estado de Santa Catarina: um estudo de caso de um grupo coletivo do "Tracutinga", Dionísio Cerqueira.** Florianópolis. (Dissertação de Mestrado apresentada ao (PPGSP/UFSC)).

KOURY, Yara. **Depoimentos orais.** In: **Revista do Arquivo Municipal.** São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, v. 200, 1990.

LIMA JUNIOR, Aurélio Vianna da Cunha. **Dos pressupostos da ação política do campesinato: o caso da "invasão" da fazenda Annoni.** 1988. (Dissertação de Mestrado apresentada ao Museu Nacional da UFRJ)

LISBOA, Tereza Kleba. **A luta dos sem terra no oeste catarinense.** Florianópolis: Editora da UFSC/MST, 1988.

LOVISOLO, Hugo Rodolfo. **Terra, trabalho e capital: produção familiar e acumulação.** São Paulo: Editora da UNICAMP, 1989.

LOWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação.**[s. l], (datilografado), [1988].

MACEDO, Carmem Cinira. **Tempo de gênese: o povo das comunidades eclesiais de base.** SP: Brasiliense, 1986.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MAGNANI, José G. C. Discurso e representação ou de como os *baloma* de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, Ruth (orga). **A aventura antropológica: Teoria e pesquisa.** 2a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARTINS, José de Souza. A Igreja face a política agrária do Estado. In: PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e questão agrária.** São Paulo: Loyola, 1985.

_____. Democracia e participação no Brasil: os dilemas dos trabalhadores rurais. In: _____. **Não há terra para plantar neste verão.** Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Caminhada no chão da noite.** São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, José de Souza e PERANI, Cláudio. **Sonhos e desejos dos lavradores: desafios para a CPT.** São Paulo: Edições Loyola, 1992. (Cadernos de Estudos, Comissão Pastoral da Terra, 4)

MORAES, Clodomir Santos de. **Elementos sobre a teoria da organização no campo.** São Paulo: Secretaria Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 1986. (Cadernos de Formação n. 11)

MOSER, Anita. Alguns aspectos da realidade dos descendentes de italianos em Santa Catarina. **Boletim de Ciências Sociais,** Florianópolis, n. 55/56, p. 34-68, 1992.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. Construindo o caminho. São Paulo, 1986.

MUSMECI, Leonarda. **O mito da terra liberta.** Rio de Janeiro: 1984. (Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/ Museu Nacional), Introdução e Capítulo I.

NOVAES, Regina Reyes. **De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo.** São Paulo, 1987. (Dissertação de Doutorado apresentada no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP)

_____. Mutirões: cooperativas e roças comunitárias. In: ESTERCI, Neide (org). **Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da "Igreja Popular" no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.

ORO, Ivo Pedro. **Militantes x Igreja: tensões e perspectivas.** Chapecó/SC : UNOESC/Secretariado Diocesano de Pastoral, 1992.

PAIVA, Vanilda (org.e int.). **Igreja e questão agrária.** São Paulo: Loyola, 1985

_____. **A Igreja moderna no Brasil.**In: **Igreja e questão agrária.** São Paulo: Loyola, 1985.

PAULILO, Maria I. S. **O "ser" e o "deveria ser" no conceito da pequena produção.** In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ECONOMIA E SOCIOLOGIA RURAL, 28, Brasília 1990. V.II. p. 77-107

_____. **Pequenos produtores catarinenses: projetos de vida.** Florianópolis, 1989. (datilografado)

_____. **Produtor e agroindústria: consensos e dissensos: o caso de Santa Catarina.** Florianópolis: Editora da UFSC e Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1990.

PALMEIRA, Moacir. **A diversidade da luta no campo: luta camponesa e diferenciação do campesinato.** In PAIVA, Vanilda (org.) **Igreja e questão agrária.** São Paulo, Loyola, 1985.

POLETO, Ivo. **As contradições sociais e a pastoral da terra.**In: PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e questão agrária.** São Paulo: Loyola, 1985

PEIXOTO, Rodrigo. **Problemas atuais da ação da Igreja na região do Araguaia-Tocantins.** In: **Brasil: norte e nordeste - estudos em ciências sociais.** Rio de Janeiro: ANPOCS/Interamerican Foundation, 1991.

POLI, Jaci. **Caboclos: pioneirismo e marginalidade.** **Cadernos do CEOM,** Chapecó: Fundeste, 7, abril de 1991.

PONTES, Heloísa. **Introdução.** In: **Do palco aos bastidores.** São Paulo: 1987. (Dissertação de Mestrado).

QUEIROZ, Maria I. P. **Identidade nacional, religião e expressões culturais: a criação religiosa no Brasil.** In: SACHS, Viola (org.) **Brasil & EUA : Religião e identidade nacional.** Rio de Janeiro, Graal, 1989

REGIMENTO INTERNO DO ASSENTAMENTO CONQUISTA NA FRONTEIRA. 17 de março de 1990, Dionísio Cerqueira - SC.

REGO, Nelson. **A experiência de auto-gestão dos trabalhadores de Ronda Alta e seu significado para o MST.**In: **Terra livre - geografia e lutas sociais.** Rio de Janeiro: Marco Zero. no. 4, 1988.

RENK, Arlene. **A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense.** Rio de Janeiro: 1990 (Dissertação de Mestrado apresentada ao FPGAS/Museu Nacional).

- As representações da colonização no oeste catarinense, à partir dos brasileiros. Cadernos do CEOM, Chapecó: Fundeste, Z, abril de 1991.
- Considerações sobre a experiência em Thompson. Série Interdisciplinar, UNOESC, Chapecó, 1993.
- A religião como idioma de identidade faccional entre os brasileiros. Chapecó: UNOESC, Cadernos do CEOM (prelo)
- REVISTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA - ABRA, vol. 22, no. 3, set/dez de 1992.
- REVISTA CELEIRO CATARINENSE. Chapecó/SC, no. 15, setembro de 1989.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entram em cena. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SANCHEZ, Félix Ramon Ruiz. A trajetória de reforma agrária na Nova República: um balanço preliminar. [São Paulo], 1988. (Trabalho apresentado no XXII Congresso Latinoamericano de sociologia em Montevideo, novembro de 1988, datilografado)
- SCHWADE, Elisete. Em busca da terra prometida: as significações da religiosidade em um assentamento de trabalhadores rurais. Florianópolis, 1990. (Projeto de dissertação, defendido junto ao PPBAS da UFSC, datilografado)
- Poder do "sujeito", poder do "objeto": relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais. Trabalho apresentado na III Reunião Regional Sul da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, 1991.
- SEYFERTH, Giraida. As contradições da liberdade: análise das representações sobre a identidade camponesa. Revista Brasileira de Ciências Sociais, no. 18, ano 7, fev. de 1992.
- SHERER-WARREN, Iise e KRISCHKE, Paulo J. (orgs) Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América do Sul. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SHERER-WARREN, Iise. "Redescobririndo a nossa dignidade" - uma avaliação da utopia da libertação na América Latina. (datilografado), 1987. (Trabalho apresentado no XI Encontro anual da ANPOCS, Aguas de São Pedro/SP).
- BIGAUD, Lygia. A presença política dos camponeses: uma questão de reconhecimento. In: CAMARGO, A. e DINIZ, E. (org). Continuidade e mudança no Brasil da Nova República. Rio de Janeiro: Vertice, 1989. p.163-83

- STULP, Cleto João. **As relações de poder e o conselho pastoral: novo jeito de dirigir a comunidade cristã.** Chapecó, 1992. (Monografia apresentada no Departamento de Educação da UNDESC, para a obtenção do título de especialista).
- TAVARES, Eliane. A luta das mulheres agricultoras em Santa Catarina. Florianópolis: **Arte Livre**, 1991. (Publicação do Gabinete da Deputada Luci Choinaski).
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Colonos do Vinho.** 2a. ed., São Paulo: Hucitec, 1984.
- _____. A gestação da recusa: o "colono retornado" dos projetos de colonização da Amazônia. In: **Revoluções camponesas da América Latina.** São Paulo: Icone e Editora da UNICAMP, 1985.
- _____. As novas terras como forma de dominação. **Lua Nova.** São Paulo: n.º. 23, p. 67-81, mar. 1991.
- TEDESCO, A. M. **Diocese de Chapecó: 25 anos de Caminhada.** Chapecó, 1984. (datilografado).
- THOMPSON, E. P. O termo ausente: experiência. In: **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. V. I
- TOURAINÉ, Alain. Luchas campesinas. In: **Actores sociales y sistemas políticos en América Latina.** PREALO/DIT, Genebra, 1987.
- Turner, Victor W. **O processo ritual.** Petrópolis: Vozes, 1969.
- VELHO, Octávio G. A propósito da terra e Igreja. In: _____. **Sociedade e Agricultura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 125-136.
- VIANNA, Aurélio. Assalariamento, extrativismo e venda (ou troca) de lotes: alternativas para a consolidação de uma ocupação de terras no sudoeste do Paraná. In: VIANNA, Aurélio; VIEIRA, M^a Antonieta da Costa e ESTERCI, Neide. **Terra de trabalho e terra de negócio: estratégias de reprodução camponesa.** Rio de Janeiro: CEDI, 1990. p. 13-36.
- VIEIRA, M^a Antonieta da Costa. A venda de terras do ponto de vista dos lavradores: a venda como estratégia. In: VIANNA, Aurélio; VIEIRA, M^a A. da Costa e ESTERCI, Neide. **Terra de trabalho e terra de negócio: estratégias de reprodução camponesa.** Rio de Janeiro: CEDI, 1990. p.37-55.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 6ª ed., São Paulo: Pioneira, 1989.

WOORTMANN, Klaas. "Com parente não se neguceia". O campesinato como ordem moral. In: **Anuário Antropológico 87.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa.** 2ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

ZIMMERMANN, Neusa de Castro. **Depois da terra a conquista da cooperação.** Brasília, 1989. (Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Ciências Humanas, UNB).

JORNAIS CONSULTADOS

JST - Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. São Paulo, mensal. Junho /84; Julho/84; Dezembro/84; Janeiro/85; Fevereiro/85; Junho/85.

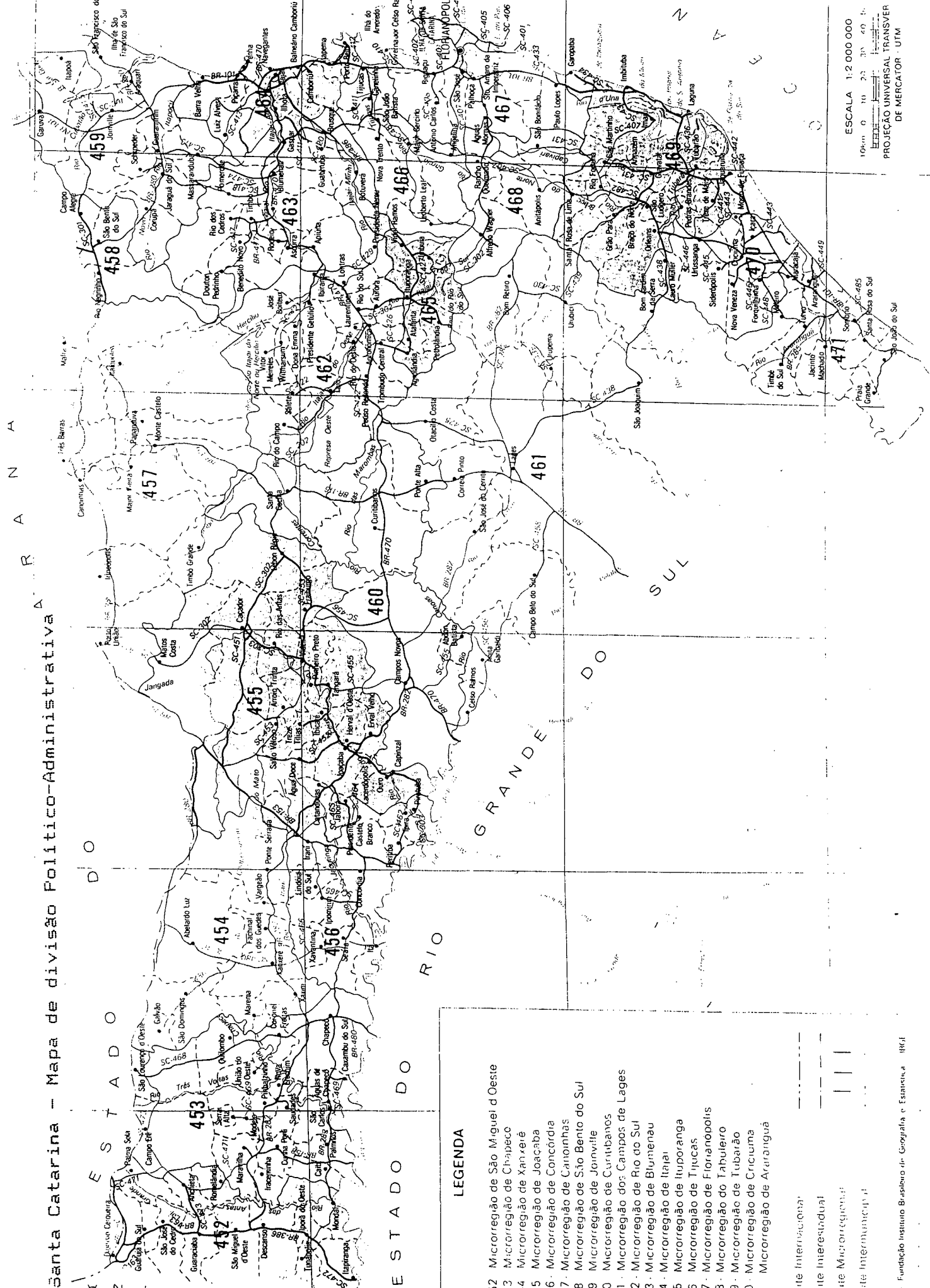
Jornal O Estado, Fpolis, 19/01/86; 01/06/85; 08/08/85; 23/04/86.

Jornal de Santa Catarina, Blumenau, 23/06/85; 09/05/87.

Jornal A Notícia, Joinville, 13/06/85; 03/07/85; 09/09/87.

O Jornal Catarinense, Chapecó, 31/08/80; 05/11/80.

Santa Catarina - Mapa de divisão Politico-Administrativa

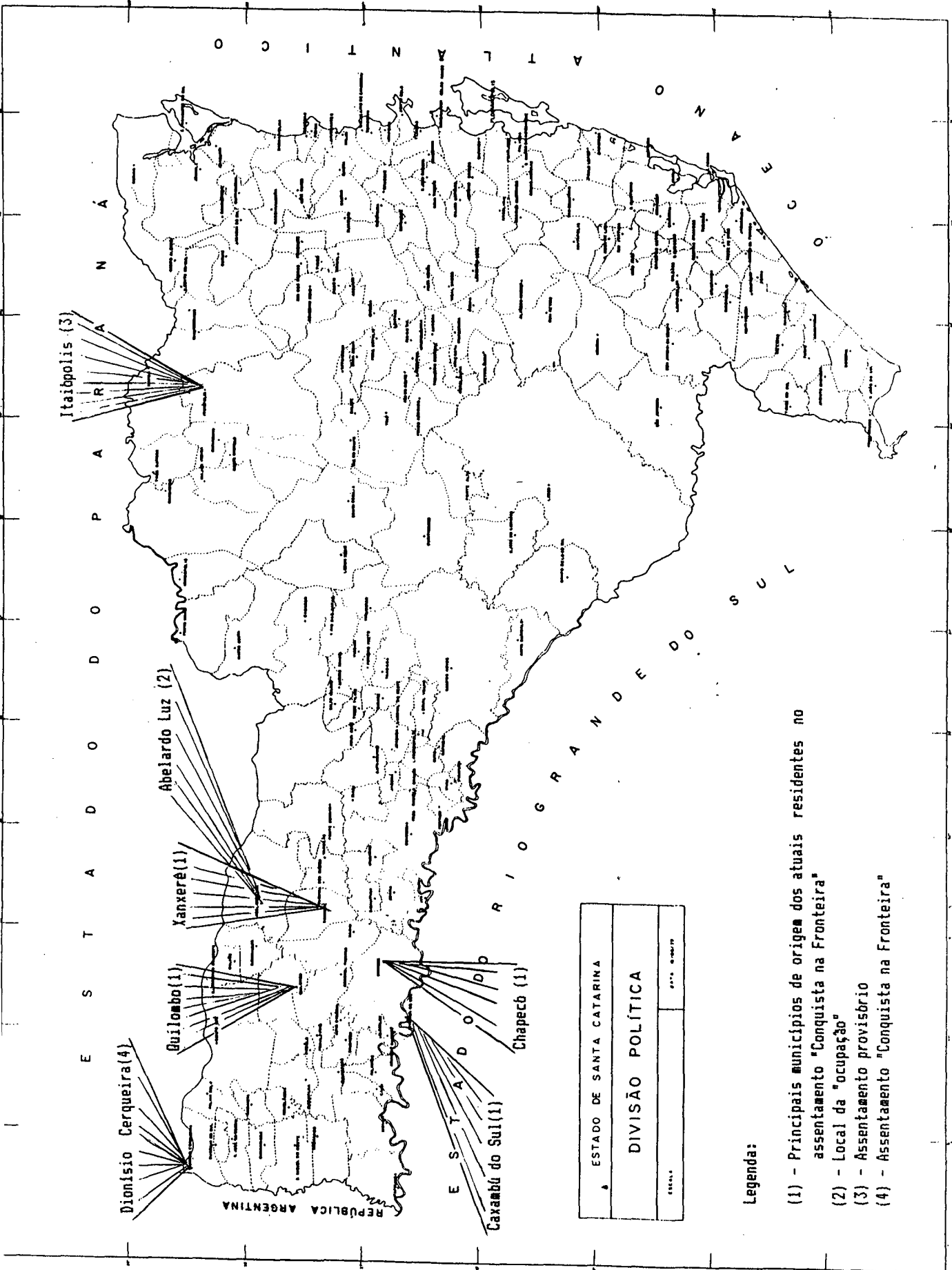


ESCALA 1:2 000 000
 10'' 0 10 20 30 40 50
 PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVER
 DE MERCATOR - UTM

LEGENDA

- 52 Microrregião de São Miguel do Oeste
- 53 Microrregião de Chapecó
- 54 Microrregião de Xanxerê
- 55 Microrregião de Joaçaba
- 56 Microrregião de Concórdia
- 57 Microrregião de Canelinhas
- 58 Microrregião de São Bento do Sul
- 59 Microrregião de Joinville
- 60 Microrregião de Curitiba
- 61 Microrregião de Campos de Lages
- 62 Microrregião de Rio do Sul
- 63 Microrregião de Blumenau
- 64 Microrregião de Itajaí
- 65 Microrregião de Ituporanga
- 66 Microrregião de Tijucas
- 67 Microrregião de Florianópolis
- 68 Microrregião do Tabuleiro
- 69 Microrregião de Tubarão
- 70 Microrregião de Criciúma
- 71 Microrregião de Araranguá

- limite Internacional
- limite Interestadual
- limite Microrregional
- limite Inter municipal



ESTADO DE SANTA CATARINA	
DIVISÃO POLÍTICA	
ESCALA	1:100.000

Legenda:

- (1) - Principais municípios de origem dos atuais residentes no assentamento "Conquista na Fronteira"
- (2) - Local da "ocupação"
- (3) - Assentamento provisório
- (4) - Assentamento "Conquista na Fronteira"